مركز دراسات الوحدة العربية

حقوق الإنسان في الفكر العربي

دراسات في النصوص

محمد عابد الجابري | هيثم مناع | حسن حنفي | توفيق المديني

فاروق السامرائي | برهان غليون | احمد برقاوي | عبد الرزاق عيد

حسني محمود ... خليل

وليد نويه... فخر

محمد أركو... سعيد سعيد

فهمي جدع... سميح عزام

نصر حامد أبـ... حافظ

محمد شـ... الموسوي

المنصف الوهـ... معلا

شمس الدين الكيـ... مجلّي

BOOK CODE= 989713812
حقوق الانسان في الفكر العربي:دراسات في النصوص
AUTHOR : د.سلمى الجيوسي
I.S.B.N= POLITICS
PUBL.= مركز دراسات الوحده العربيه
PRICE= 63000 YEAR 2002 SUB FOD 201

تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي

حقوق الإنسان في الفكر العربي

دراسات في النصوص

مركز دراسات الوحدة العربية

حقوق الإنسان في الفكر العربي

دراسات في النصوص

محمد عابد الجابري
فاروق السامرائي
حسني محمود
وليد نويهض
محمد أركون
فهمي جدعان
نصر حامد ابوزيد
محمد شحرور
المنصف الوهايبي
شمس الدين الكيلاني
هيثم مناع
برهان غليون
وجيه كوثراني
ناجي علوش
فهمية شرف الدين
احمد قايد الصايدي
سلمان ابو ستة
محمد موقيت
رضوان السيد
حسن حنفي
احمد برقاوي
محمد جمال باروت
يوسف سلامة
النور حمد
بيان نويهض الحوت
محمد كامل الخطيب
بوعلي ياسين
فيوليت داغر
توفيق المديني
عبد الرزاق عيد
حامد خليل
أسمى خضر
محمد السيد سعيد
فاتح سميح عزام
صبري حافظ
محسن الموسوي
نديم محلا
فؤاد مجلّي

تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص/ محمد عابد الجابري... [وآخ.]؛ تحرير سلمى الخضراء الجيوسي.
١٢٠٧ ص.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-431-06-x
١. حقوق الإنسان. أ. الجابري، محمد عابد. ب. الجيوسي، سلمى الخضراء (محرر).
323.4

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/ ابريل ٢٠٠٢

المحتويات

مقدمة ٩

القسم الأول
مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام:
المعطيات الأولى

الفصل الأول : مفاهيم الحقوق والعدل
في النصوص العربية ـ الإسلامية .... محمد عابد الجابري ٢٥

الفصل الثاني : حقوق الإنسان في القرآن الكريم ... فاروق السامرائي ٧٧

الفصل الثالث : حقوق الإنسان في الحديث الشريف:
«صحيح البخاري» نموذجاً .... حسني محمود ١٠٩

الفصل الرابع : قراءة في دستور المدينة .... وليد نويهض ١٤٣

الفصل الخامس : مفهوم الشخص في التراث الإسلامي ... محمد أركون ١٧١

الفصل السادس : الطاعة والاختلاف في ضوء
حقوق الإنسان في الإسلام .... فهمي جدعان ٢٠١

الفصل السابع : حقوق المرأة في الإسلام .... نصر حامد أبو زيد ٢٢١

الفصل الثامن : المجتمع والأسرة وحقوق الإنسان
في التنزيل الحكيم .... محمد شحرور ٢٥٧

الفصل التاسع : الجسد: صورته وحقوقه
في الإسلام .... المنصف الوهايبي ٢٨١

الفصل العاشر : مفاهيم حقوق الإنسان
في المذاهب الإسلامية .... شمس الدين الكيلاني ٣٠٩

الفصل الحادي عشر : الإنسان الكامل
في الثقافة العربية ـ الإسلامية .... هيثم مناع ٣٦٧

القسم الثاني
مفهوم حقوق الإنسان في الفكر السياسي والاجتماعي العربي الحديث

(١) دراسات عامة

الفصل الثاني عشر : حقوق الإنسان في الفكر السياسي
العربي المعاصر .... برهان غليون ٣٨٣

الفصل الثالث عشر : من التنظيمات إلى الدستور:
حقوق الإنسان في نصوص
كتاب النهضة .... وجيه كوثراني ٤١٧

الفصل الرابع عشر : حقوق الإنسان في الوطن العربي:
النظرية والممارسة .... ناجي علوش ٤٦١

الفصل الخامس عشر : حقوق الإنسان والإشكالية الاجتماعية
في الوطن العربي .... فهمية شرف الدين ٤٧١

(٢) دراسات إقليمية

الفصل السادس عشر : حقوق الإنسان في تراث
الحركة الوطنية اليمنية .... أحمد قايد الصايدي ٤٩١

الفصل السابع عشر : حقوق اللاجئين الفلسطينيين .... سلمان أبو ستة ٥١٩

الفصل الثامن عشر : حقوق الإنسان في الفكر المغاربي الحديث ...محمد موقيت ٥٣٩

القسم الثالث
حقوق الإنسان في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر

الفصل التاسع عشر : مسألة حقوق الإنسان
في الفكر الإسلامي المعاصر .... رضوان السيد ٥٥٧

الفصل العشرون : الموقف الإسلامي المعاصر
وحقوق الإنسان .... حسن حنفي ٥٨١
الفصل الحادي والعشرون: مسألة الحكم
في الفكر الإسلامي الحديث .... أحمد برقاوي ٦٠١
الفصل الثاني والعشرون : نظرية الحاكمية في الفكر الإسلامي المعاصر
ومفهومها لحقوق الإنسان .... محمد جمال باروت ٦٢٥
الفصل الثالث والعشرون : إشكالية الحرية وحقوق الإنسان
في الفكر العربي الإسلامي الحديث .... يوسف سلامة ٦٥٥
الفصل الرابع والعشرون : التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان:
محمود محمد طه نموذجاً .... النور حمد ٦٩١

القسم الرابع
حقوق الإنسان في الفكر العربي الحديث:
دراسات خاصة

الفصل الخامس والعشرون: حقوق الإنسان في النصوص
التاريخية العربية الحديثة .... بيان نويهض الحوت ٧١١
الفصل السادس والعشرون: الصحافة العربية بعد عام ١٩٤٥
وحقوق الإنسان .... محمد كامل الخطيب ٧٥٧
الفصل السابع والعشرون : حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة:
نماذج ودلالات .... بو علي ياسين ٧٧٣
الفصل الثامن والعشرون : حقوق الطفل في الثقافة العربية .... فيوليت داغر ٨٢١
الفصل التاسع والعشرون : التعددية في الثقافة العربية
وحقوق الإنسان .... توفيق المديني ٨٣٣
الفصل الثلاثون : النظام الأبوي وعلاقته
بحقوق الإنسان .... عبد الرزاق عيد ٨٦٩
الفصل الحادي والثلاثون : الفرد والسلطة
في الفكر العربي الحديث .... حامد خليل ٨٩١
الفصل الثاني والثلاثون : قوانين العمل وحقوق الإنسان
في الوطن العربي .... أسمى خضر ٩١٥

الفصل الثالث والثلاثون : الأحزاب العربية وحقوق الإنسان .... محمد السيد سعيد ٩٥١
الفصل الرابع والثلاثون : الحقوق المدنية والسياسية
في الدساتير العربية .... فاتح سميح عزام ٩٨٥

القسم الخامس
حقوق الإنسان في الكتابة
الإبداعية العربية

الفصل الخامس والثلاثون: حقوق الإنسان في الفنون القصصية .... صبري حافظ ١٠٠٧
الفصل السادس والثلاثون: تساؤلات الرواية العربية
في حقوق الإنسان .... محسن الموسوي ١٠٨١
الفصل السابع والثلاثون: حقوق الإنسان في المسرح العربي .... نديم معلا ١١٣٥
الفصل الثامن والثلاثون : حقوق الإنسان في المقالة الإبداعية العربية
حتى عام ١٩٥٠ .... فؤاد مجلّي ١١٦١
فهرس ١١٧٩

مقدمة

- ١ -

يرتكز هذا الكتاب على مشروع هادف يطمح إلى أن يسبر غور الفكر العربي حول حقوق الإنسان، ليس فقط الآن، بعد أن استقرّت أفكار حقوق الإنسان في العالم وأصبح لها في الثقافة العربية الراهنة مكان ثابت وهاجس أكيد، بل قبل هذا العصر بكثير، عندما لم تكن هذه القضية مطروحة للنقاش والتنظير كما شاهدها العصر الحديث ولم تنبع من الجدل الفكري الواعي الشاهد على أنها كانت قد أصبحت إشكالية تتسع للنقاش والتقنين، بل نشأت عن تجربة معاشة ضبطت العامل الإنساني في الجزيرة العربية وغذت الغريزة الصائبة والإحساس الطبيعي بالعدالة والحق.

لقد كشف هذا الكتاب عن تأصّل نافذ بمفاهيم الحق والكرامة جاء طبيعياً عند العرب القدماء، غير مقنن وغير مرتبط بالنظريات المجرّدة. لم يجئ **حلف الفضول** في مكة ما قبل الإسلام، عندما اتفق أعيان مكة على حماية الزائر والغريب من الظلم في بلدهم، نتيجة لقانون مدني موضوع بل استجابة لرؤيا متغلغلة في الضمير لأصول التعامل والتبادل. ولم تكن صيحة عمرو بن كلثوم:

إذا ما الملك سام الناس خسفاً   أبينا أن نقرّ الذلّ فينا

إلا صورة عن مفاهيم عصرها. ثم في الإسلام عندما حمى النبي، والعالم لم يزل في مطلع القرن السابع الميلادي، يهود يثرب وسنّ لهم حقوقهم المدنية في **وثيقة المدينة** (التي أوردنا عنها مقالة كاملة في هذا الكتاب)، وفرض كذلك موقف التسامح إزاء أصحاب الديانات السماوية، لم ينطلق إلا من رؤيا عميقة في إنسانيتها وإحساسها بالعدالة وحرية العقيدة. وكانت «العهدة العمرية» التي منحها عمر بن الخطاب للمسيحيين بعد أن دخل القدس وقد افتتحتها الجيوش العربية، فأمّنهم على حياتهم وأرزاقهم راية أخرى من رايات التسامح الإسلامي. جاء في العهدة ما يلي: «هذا

ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها. إنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم ولا يُنتقص منها ولا من خيرها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يُكرهون على دينهم ولا يُضارّ أحد منهم...»، وخيّرهم بين المكوث في إيلياء وبين الخروج مع الروم آمنين على أنفسهم وأموالهم وبيعهم وصليبهم حتى يبلغوا مأمنهم.

بهذه الأمثلة وسواها أقرّ المسلمون الجدد تعددية دينية في العالم الذي فتحوه لم تتوفر في اسبانيا في نهاية القرن الخامس عشر وما بعده على أيدي الإسبان المتصرين. أولئك جاءوا إلى العالم بمحاكم التفتيش بعد تسعة قرون من زمن محمد وعمر، وهم الذين كانوا شهوداً لثمانمئة سنة على حضارة عربية سمحة متنوّرة حولهم.

وحتى الآن، بعد تجربة قرون من أنواع الحكم التعسفي الذي طالما عصف بمقدّرات المواطن لم يزل العرب يذكرون صيحة عمر بالناس «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» وما زالوا يذكرون اعتراض الناس على معاوية عندما أراد البيعة ليزيد «أردتها كسروية... وملكاً عضوضاً».

لا مجال للشك في أن كل هذا التراث الفكري الذي زامن أيام الإسلام الأولى في الجزيرة العربية وخارجها نشأ من نضج الفكر الإنساني النزعة الذي نما في الجزيرة خلال تجارب حياتية ونفسية لا بد من أنها كانت قد تبلورت عبر قرون من الزمن. ولعلّ وجود متسع لهذا الفكر العفوي المتنوّر في ثقافة برزت على الساحة قبل أواسط القرن السابع للميلاد إشارة إلى رقيّ إنساني في الأمة التي أفرزته وإلى نمو روحي وفكري تفوّق على شظف المحيط الجغرافي وبدائيّته. هذا لم يحدث كثيراً في التاريخ.

إن جزءاً طيباً من هذه النصوص يضيء بنور ساطع تاريخ النزوع العربي المبكّر نحو إقرار الحق وضمان كرامة الإنسان. لا بدّ إزاء ما يوجَّه إلينا من نقد جارح في أرجاء العالم الحديث لقبولنا الحياة في حرمان نسبي أو كامل من ممارسة حقوقنا المدنية من أن نظهر زبدة تفكير العقول النيّرة والنفوس الزكية الراقية التي انتصرت قديماً وحديثاً لأكبر قضية من قضايا الإنسانية في تاريخها الطويل. نحن لم نكن فقراء بالفكر الواعي، وفي العصر الحديث لم تكن الجماعات المتلقية لهذه الأفكار غائبة عن الميدان أو منقطعة الصلة بتراث عربي هو من أرقى ما عرفه الإنسان. غير أن وجود هذا التراث الذي يكشف عنه هذا الكتاب (ومعه كتب حديثة أخرى) هو المصدر الأول لاكتشاف المفارقة المذهلة التي تتضح للمراقب اليوم عندما يقارن بين

هذا التراث، قديمه وحديثه، وما ابتُلي به الفرد في وطننا العربي المعاصر من رضوخ ومسالمة مع ما يهينه ويتحدّاه باستمرار.

- ٢ -

لقد طرح هذا الكتاب، غالباً بشكل غير مباشر، وجود إشكالية منيعة في التناقض الكبير بين المفهوم النظري والممارسة الحقيقية في ما يتعلّق بحقوق الإنسان، فكشف لنا، عبر هذا العدد من الدراسات التي اعتمدت على مراجع متعدّدة من بينها مراجع عربية كثيرة، كيف أن الفرد الواعي في الوطن العربي اليوم يستوعب الإشكالات المتعلقة بحقوق الإنسان بوضوح (هل من مثقف واحد يجهل اللعبة ولا يدرك أبعادها الرهيبة؟) ولكنه يتجاوزها إجمالاً تغاضياً وتجاهلاً. إنه صحيح أن حقوقاً كثيرة، جلها اجتماعي، قد تطوّرت إيجابياً خلال القرن العشرين، ولكني أركّز هنا على الحقوق المدنية السياسية التي تفرض المشاركة في القرار، وحرية التعبير والنقد، وشجب الاضطهاد لمن يختلفون مع سياسة الدولة. هذا الوضع الأخير يفسر توجس المواطن عن الإعلان عن رأيه المخالف والركون إلى التقية في الحديث. إن تعايش الأفراد الواعين إزاء وضع لم يعد طبيعياً في عصر طفح بالتغني بشعارات الحرية والحق إدانة كبيرة للمجتمع العربي الواسع الذي يحتضنهم. لقد مرّت قرون والعرب قارّون في حياة مدنية لا يشاركون في تقرير مصيرها ومعالمها. هذا لا يعني أن الصراع في سبيل تغيير أساليب الحكم وتوجيه الرؤيا نحو «حياة أفضل» وأكثر يسراً وعدالة لم يكن قائماً باستمرار في الوطن العربي، حتى في الدول التي يسّرت العلم والعمل والدواء لمواطنيها، فقد نشأت حركات كثيرة مناوئة للممارسات الرسمية تمثل الوعي الجماعي ضد الاختراق التعسّفي للحقوق. وإنه من المعروف أن الوطن العربي قد عرف أحزاباً كثيرة: قومية مختلفة، وإسلامية متعددة، واشتراكية علمانية، وشيوعية متنوعة الاتجاهات، ولكن كلاً منا يعرف أيضاً أن الحكومات في الوطن العربي حاربت هذه الحركات بتصميم متراوح الضراوة في محاولة لقمع كل ما هو مخالف لسياسة الحكومة المعيّنة. وكلنا يعرف أن السجون السياسية في أنحاء الوطن العربي مليئة بسجناء الضمير، وأن الكثيرين تعرضوا لأكثر من السجن الطويل الأمد، فقد عانى العديد منهم التعذيب وأحياناً التصفية. غير أن اعتراض الفرد المنتمي لحزب أو تنظيم هو جماعي في أساسه. فهو عندما يدخل إلى ساحة النضال العلني (والسري)، ينضم بقلبه وعقله إلى ايديولوجية تستهوي رؤياه للعالم حوله ولما يجب أن يكون عليه ويشترك معه فيها آخرون كثيرون، عادة على ساحة الوطن العربي وأحياناً على الساحة الإسلامية الواسعة، وهو لذلك يشعر بحصانة جماعية تردف مواقفه وتهيئه إلى المجاهرة والصمود. ولكن الفرد الذي يقف وحده إزاء العالم

دون مساندة الجماعة ظل، إجمالاً، خافت الصوت أمام أجهزة القمع المعدّة للمخالفين، بعد أن رأى بعينيه المصائب تنزل بأولئك الذين جرؤوا على النقد والاحتجاج؛ وتكون هذه على أخفها بحرمانهم من مصدر رزقهم واعتبارهم في جملة الأفراد غير المرضى عنهم، فيلحق بهم وبأسرهم من بعدهم أذى كثير أقله استبعادهم وذويهم من مراكز القوّة والمنفعة. حدث هذا باستمرار في الوطن العربي منذ منتصف القرن، أي بعد أن نال عدد من البلدان العربية الاستقلال من الحكم الأجنبي.

لذلك نرى أن الفرد المتوحد، أي الذي لا يتمتع بمساندة حزب أو تنظيم، عندما يكون ثوريّ المنزع ويشعر أنه يعيش في ظل وضع لا يُطاق، قد يُضطر كثيراً من الأحيان للهجرة خارج وطن يحبه ويتمنّى أن يراه جزءاً من حركة العالم الحداثية المتقدّمة حوله، مما يفسر لنا أحد أسباب هجرة الأدمغة من الوطن العربي. أما عندما يكون أقل جرأة على النقد والمجاهرة أو أقل إحساساً بفداحة وضعه في عالم لا يراعي حقوقه فإنه يعيش في حياد سياسي ويركن إلى الصمت على ما لا يرضيه. غير انه إذا كان من أولئك الحريصين على مصلحتهم الخاصة، الطموحين إلى كسب ما يستطيعون من النظام القائم فإنه قد يعمد إلى المشاركة في عملية ترسيخ شاسعة لأنانية المتحكمين بالأمر وتجبّرهم بالآخرين.

ولذا فقد دخلت عملية الحكم المتعسّف الرافض لكل نقد في دائرة خبيثة، فرأينا كيف أن الوطن العربي الحديث عرف عدداً من الانقلابات السياسية الداخلية التي نزعت إلى تغيير الوضع الداخلي في بلد معيّن، ولكن جلها نجح فقط بتغيير وجه الحاكم. وبقي موقف الحاكم الجديد، في أغلب الحالات، استمراراً للإرهاب الداخلي وتقليص فعالية المواطن وتجميد قدرته على تأكيد حقوقه. ولا شك في أن الإرهاب الداخلي وجد له من عبّر عنه تعبيراً أدبياً رفيعاً في إنتاج شعراء وكتاب إبداعيين مختلفي الانتماءات، وأكتفي بمثال واحد هنا وهو شعر محمد الماغوط الذي وصف وصفاً إبداعياً دقيقاً رعب المواطن العربي من السلطات التي تتحكم به وبالوطن. إن شعراً كهذا يجد له أنصاراً كثيرين في أنحاء الوطن العربي من أدناه إلى أقصاه. ولا شك في أنه يؤدّي رسالة واضحة ويترك تأثيراً متراوح القوة في القرّاء، ومع ذلك ظل الوعي بأهمية حقوق الإنسان وعياً نظرياً، رهناً بالنخبة المثقفة، ولم يقترن على صعيد المواطن اللامنتمي، إلا في حالات قليلة، بإرادة المجابهة والرفض النهائي، أي أنه لم يتغلغل إلى وجدان المجتمع ليصبح جزءاً من مكوّنات الثقافة العامة وتمرّساً يومياً عند الجميع. لقد سقط حاجز مغلق ما بين طفرة العرب الأولى باسم الإسلام الصحيح وبين الممارسات السياسية في عصور لاحقة، وطبع الحياة العربية بطابع القبول لتسلّط طبقة لا ينتخبها أحد ولا تعود للشعب في ممارستها

لنشاطها، بل يظل الشعب مسيّراً بإرادتها. ولا يمكن أن يتحوّل مفهوم الحقوق الفردية إلى طبيعة تتحكّم في موقف الفرد بصلابة إزاء حقوقه المهضومة حتى يجد هذا المفهوم له مكاناً في الثقافة اليومية عند عامّة الناس، ويصبح عنصراً داخلياً يشكل جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة العربية في ممارساتها اليومية وفي سلوكها التلقائي. وما امتلأت به الكتابة العربية من تصوير لمواقف الفرد الذي يرفض طغيان الآخرين عليه كان أغلبه (لا جميعه) كلاماً في المثاليّات، يقبع في حدود النظري والتجريدي. فوضع الفرد عندنا مليء على أحسنه، بسلبيات الصمت والانصياع، وعلى أسوئه، بجريمة التواطؤ والتآمر على الحق. وعندنا أمثلة كثيرة على هذين النوعين من المتنطعين الخالين من الإخلاص، ولا تخلو جماعة الأدباء منهم.

وقد استشرى هذا الوضع ويكاد يترسخ. فتسلّط أفراد تبوّأوا مراكز قوة في هذا العالم المستضعف وعصفوا بمسؤوليتهم ثم لم يُحاسَبوا إشارة إلى خلل بعيد الغور في التركيب النفسي الذي ابتُلِيَت به هذه الأمة. ولا شك في أن مجتمعنا احتضن أنماطاً وتغنّى بعيّنات بشرية متنوّعة تنمو كالوباء على صعد رسمية واقتصادية وثقافية وأدبية لا تستحق إلا أن تُلفظ خارج حدود الأفق. إنها جرّته إلى ويل فادح لم تتضح أبعاده جميعها بعد.

يكاد المراقب يشعر بالإحباط لوضع استشرى إلى درجة أنه أصبح جزءاً من طبيعة الحياة في الوطن العربي. لا شك في أن قضية حقوق الإنسان تبدو في المدى القصير مستعصية على الإصلاح، ومهما بلغ الوعي بها درجة سامقة من المثالية، فإنه يتهافت لحظة التطبيق.

- ٣ -

كان هذا التناقض بين الوعي النظري لقدسية حقوق الإنسان وبين سكونية الوجدان المقموع إزاء الخرق المستمر لهذه الحقوق حافزاً كبيراً لي لتحرير هذا الكتاب. لماذا لم يقترن الوعي النظري عند الفرد بالمشاركة الوجدانية والحماسة المتوهّجة التي تحرّك في الإنسان إرادة المجابهة والرفض، وكيف يمكن أن تُبرَّر استمرارية هذا الغزو الداخلي على الفرد وهذا الاختراق الجارح لكرامته؟

لقد رأينا أن ما تعلّق بالهجوم على خصوصية الجماعة في وطنها كان دائماً مرفوضاً رفضاً روحياً وجسدياً معلناً. وقد تحدّثنا أعلاه عن وضع الأيديولوجيات في الوطن العربي. أما في ما يتعلق بالاستعمار فقد استبسل العرب في دفاعهم عن حق الأمة في التحرّر من الاستعمار الأجنبي، وسقط في هذا السبيل ألوف الشهداء في بقاع الأرض العربية من المغرب إلى اليمن. إزاء هذا النوع من العدوان تيقظ

الوجدان العربي وأعلن رفضه واستعداده اللجوج للتضحية الثمينة في سبيل دحر الغزو الوافد من الخارج والتخلص من عقابيله. فقد برهن التفاعل الوجداني مع إشكالية الاستعمار في الوطن العربي على سطوة شديدة على القلوب والعقول ولم يكن ثمة حاجة قط إلى التوضيح والتلقين والإقناع. ما زلت أذكر ذلك التفاعل المأخوذ بالدهشة والحماسة يوم شاهدت، وأنا بعد تلميذة صغيرة في المرحلة الابتدائية في مدينة عكا، أول مظاهرة في حياتي. كنت قد سمعت الكثير عن وعد بلفور فقد كان معجوناً بخبزنا اليومي، إلا أنه لم يكن قد تسرب إلى القلب والوجدان كما حدث يوم سمعت صوت طلبة الثانوية الهادر ينشد «يا بريطانيا لا تغالي، لا تقولي الفتح طاب» (وهو نشيد ضمنته إحدى قصائدي بعد سنوات)؛ أو «هذا الوطن؛ حقٌّ له؛ أن يُفتدى بالدما والمهج»، كانت هذه تجربتي الجماعية الأولى وجدت طريقها إلى مداخل النفس ترفض حقنا المسلوب منا عنوة وغدراً، ولم تخرج منها قط. كانت أنغام الأناشيد جياشة فيها الحنين العميق إلى ذلك التراب المقدس الذي هو الوطن وفيها غضب جارح ورفض لا مهادنة فيه. لقد علت تلك الأناشيد فوق أسوار عكا وأبراج سجنها الرهيب حيث شُنق لنا شهداء كثيرون، واختلطت بهدير الأمواج المتاخمة. داومنا على المظاهرات شهوراً، واستقطبنا بمظاهراتنا ليس فقط الطلاب والشبيبة من الجنسين، بل أبناء الشعب جميعه حتى ضجت عكا منا وضجت حكومة صاحب الجلالة. كنا جميعنا، من طالب المدرسة إلى بائع الصحف اليومية، كتلة واحدة على شراكة حب واحد لفلسطين وعرفان وجداني وعقلي بما حاق بنا وبالوطن من ظلم وعدوان.

هكذا كانت تتسرب المعرفة اليقينية بالحقوق الجماعية إلى النفوس فتتشبث بها بوعي كامل وبمجمع القلب والوجدان. ثمة سحر عجيب في التجارب الجماعية الكبيرة، ثمة جاذبية لا تُقاوم، وقدرة على الفعل والتمرد والرفض. وهي، لسطوة تأثيرها الجماعي، قادرة على أن تمسك بأعطاف الفرد حتى عندما يقف وحيداً أمام تجربة العنف ومحاكمة الجلاد، إذ تظل أصداء الأخوة في النضال تتراوح في الضمير لتسلح الإنسان على الصبر والمعاندة والصمود.

الحقوق الفردية، كما رأينا، تروي حكاية مخالفة. ما إن كان يتخلص شعب عربي واحد، بإباء وعبر تضحيات هائلة بالأرواح وبالأموال، من العدوان الخارجي أو الداخلي في عدد من الحالات، حتى يقع حالاً بين براثن أبناء الأمة «الثوريين» الذين يتبوّأون مراكز القوة ويفتكون حالاً بحرية الفرد وكرامته. وتبرز المصالح الشخصية وينشب السباق على المناصب، واحكم كما تريد أيها الرئيس. إن لهذا التسليم بهيمنة الرأس على بقية جسد الأمة عُرْفاً ناجزاً في الأمة، ومنذ قال ابن هانئ الأندلسي قولته المشهورة للمعز لدين الله الفاطمي:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدارُ   فاحكمْ فأنت الواحدُ القهّارُ

تصاعد التملّق في الشعر خلال ما يسمّونه «عصور الانحطاط» حتى وُضع الحكام إلى جانب الله أحياناً. واليوم يرى من يطالع الصحف اليومية في الوطن العربي تفشّي الموقف المنصاع المرائي عند أصحاب المصالح الشخصية من العرب المعاصرين. لقد أهانوا اللغة وطوّعوها للزلفى، واكتشفوا فيها مفردات للتمجيد لم يكن أهم شعراء المديح في العصور القديمة قد اكتشفوها.

الجماعة سواء أكانت حزباً أم تنظيماً سياسياً كانت دائماً مهيّأة نفسياً لمواجهة الظلم والقسر، ولا سيما لمواجهة العدوان الخارجي، أما خرق حقوق الفرد وحرمانه من الاشتراك في تقرير مصيره، فهذا لا يستوجب أي رد جماعي شعبي مستمر. هل يا ترى يعود هذا إلى أن الثقافة العربية في أساسها، وعند اعتبار أوضاعها السياسية والمدنية، تظل ثقافة جماعية يتغلب فيها اهتمامها بحق الجماعة وشرفها وكرامتها، على اهتمامها بحق الفرد؟

لا شك في أن الثقافة الإسلامية توفر مناخاً صالحاً لنمو المشاعر الجماعية: «مثل المؤمنين في توادّهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد». هكذا جمعت الثقافة المسلمين ونمّت الروح الجماعية التي تنظر شزراً إلى توحّد الإنسان وانكماشه دون الناس، ومحاولة تأكيد تغايره واختلافه: «سددوا صفوفكم، إن الله لا ينظر إلى الصف الأعوج». هذا الموقف نمّط الحياة والرؤيا وردود الفعل، كثيراً، وألحّ على أهمية الجماعة والتجربة الجماعية وخفف من قيمة الفرد «المختلف» في المجتمع[١].

---

(١) إلا أنه يجب علينا أن ندرك أن النمطية وضع موجود في المجتمعات المغايرة، وليس أشد دلالة على هذا ما نجده في التماثل الكبير في التصرف وردود الفعل في أكثر بلدان العالم مباهاة بالحرية الفكرية واعترافاً بالفردية وتقديراً لها. إلا أن ثمة فرقاً بيننا وبينهم، فالتماثل المنمّط في البلدان الغربية يغزو القطاع العام بسبب محدودية الفرد وعاديته وحاجة المجتمعات الكبيرة إلى توفير النظام المتبع وتصريف الزمن اليومي وأسلوب الحياة بشكل يتحاشى الفوضى وتعطيل الوقت. غير أنه يعطي حقاً كاملاً للاختلاف ومغايرة النمطية إذا وجد الفرد نفسه غير راغب في الانخراط في نمطية قد يراها مضجرة أو يرى أنها تعطّل مواهبه. أما في المجتمع الإسلامي فإن التماثل واتباع الأعراف الاجتماعية يصبح سنة مرغوبة ولا يشجع الاختلاف الكبير والخروج على ائتلاف الجماعة، وبهذا فإنه يوفر مناخاً يتقوّى بذاته ويلح على أصول التصرّف في الحياة ليجعل منها شيئاً مرغوباً عند الأغلبية ولو أنه يصبح عادياً مملاً عند البعض، وهو في الوقت نفسه، قد يساعد على تشذيب التفرد وقمع الاختلاف المعلن، إلا أنه في المجتمع الإسلامي يحمي الإنسان من الغربة ويعطيه الإحساس بأنه جزء من تدبير جماعي له تناسقه وطقوسه وتكامله. بينما الحياة الغربية، بنمطيتها ونظامها وتأكيدها على أهمية العمل والنجاح والتوفير تفرض على الفرد التغرّب والوحشة، إذ تشده، باندفاعها إلى مسلك يومي متماثل منتظم، إلى النمطية دون أن تُدخل على نفسه الدفء والإحساس باجتماعية الحياة، بطلاوتها وتناسقها.

ثم إن الرجل العربي كان قد اعتاد على التقية والمواربة منذ قرون طويلة فلم يفاجئ الرجال استبداد حكامهم العرب الجديد بالحكم دونهم وتناولهم الجامح لمستحقاتهم. هذا بدا أمراً مألوفاً. وعندما بدأت الملاحقة لهذا الاستبداد كانت العقول إجمالاً لا الوجدان هي التي تتحكم وتوجه. ولم يرافق هذا النقاش، على الصعيد الفردي، ما يستحقه من غضب داخلي وتمرد سافر على الاغتصاب ومن توهج وجداني لا يقبل الظلم. وإذا الملك الجبار صعّر خدّه لم يجد في أغلب الأحوال من «يعاتبه بحد السيف» كما قال الناس لعمر وكما هدّد بشّار في ما بعد، وإذا استبد بأموال الرعية انقلب الناس إلى مداهنين ومتملقين وإلى مستجدين منه لأموالهم المشروعة.

ـ ٤ ـ

كان من أهم الموضوعات التي عُنِيَ بها هذا الكتاب قضية حقوق المرأة. هذه من أعم الحقوق الفردية المغتصبة باستمرار، وهي حقوق استبد بها المجتمع الذكوري المستقر النفس على استعبادها، فبقي صوتها ضعيفاً ومنصاعاً. كانت أمها قد عاشت العبودية نفسها والانتهاك نفسه، ولفترة ما بدا هذا أمراً مقضياً.

غير أن التجربة برهنت على هشاشة هذا الوضع نسبياً عند جماعة النساء المتعلّمات إزاء الوعي العالمي المتزايد بمؤهلات المرأة الطبيعية وقدرتها على مواجهة الحياة عن طريق العلم والاجتهاد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أعطت الحاجة إلى المزيد من الدخل الشهري سبباً مشجعاً لكي تدخل المرأة إلى مكان العمل وتسهم في توفير راحة مادية أكبر للأسرة.

كانت التوعية تعمل عملها في وجدان المرأة العربية التي نالت قسطاً من التعليم، فنزعت المرأة، وقد فُتحت لها معاهد العلم والمعرفة، إلى استغلال مواردها النفسية والعقلية وتلبية طموحها إلى تحقيق الذات. ومن دون أن تكون المرأة المتطلعة إلى تعزيز مكانها في مجتمع نشأ على ذكورية عضال قد انتبهت إلى ضرورة تأمين اعتبارها ذات شخصية كاملة لا تحتاج إلى أن يردفها الرجل، سالبها الأكبر، بالقوة على مواجهة الحياة، فإن طلائع النساء العاملات إنما يسرن، ولو دون وعي ساطع بهذه القضية الحساسة، نحو بلوغها.

والحق أن أحد أركان المفهوم المتنوّر لحقوق الإنسان هو التعامل مع المرأة كشخص كامل. ما أعنيه بالشخص الكامل هو أن المرأة تُعامل معاملة الذكر في حقها بالعلم والتخصص والعمل والاختيار: اختيار مصيرها والتحكم بشؤونها الخاصة، فهي ليست تابعة أو رهينة بل شخص كامل. غير أننا كثيراً ما رأينا نساء

حصيفات يجبرن على الرضوخ لرجال لا يستحقون قلامة أظفارهن ولا يعرفن طريقاً للخلاص. ولم يكن نادراً أن نرى نساء يقمن هنّ بدور القوامة الحقيقي فيعملن لإعانة الأسرة ولكن يظل صاحبنا الرجل يجأر بحقه في القوامة والتحكّم.

غير أن هذه الناحية برهنت على أنها رهن بالمتغيّرات الحتمية، اجتماعية واقتصادية، في المجتمع العربي، وهي، في رأيي، على تغلغلها في نفوس العدد الأكبر من المجتمع العربي (والمجتمع الإنساني جميعه)، أكثر طواعية للتغيّر والتجدد من قضية الحقوق السياسية والمدنية التي اغتصبتها السلطات من الفرد في الجزء الأكبر من الوطن العربي. وثمة أمل كبير في أن يسهم بروز المرأة العربية إلى العمل والدخول في الحياة العامّة ليس فقط في الرمي إلى الرياح الأربع بتاريخ الاستعباد الذكوري للمرأة، ومجاهرته بإنجاز نسوي حقيقي واستقلال مادي له في الدين الإسلامي مرجعية راسخة، بل أيضاً إلى مجاهرة جديدة، فيها من البراءة بقدر ما فيها من الحصافة والرؤيا الحداثية للحياة العامّة، ضدّ بقية أنواع الاستعباد التي يعانيها المجتمع. فالمرأة العربية، العاملة، والمربية، والأستاذة، والحقوقية، والنائبة، والكاتبة تدخل اليوم الحياة العامة بريئة، خالية الذاكرة، بحكم عزلها الماضي عن معترك الحياة، من قرون طويلة من التمرّس بمواصفات الرياء والاستخذاء لأصحاب المناصب القادرين على التحكم بمصير الفرد. لقد بدأ الشوق الإنساني نحو الاستقلال والإنجاز وتحقيق الذات يستحوذ على قلوب جزء كبير من النساء في الوطن العربي جميعه،وهو وضع لم يقتصر على النساء السافرات بل اشتركت فيه بقوة أعداد كبيرة من المحجّبات أيضاً اللواتي، رغم تمسكهن بالتقاليد التي تملي عليهن الحجاب وحياة في أغلبها انفصالية ومتحرّزة دون بعض الفعاليّات العامة، تخطين أعرافاً عتيقة أخرى حجّمت المرأة وسلبتها إنسانيتها وثقتها بمواهبها ومقدّراتها وحقوقها الطبيعية المشروعة.

ـ ٥ ـ

لعل أهم المعيقات دون استيعاب قضية الحقوق وجدانياً اثنان يجيء أولهما من خارج الثقافة العربية ويجيء ثانيهما من داخلها. **الأول:** هو المثال السيئ الذي قدّمته الدول الديمقراطية الغربية في موقفها من حقوق الإنسان خارج حدودها، أي في العالم الثالث، ولا سيما في الوطن العربي والإسلامي. والثاني هو سطوة الأعراف الموروثة على تصرف الفرد متذرعة بالدين.

الأول: لقد أعطت بعض الدول الغربية المثال الأسوأ لقدرة لا تضاهى على امتهان حقوق الإنسان خارج وطنها، والإنسان في الوطن العربي بشكل خاص. إن

التحيّز الرسمي السافر عند بعض الدول الغربية وعلى رأسها أمريكا وإنكلترا لأبشع أنواع العدوان والفتك المبرمج على أيدي إسرائيل «الديمقراطية» لكرامة الإنسان وحقوقه في الحياة والتملك والأمن في فلسطين وسواها من الدول العربية المجاورة لفلسطين، هو نقطة عار سيخجل منها حفدة هذه الدول في المستقبل، لا وضع يدوم، ولا بدّ من أن ينحسر إغراء إسرائيل وسحرها للغرب المبني من ناحية على علاقة توراتية يعمل باحثون غربيون كثيرون على إبراز هشاشتها، ومن ناحية ثانية على إغراء التحالف مع إسرائيل استراتيجياً ضد الوطن العربي، ومن ناحية ثالثة على اضطهاد الغرب لليهود عبر العصور وحاجة هذا الغرب إلى التكفير وتطهير الضمير. غير أن هذا التطهير قاد إلى دورة جديدة من الظلم والاضطهاد والقتل لشعب آخر. وسوف يقود إلى الحاجة إلى التكفير وتطهير الضمير في المستقبل، تماماً كما اندفع بعض الغربيين في العصر الحديث إلى الاعتذار لنا عن العدوان الصليبي، وتماماً كما يشعر به اليوم عدد وافر من الإنكليز إزاء الدور الفادح الذي لعبته بريطانيا في إقحام الصهيونيين علينا في أمن دارنا، في لحظة بريئة من تاريخنا الحديث، لحظة كانت مفعمة بالأمل والتفاؤل والنظر إلى مستقبل عربي وافر الكرامة موحّد الكلمة. كيف تُرى ينظر الإنسان الواعي في إنكلترا وفي دول الاستعمار الغربي الجديد إلى وعد بلفور وإلى تلك الخدعة الخبيثة في معاهدة سايكس ـ بيكو التي قادت الأمة العربية إلى كل هذا العذاب الطويل؟

إلى جانب هذا التحيّز الذي يرفض أن يرى حقيقة الوضع الذي فرضته الصهيونية على ضمير الغرب ويرفض أن يرى هشاشة الادّعاءات الصهيونية وتلفيقاتها التي تريد أن تبني عليها، عبثاً، دولة مستقرّة في إطار عالم استعدته وأهانت كرامته، نجد بعض الدول الغربية تمعن في نقض الشروط الأولى لحقوق الإنسان، وتتناسى أن من أهم هذه الحقوق حق الإنسان في الحياة والدواء والتعلم والمسكن والأمن، فهي تمنع كل هذا عن أطفال العراق، تجيعهم، تقطع عنهم الغذاء والدواء وتستمرّ في تشويه حياتهم وتقويض مستقبلهم، وقد مرّ أكثر من عشر سنوات على حرب الخليج! لقد كانت هذه المواقف كلها التي تتناقض مع أبسط حقوق الإنسان أمثلة غاية في السوء، خالية من أي إحساس بقيمة الإنسان أينما كان، وتفتقر افتقاراً مذهلاً إلى الرؤيا والحذق. فهي، إذ تبدي لامبالاة مذهلة بأجيال لم تولد بعد من أبناء الأمة العربية، بحياتهم ومستقبلهم، فإنها، في الوقت نفسه، تبدي لامبالاة أفدح بمستقبل العالم. ذلك لأنه لن يكون لهذا العالم من مستقبل آمن زاهر ما دام الظلم والعدوان والاغتصاب والقتل تجد لها نصيراً في الدول القوية التي تتحكم بمصير العالم اليوم وتعطي المثال على أن القوّة التكنولوجية وحدها هي التي يجب أن تهيمن على الكرة الأرضية. وكيف في جوٍّ متناقض مع نفسه ومع أهم مبادئه

يستطيع المبشّرون بالحق والديمقراطية أن ينفذوا إلى قلوب مجتمع عربي يشعر بالتأذي العميق من تلك الدول نفسها التي تعيّره بافتقاره إلى مثل لا تحافظ عليها هي، إلى دول تقول شيئاً وتفعل شيئاً آخر.

لا بدّ من أن يتغيّر العالم ويفطن، بتيقظٍ متزايد، إلى هذا الوضع الإشكالي ويثور عليه قبل أن يفلح في تهجينه نهائياً وقتل ضميره. إن العدوان الذي لحق ويلحق بالإنسان الحديث عن طريق التكنولوجيا المتطوّرة والهيمنة الاقتصادية لمراكز بعينها في العالم إنما يحدث الآن في عصر متفتح له ميراث طويل من الفكر النيّر والفلسفة والشعر الراقي والأدب والفن والعلم، ولا بدّ من أن تبرز مواريث الإنسان الفكرية والروحية والجمالية في كل مكان، من أمريكا نفسها إلى الصين، لتتصدّى لهذا الوضعِ المهجّن الذي يناقض نفسه وينقض فعله قوْله. سيبرز في العالم إنسانيون جدد ومفكّرون جدد بعضهم لم يولد بعد، يسعون إلى حل إشكاليات التناقض الكبير بين القول والفعل وبين المثل العليا وفلسفة الاستحواذ والتسلط التي أصبحت علامة عصرنا.

لباب القول إنه في جوٍّ كهذا الذي نعيش فيه تصبح الدعوة لتأصيل حقوق الإنسان والتخلص من التعسف الداخلي محاطة بالتناقض، لأن أبناء الشعوب التي لا تُراعى فيها، في كثير أو قليل، حقوق الإنسان المدنية لا تجد أمامها المثال الصادق الخالي من الزيف والتناقض لتحترمه وترى في النضال من أجله حلاً لإشكالات حياتها، ويصبح بديهياً أن من الصعوبة بمكان إدخال الاقتناع الداخلي إلى قلوب الناس، وتأكيد القول بأن تحقيق هذه الحقوق كما نص عليها إعلان حقوق الإنسان العالمي سنة ١٩٤٨ هي طريق الدخول إلى عالم الحداثة والانخراط في حركة العالم المتطوّر، إذ تبدو الحداثة لهم قشرة وغلافاً تضمر تحتها عدواناً لاإنسانياً وظلماً وقهراً وحرماناً للإنسان المستضعف في هذا العالم.

ولا شك في أن الجزء الأكبر من الوطن العربي لا يرى في أمريكا، وهي الداعية الأعلى صوتاً في العالم لحقوق الإنسان كما نص عليها الإعلان العالمي، إلا سياستها المجحفة بحقوق الوطن العربي[٢]. وفي معالجة الوضع الراهن في الوطن العربي في ما يتعلق بحقوق الإنسان لا بد من أن يشير الإنسان المسؤول إلى الخراب

(٢) لا بد هنا من التنويه بأن أمريكا ليست وجهاً واحداً وصوتاً واحداً وموقفاً واحداً، بل هي بلاد تسمح بالتباين والاختلاف بفضل الحرية الفردية المعطاة للمواطن، وفيها رجال ونساء يهمهم كثيراً أن يصلوا إلى معرفة الآخر والاطلاع على عذابه وتجاربه، ولو أن هذا الموقف الإنساني تضاءل بعد ضرب مركز التجارة العالمي والبنتاغون في أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١.

الذي نتج وينتج من مواقف الغرب المتحيّزة ضد العرب. لقد وقفت هذه حاجزاً منيعاً أمام الأفراد والجماعات العربية التي تناضل لتأصيل حقوق الإنسان (ولا سيما السياسية منها وتلك المتعلقة بحقوق المرأة) في وطن عربي أذهلته المقاييس المتناقضة. لا شك في أن الوضع إزاء عدوان العالم الخارجي واستخفافه المشهور بمقدّراتنا قد عطل، إلى حد كبير القدرة على الالتفات بقوّة واستبسال إلى مقاومة الوضع الداخلي، وأخّر كثيراً عمل المؤسسات التي أنشئت للدعوة إلى تطبيق حقوق الإنسان كاملة في الوطن العربي.

الثاني: إن عدداً من الأعراف الموروثة التي لا تبدو ملائمة لهذا العصر تأصلت اليوم متذرعة بالدين. ولكن أية دراسة لتاريخ الإسلام المبكّر تُظهر أن جل هذه التقاليد لا علاقة لها بالإسلام الصحيح أو بروحه. إن التذرّع بالدين ذو مناعة كبيرة، وان للتقاليد قدرة هائلة على الهيمنة على العقول. ليس من حل لهذا إلا بدخول الإسلام كدين مرن في مناخ الحداثة لأنه لا يشكو من القصور في مقدرته على استيعاب تطورات الإنسان وتحويلها إلى المسار الأفضل والأنسب. ليس في الكون متدين متمسك بشعائر الدين يجرؤ على القول إن الإسلام ليس ديناً قادراً على استيعاب تطورات الإنسان عبر العصور وتوجيهها لتظل على الطريق الأمين. نحن هنا نتحدث عن عصر حديث بعيد كل البعد عن القرن الأوّل الهجري، عن تلك البهجة المتفتحة على العالم والإنسان، الداعية إلى خير البشر وصلاحهم. الخطاب الديني الأول في الإسلام تحدّث عن دين هو خاتمة الأديان وهذا يضع مسؤولية قصوى على رجال الدين الذين يحبسونه دون التطوّر ويسدون عليه منافذ الانفتاح. والحق أن الإسلام في نهاية القرن التاسع عشر، أيام الأفغاني ومحمد عبده، كان أكثر مرونة وانفتاحاً على العصر منه في نهاية القرن العشرين.

ليس المقام هنا مقام تفسير آفاق اجتهاد الباحثين الذين أعطوا تفسيرات جديدة لمواقف الإسلام من المجتمع، أو للدفاع عن مضمونها، ولكنا نتحدّث عن حق الإنسان المؤمن، الملتزم بأصول الدين، في التعبير عن أفكاره، عن حق المجتهد أن يحاول ما حاوله رجال مثله قبل قرون.

إن أكبر نقص في حياتنا المعاصرة هو الافتقار إلى قدرة الإنسان على المشاركة فكرياً في تعبيره عن رغبته في تحديث الحياة العربية من جميع جوانبها. لم نعد نملك الوقت لننتظر دهوراً حتى نملك حريتنا على التفكير والتعبير. لم نعد قادرين، في ظل التسارع الذي نشاهده في العالم لتطوير الحياة الإنسانية، على أن نصبر دهوراً حتى نصل أخيراً إلى الوعي الوجداني واليقين المتغلغل في النفس بأن لنا حقوقاً مقدسة امتهنها الزمن قروناً طويلة، وتكالب عليها العدو الخارجي والعدو الداخلي

بشراسة مطمئنة، ولا بدّ من أن نستردّها. لقد ترسخت في عالمنا مثالب كثيرة وسلبيات نافعة وأعراف مزرية في التعامل والتواطؤ والاستسلام، وترسخ الظلم والظلامية والشك والعدوان الفردي والسلطوي، كما ترسخت التفرقة الإقليمية (وفيها الدمار الأكبر) والجهل السياسي المثير للشفقة، الذي قادنا إلى عذاب كبير. ولست أشك لحظة واحدة في أن أعظم فاجعة تحيق بنا، على فواجعنا الكثيرة، هي الخنق المستمر للفكر والخرق الفادح لحقوق الإنسان في الحياة العربية. من لا يملك حريته المشروعة، وقدرته على التعبير، ومن لا يرى حقوقه السياسية مصانة مكرّمة، لا يستطيع أن يقاوم العدوان الشرس، الطويل في التاريخ، المتطاول نحو المستقبل، على كياننا وثقافتنا وهويتنا وإنجازاتنا، ويدرك أخطاره المرعبة.

سلمى الخضراء الجيوسي

القســم الأول

مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام: المعطيات الأولى

الفصل الأول

مفاهيم الحقوق والعدل
في النصوص العربية ـ الإسلامية

محمد عابد الجابري(*)

مقدمة: ضرورة التدقيق في المفاهيم

لا شك أننا سنرتكب خطأ جسيماً إذا نحن تعاملنا مع النصوص الإسلامية ـ أو مع أية نصوص أخرى من تراث الحضارات السابقة للحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ـ بالفهم نفسه والرؤى نفسها التي نتعامل بها في خطابنا المعاصر الذي تحكمه، بهذه الدرجة أو تلك، روح هذه الحضارة وما يسود فيها من مفاهيم ورؤى. إن الدلالات التي نعطيها اليوم لكثير من الكلمات التي تحيل إلى حياة الإنسان، المادية والمعنوية، وبخاصةٍ جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، هي وليدة تطور هائل تم عبر عصور وأجيال. فإذا نحن احتفظنا في أذهاننا بهذه الدلالات عينها، في تعاملنا مع النصوص التراثية، فإننا سنكون قد ارتكبنا خطأ منهجياً، وبالتالي معرفياً وتاريخياً، وسيكون حالنا أشبه بمن يفهم من كلمة «صاروخ»، التي لا يتجاوز معناها في معاجمنا القديمة معنى «كثير الصراخ»، المعنى نفسه الذي تدل عليه اليوم. صحيح أن هناك معنى «الصراخ» في هذه الكلمة، أمس واليوم، ولكنّ فرقاً شاسعاً جداً بين ما تحيل إليه هذا اللفظة اليوم وما كانت تشير إليه قبل هذا القرن.

ينطبق هذا، تقريباً، على كثير من الكلمات والمصطلحات التي تعمر خطابنا

(*) كاتب ومفكر عربي من المغرب ورئيس تحرير مجلة فكر ونقد.

اليوم، مثل «حق»، «فرد»، «شخص»، «عدل»، وغيرها من المفاهيم التي سيدور الكلام حولها في هذا البحث. لذلك كان من الضروري البدء بالتدقيق في هذه المفاهيم والقيام بالمقاربات الضرورية التي ترسم حدوداً لعلاقات الاتصال والانفصال التي يجب إقامتها بين مدلول هذه المفاهيم في خطابنا المعاصر ومدلولها في نصوص تراثنا العربي الإسلامي.

لنأخذ كمثال على ذلك عبارة «حقوق الإنسان» التي تتردد اليوم كثيراً على ألسنتنا والتي تشكل موضوع بحثنا. إن أول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد هو غياب هذه العبارة في النصوص العربية الإسلامية التي ترجع إلى ما قبل منتصف القرن الماضي على أبعد تقدير، (قد كانت غائبة كذلك في النصوص الأوروبية قبل ذلك بنحو قرنين). إن العبارة القريبة منها، التي نصادفها في النصوص الإسلامية والفقهية منها خاصة، هي: «حقوق الله وحقوق العباد». والاختلاف بين العبارتين يعكس بصورة جلية الفرق بين «المفكَّر فيه» في القرون الوسطى و«المفكَّر فيه» في العصر الراهن. ذلك أن الأمر يتعلق في الحقيقة بنوعين مختلفين من العلاقة التي يتحدد بها «وضع» الإنسان (Statut de l'homme) في هذا العالم. لقد كان مدار الاهتمام في القرون الوسطى هو العلاقة بين الإنسان والله. أما في العصر الحديث والمعاصر فالاهتمام مركز أكثر على العلاقة بين الإنسان والجماعة البشرية التي يعيش فيها ومعها، والتي ينظر إليها من منظورين متباينين ولكن متكاملين: منظور اجتماعي، ومنظور سياسي. في **المنظور الأول** يتحدد وضع الإنسان من خلال الزوج «الفرد والمجتمع»، بينما يتحدد في **المنظور الثاني** من خلال الزوج «المواطن والدولة». ومن هنا كان مفهوم «حقوق الإنسان» في الخطاب المعاصر يحيل إلى حقوق الفرد إزاء المجتمع من جهة، وحقوقه إزاء الدولة من جهة أخرى. أما عبارة «حقوق الله وحقوق العباد» فهي تستدعي وضعاً آخر لا يتحدد لا بالمجتمع ولا بالدولة، وهما مصطلحان يختلف معناهما، كذلك، بين الأمس واليوم.

ومع ذلك، فإن غياب عبارة أو اختلاف نوع العلاقات التي تطرحها، بين عصر وآخر، لا يعني بالضرورة وجود فجوة لا تقبل التجسير، ولا أن ما لم يكن موضوعاً للتفكير فعلاً كان غير قابل للتفكير فيه دوماً. إن قضايا الإنسان، في جوهرها، هي هي في جميع العصور. والاختلاف يكون عادة على مستوى الشكل وطريقة التعبير. وبعبارة أخرى، إن ما يختلف في قضايا الإنسان الجوهرية من عصر لآخر هو درجة الوعي بها وليس جوهرها ذاته. ومهمتنا هنا في هذه المحاولة هي التعامل مع النصوص الإسلامية التي تهم موضوعنا بصورة تحتفظ لها بتاريخيتها من جهة، وترتفع بدرجة وعينا بمضامينها وآفاق التفكير التي تسمح به إلى مستوى مشاغلنا الراهنة، من جهة أخرى.

أولاً: الحق.. والواجب

يرتبط مفهوم «الحق» بمفهوم «الواجب»، في اللغة العربية، ارتباط تناوب وتلازم، ولا يتخصص معنى أي منهما إلا بحرف الجر. وهكذا فالفعل: «حق له» يفيد معنى «وجب له» تماماً مثلما أن «حق عليه» هو بمعنى «وجب عليه»، أو ثبت عليه. وأغلب ما ورد في القرآن من فعل «حق» جاء متعدياً بحرف «على» ليفيد ثبوت الشيء ولزومه ووجوبه. من ذلك مثلاً قوله تعالى **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمّرناها تدميراً﴾**[1] و**﴿ولقد أرسلنا من قبلك رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾**[2]. ويشرح الزمخشري هذه الآية بقوله: «حيث جعلهم (يعني المؤمنين) مستحقين على الله أن ينصرهم، مستوجبين عليه أن يُظهرهم ويظفرهم». ويورد في هذا المعنى حديثاً للنبي ﷺ جاء فيه: «ما من امرئ مسلم يرد عن عرض أخيه إلا كان حقاً على الله أن يرد عنه نار جهنم يوم القيامة». وفي حديث آخر أن الرسول سأل معاذاً: «يا معاذ هل تدري ما حق الله على عباده وما حق العباد على الله؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً». وواضح أن هذا النوع من التلازم والتناوب بين «الحق» و«الواجب» يفيد أن ما يجب على طرف هو حق للطرف المقابل: فما يجب على الله هو حق للإنسان وما يجب على الإنسان هو حق الله.

ثانياً: حقوق الله وحقوق الناس

يميز الفقهاء بين حقوق الله وحقوق الناس على الشكل التالي:

- **حقوق الله**: تشمل الإيمان والصلاة والصوم وسائر الفرائض والسنن التي لها مظهر تعبدي صرف، أو رافقها معنى المؤونة كزكاة الفطر وعقوبات الحدود كحد الزنا وحد السرقة والكفارات.

- **حقوق الناس**: مثل حق أولياء المقتول في القَوَد (أي قتل القاتل، الدية) وحق المجروح في القصاص (اليد باليد والسن بالسن...)، وحق الرجل الذي تعرض لما يمس عرضه كاللعن والشتم، وحق الزوجة على زوجها، وحق الزوج على زوجته، وحقوق الورثة. فهذه حقوق خاصة بأفراد معينين بينما «حقوق الله» تتميز

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ١٦.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٤٧.

بكونها «ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم»[٣].

ومعلوم أن حصر الفقهاء لـ «حقوق الناس» في هذه المجالات الجنائية وشبه الجنائية لا يعني أن حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي مقيدة بهذه المجالات. بل إن الفقهاء أنفسهم قد وسعوا النظر إلى الأحكام الشرعية جملة، انطلاقاً من أن مقاصدها وغرض الشرع من وضعها هو تأمين «مصالح العباد في الدنيا والآخرة». وقد صنفوا هذه المقاصد أو المصالح العامة ثلاثة أصناف: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. أما **الضروريات** فهي التي «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين». وهذه الضروريات حصرها الفقهاء في خمس: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسل، وحفظ المال. بمعنى أن الشريعة إنما وضعت لحفظ هذه الأمور الخمسة. وبعبارة أخرى: إن الشريعة الإسلامية تضمن للإنسان حق الحياة وحق التفكير وحق التدين وحق الإنجاب وحق التملك كحقوق ضرورية يتوقف عليها وجوده الطبيعي والاجتماعي، تضاف إليها حقوق أخرى شبه ضرورية هي: **الحاجيات**، و«معناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب» مثل الترخيص بالإفطار في رمضان للمسافر والمريض. تضاف إليها: **التحسينات**، و«معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك مكارم الأخلاق»[٤].

أما الفقيه العز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء، فيطرح مسألة حقوق الله وحقوق الناس وحقوق الحيوان طرحاً متميزاً. هو يصنف أعمال الإنسان، من حيث كونها جلباً للمصالح أو درءاً للمفاسد إلى أربعة أصناف: صنف يلبي به الإنسان «حقوق الخالق»، وصنف يقيم به حقوق نفسه عليه، وصنف يقيم الناس به حقوق بعضهم على بعض، وصنف يقيم به الإنسان حق الحيوان.

ـ **حقوق الخالق**: أما حقوق الخالق فهي ثلاثة أصناف: **الأول** خالص لله كالإيمان بالله وكتبه ورسله... إلخ. **والثاني** يتركب من حقوق الله وحقوق العباد

---

(٣) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (مصر: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ص ٦١.

(٤) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم عبد الله دراز؛ وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، ٤ ج (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، [١٩٧٥])، ج ٢، ص ٨ ـ ١١.

كالزكاة والصدقات والكفارات والأموال المندوبات، والضحايا (الاضحيات) والهدايا (الهدي في الحج) والوصايا والأوقاف «فهذه قُربة إلى الله من وجه، ونفع لعباده من وجه. والغرض الظاهر منها نفع عباده وإصلاحهم بما وجب من ذلك أو ندب إليه، فإنه قربة لباذليه ورفق لآخذيه». **والثالث**: ما يتركب من حقوق الله وحقوق رسوله وحقوق العباد، أو يشتمل على الحقوق الثلاثة: كالأذان والصلاة ففيهما حقوق الله كالتكبيرات، وفيهما حق الرسول بالشهادة له بالرسالة، وفيها حقوق العباد بالإشارة إلى دخول الوقت ودعاء الفاتحة في الصلاة بالهداية... الخ(٥).

ـ **حقوق نفس الإنسان وحقوق الناس بعضهم على بعض**: وأما حقوق نفس الإنسان عليه فكتقديمه نفسه بالكساء والمساكن والنفقات... الخ. وأما حقوق الناس بعضهم على بعض: فضابطها جلب كل مصلحة واجبة أو مندوبة، ودرء كل مفسدة محرمة أو مكروهة. وهذه الحقوق منقسمة إلى فرض عين وفرض كفاية وسنة عين وسنة كفاية، ومنها ما اختلف في وجوبه وندبه في كونه فرض كفاية أو فرض عين. والشريعة طافحة بذلك، ويدل على ذلك جميعاً قوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ [النحل: ٢] وهذا نهي عن التسبب إلى المفاسد وأمر بالتسبب إلى تحصيل المصالح، وقوله تعالى ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى**﴾ [النحل: ٩٠] وهذا أمر بالمصالح وأسبابها ونهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وهذا نهي عن المفاسد وأسبابها(٦).

ولحقوق المكلفين بعضهم على بعض أمثلة كثيرة، ويمكن إجمالها في الحق في التعامل بالأخلاق الحسنة، وتدخل كلها في «جلب المصالح ودرء المفاسد»، كما وردت في القرآن والسنة. يذكر ابن عبد السلام منها ما يلي:

منها التسليم عند القدوم، وتشميت العطس، وعيادة المرضى، والإعانة على البر والتقوى وعلى كل مباح. ومنها ما يجب على الإنسان من حقوق المعاملات. ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الأمر بالمعروف سعي في جلب مصالح المأمور به، والنهي عن المنكر سعي في درء مفاسد المنهى عنه.

ومنها أيضاً تحمّل الشهادة وأداؤها عند الحكّام. ومنها حكم الأئمة والحكام والولاة بإنصاف المظلومين من الظالمين، وتوفير الحقوق على المستحقين العاجزين، ومنع صرف الدعاء عن الله بأن ينصف الوالي المظلومين من الظالمين ولا يحوجهم أن

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٣.

يسألوا الله في ذلك، وكذلك أن يدفع حاجات الناس وضروراتهم بحيث لا يحوجهم أن يطلبوا ذلك من رب العالمين، وكان عمر بن الخطاب قد قال في خطبة له: «أيها الناس إن الله قد كلفني أن أصرف عنه الدعاء» (أي أن أرد إلى الناس حقوقهم حتى لا يحتاجون إلى الدعاء إلى الله برد تلك الحقوق)(٧).

ومن ذلك حفظ أموال الأيتام والمجانين والعاجزين والغائبين، والتقاط الأموال الضائعة والأطفال المهملين. ومنها اصطناع المعروف كله دقّه وجليله، وإنظار المعسرين وإبراء المقترين.

ومنها حقوق نكاح النساء على الأولياء (حق المرأة في الزواج فلا يمنعها وليها) وحقوق كل من الزوجين على صاحبه.

ومنها القَسْم بين المتنازعين. والرحمة والرأفة إلا في استيفاء العقوبات المشروعات.

ومنها الإحسان إلى الرقيق بأن لا يكلفه ما لا يطيق، وأن يطعمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس، وأن يكرم من يستحق الإكرام من العبيد والإماء، ولا يفرق بين الوالدة وولدها، ولا بين الأخت وأختها. وعلى الأرقاء القيام بحقوق ساداتهم التي حث الشرع عليها وندب إليها.

ومنها ستر الفضائح والكف عن إظهار القبائح. والكف عن الشتم والظلم. ومنها كسوة العراة وفك العناة (الذين يعانون من الأسر عند العدو)، والقرض والضمان والحجر بالإفلاس على المرضى فيما زاد على الثلث، وإعانة القضاة والولاة وأئمة المسلمين على ما تولوه من القيام بتحصيل الرشاد ودفع الفساد وحفظ البلاد وتجنيد الأجناد ومنع المفسدين والمعاندين.

ومنها نصح المستنصحين بل نصح جميع المسلمين، وبر الوالدين وإسعاف القاصدين، والإنفاق على الأقارب كالآباء والأمهات والبنين والبنات والأجداد والجدات إذا كانوا عاجزين، وحضانة الأطفال وتربيتهم وتأديبهم وتعليمهم حسن الكلام، والصلاة والصيام إذا صلحوا لذلك، والسعي في مصالحهم العاجلة والآجلة، والمبالغة في حفظ أموالهم ودفع الأذى عنهم وجلب الأصلح فالأصلح لهم، ودرء الأفسد فالأفسد عنهم. وإذا وجب هذا في حق الأصاغر والأطفال فما الظن بما يلزم القيام به من مصالح المسلمين.

ومنها حسن الصحبة وكرم العشرة وكف الأذى وبذل الندى وإكرام الضِّيفان

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

والإحسان على الجيران وصلة الأرحام وإطعام الطعام وإفشاء السلام، والعدل في الأقوال والأفعال، والإحسان والإجمال (فعل الجميل).

ومنها الوفاء بالعقود والعهود وإنجاز الوعود وإكرام الوفود، ومنها الإصلاح بين الناس إذا اقتتلوا واختلفوا وامتنعوا من الحقوق الواجبة، أو بغوا على الأيمة أو اجترموا على الأيمة.

ومنها إرشاد الحيارى وتزويج الأيامى (من زوج لها) ورد الأصدقاء وإكرام الأرقاء والبشاشة عند اللقاء.

ومنها أن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم، ويبلغ من ذلك أن يصل من قطعه ويعطي من حرمه ويعفو عمن ظلمه ويحسن إلى من أساء إليه، وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه وأن لا يبيع على بيعه، ولا يسوم على سومه، ولا يشتري على شرائه ولا يخطب (للزواج) على خِطبته، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه، ولا يظلمه ولا يشتمه ولا يبرمه ولا يخجله ولا يرحله ولا يجهله ولا يحقره ولا يخفره.

ومنها أن يسامح بحقه وأن يعفو عما يستحقه على الناس من قصاص أو حد أو تعزير، وأن يغض بصره عن العورات ويجيب الدعوات ويقيل العثرات ويغفر الزلات ويسد الخلال، وأن يتصدق على الناس بماله وجاهه وجميع ما يقدر عليه من المعروف والمبرات.

ومنها ألا يحاسدهم ولا يقاطعهم ولا يدابرهم ولا يتكبر عليهم ولا يسيء إليهم، وأن يترك اغتيابهم وهمزهم ولمزهم والطعن في أعراضهم والقدح في أنسابهم، وأن لا يتلقى الركبان ولا يحتكر احتكاراً يزيد في الأثمان، وأن لا ينجش ولا يبخس ولا ينقص (تصرفات غير محمودة في البيع والشراء).

ومن أمثلة حقوق بعض المكلفين على بعض أن يُنظر المعسر (يمهله على دين عليه)، ويتجاوز على الموسر، ويوسع على المقتر، ولا يماطل بالحقوق، وأن يجانب العقوق، ولا يخاتل ولا يماحل ولا يجاحد بالباطل ولا يقطع كلام قائل.

ومنها أن لا يؤخر الزكاة إذا وجبت ولا الديون إذا حلت ولا الأحكام إذا أمكنت ولا الشهادات إذا تعينت ولا الفتيا إذا تبينت، وأن لا يؤخر حقوق الناس إلا بعذر شرعي وطبعي. مثال ذلك أن يؤخر الزكاة لحضور جارٍ أو قريب أو لمن هو أشد ضرورة من الحاضرين[٨]...

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٦.

ـ **حقوق البهائم على الإنسان:** كان ذلك من حقوق الناس بعضهم على بعض، أما «حقوق البهائم على الإنسان»، فمنها أن ينفق عليها، نفقة مثلها، ولو زَمِنت (أصابها عجز) أو مرضت بحيث لا ينتفع بها، وأن لا يحمّلها ما لا تطيق، ولا يجمع بينها وبين ما يؤذيها من جنسها أو من غير جنسها بكسر أو نطح أو جرح، وأن يحسن ذبحها إذا ذبحها، ولا يمزق جلدها ولا يكسر عظمها حتى تبرد وتزول حياتها، وأن لا يذبح أولادها بمرأى منها وأن يفردها، ويحسن مباركها وأعطانها (إراحتها بعد الشرب حتى تعود وتشرب)، وأن يجمع بين ذكورها وإناثها في إبان إتيانها (وقت التناسل)، وأن لا يخذف صيدها (يرميه بالمقلاع)، ولا يرميه بما يكسر عظمه أو يرديه بما لا يحلل لحمه[٩].

ومن حقوق البهائم «الإحسان الشرعي» إليها: «وذلك بالقيام بعلفها أو رعيها بقدر ما تحتاج إليه، والرفق في تحميلها ومسيرها فلا يكلفها من ذلك ما لا تقدر عليه، وبأن لا يحلب من ألبانها إلا ما فضل عن أولادها، وأن يهنأ جربها (يطلى بالقطران من أصابه الجرب) ويداوى مرضاها، وإذا ذبحها فليحسن ذبحها بأن يحدّ شفرته ويسرع جرّته مع إضجاعها برفق، وأن لا يتعرض لها بعد ذبحها حتى تبرد. وإن كان بعضها يؤذي بعضاً بنطح أو غيره فليفرق بينها وبين ما يؤذيها. ف «كل كبد رطبة أجر»، ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره**﴾[١٠]. وإن رأى من حمَّل الدابة أكثر مما تطيق فليأمره بالتخفيف عنها وإن أبى فليطرحه بيده، ف «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده فإن لم يقدر فبلسانه فإن لم يقدر فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». وقال ﷺ إذا سافرتم في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض، وإذا سافرتم في السنة (القحط) فبادروا بها نِقيَها «(مخ العظم. المعنى: إذا سافرتم في وقت الخصب فلا تسرعوا بها واتركوها تأكل، وإذا سافرتم في القحط فأسرعوا حتى لا تضعف وتهزل). وقد «غفر (الله) بسقي كلب» (البخاري). وهكذا فمباشرة الإحسان إلى الدواب لطف وإحسان وبر وتواضع وتبذّل في دقّ الإحسان وجلّه[١١]. وفي الحديث: «أفضل دينار ينفقه الرجل: دينار ينفقه الرجل على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله ودينار ينفقه على أصحابه في سبيل الله (مسلم)[١٢]. وأيضاً: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، لا هي أطعمتها ولا هي أرسلتها تأكل

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٠) القرآن الكريم، «سورة الزلزلة،» الآية ٧.

(١١) الشاطبي، المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

من خشاش الأرض، حتى ماتت هزلاً». (البخاري ومسلم)[13]. ورأى الرسول حماراً قد وسم في وجهه فقال: «لعن الله الذي وسمه» (مسلم). ونهى (ﷺ) عن صبر البهائم» (البخاري: صبر البهائم» هو أن تربط وترمى بالسهام، وهو حرام لما فيه من تعذيبها وإفساد ماليتها). وفي الحديث: «قرصت نملة نبياً من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت فأوحى الله إليه: أفي أن قرصتك نملة أهلكت أمة من الأمم تسبّح الله» (البخاري)[14].

- **الرازي وحقوق الحيوان:** ومن الذي تعرضوا في تراثنا لحقوق البهائم أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور[15]، وحديثه عنها ليس من منظور فقهي بل من منظور فلسفي خاص كان يتبناه في موضوع «خلاص النفس»، وهو منظور لا تخفى أصوله الأفلاطونية الغنوصية. وقد ورد ذلك في سياق استنكار ما يتلذذ به بعض الكبراء «من الصيد للحيوان، ويفرط الناس فيه من الكد للبهائم في استعمالها، فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب عقلي عدلي لا يتعدى ولا يجار عليه». أما تشغيل البهائم لفائدة الإنسان فيجب أن يكون تشغيلاً ملائماً «لا عنف فيه إلا في المواضع التي تدعو الضرورة إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك، كحث الفرس عند طلب النجدة من العدوّ».

أما الحيوانات المفترسة والمؤذية مثل الحيات والحشرات فيجوز إبادتها. ذلك أن هذا النوع من الحيوان إن لم نقتله قتل هو حيوانات كثيرة. وأيضاً لأنه «ليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات، إلا من جثة الإنسان فقط»، وذلك بالتعلم ودراسة الفلسفة. «وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص هذه النفوس من جثثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص. فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهان معاً وجب إبادتها ما أمكن، لأن في ذلك تقليلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسه في جثث أصلح» (تناسخ الأرواح؟). وأما الحيات والعقارب وما أشبه «فاجتمع لها أنها مؤذية للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة (...) فجاز لذلك إهلاكها وإبادتها. وأما الحيوانات المعمولة (= التي يستعملها الإنسان) والعائشة بالعشب فلا يجب إبادتها وإهلاكها، بل الرفق بالمعمولة (...) والاستقلال (= التقليل) من الاغتذاء بها ما أمكن، و(التقليل) من إنسالها لئلا تكثر كثرة تخرج إلى إكثار ذبحها، لكن يكون ذلك بقصد وحسب الحاجة. ولولا أنه لا

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

(١٥) المصدر نفسه، الفصل ١١.

مطمح في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة». فذبح الحيوان تخليص لنفسه من سجن وبدن ذلك الحيوان. وليس هناك من وسيلة أخرى إلا بالنسبة للإنسان الذي يمكنه تخليص نفسه من الانغمار في البدن بالعلم والمعرفة. فبالعلم والمعرفة تستقل نفس الإنسان عن بدنه ويصير هو (نفسه، عقله) المسيّر للبدن المتحكّم فيه وليس العكس.

تلك نماذج من التفكير في حقوق الإنسان والحيوان كما مارسه مفكرونا في القرون الوسطى. ولا مراء في أن كثيراً من الاعتبارات التي شغلتهم لم تعد اليوم قائمة، وأن اعتبارات جديدة تشغلنا اليوم لم تكن حاضرة في فكرهم. غير أن تدريس مثل هذه النصوص في مادة «حقوق الإنسان» أو في المواد التي يجب أن تنفتح عليها سيكون ـ فيما نعتقد ـ من بين الآليات البيداغوجية التي قد تساعد على إضفاء بعض الحيوية على هذه المادة.

ثالثاً: «الحق» على المستوى البشري يؤسسه «العدل الواجب» على المستوى الإلهي

ذلك هو مسلك الفقهاء في النظر إلى حقوق الناس. أما المتكلمون، والمعتزلة منهم بخاصة، فقد بنوا تفكيرهم في الموضوع على مبدأهم المشهور في «الصلاح والأصلح». فالله في نظرهم لا يفعل «القبيح» وفاقاً مع مبدأهم في «العدل الإلهي»: فـ «العدل»، في نظر القاضي عبد الجبار، «إذا وصف به الفعل فالمراد به: كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره»، فإعطاء المحتاج عدل وإلحاق الضرر بالمذنب، بسجنه أو تغريمه، عدل كذلك. ومن هنا كانت حقيقة العدل بهذا المعنى هي: «توفير حق واستيفاء الحق منه». أما إذا وصف به الواحد من الناس فالمقصود أن أفعاله حسنة. فالرجل العدل هو الذي يتجنب الكبائر ويجتهد في الإقلال من الصغائر. ومن هنا مفهوم «التعديل والتجريح» في نقد الرواية في الحديث. أما عندما يوصف به الله فإنه يعني شيئاً آخر عند المعتزلة. يقول القاضي عبد الجبار: «ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة».

ويحتج القاضي عبد الجبار لذلك بحجج تقربنا إلى نظرية سقراط التي تربط الفضيلة بالعلم، فيقول: «إنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه». والدليل على ذلك «هو أنا نعلم في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح، مستغنياً عنه، عالماً باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة». فلو أن «أحدنا خُيِّر بين الصدق والكذب

وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً، وإن صدقت اعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب، مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. وما ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغنائه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة». ويورد القاضي عبد الجبار أدلة سمعية لتأييد نظرية المعتزلة تلك، فيقول: «إن الله تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت: ٤٦] وقال: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾[النساء: ٤٠] وقال: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾ [الكهف: ٤٩]»[١٦].

يترتب عن ذلك أن القبيح، أو الشر، ليس من الله بل من الناس. ومن هنا المسؤولية: مسؤولية الإنسان عن أفعاله. والمسؤولية كما أنها أساس الحق والواجب، وبالتالي أساس العدل، فهي أيضاً تستدعي حرية الإرادة. وإذن فالقول بأنه «يجب على الله فعل الصلاح - أو الأصلح»، بحسب عبارة المعتزلة، معناه تمكين الإنسان من حق العدل وحق الحرية وإقرار وجوب المسؤولية.

أما ما يحدث من شرور في هذا العالم، كالألم والإماتة والكوارث... إلخ. فليس مصدره الإنسان، وإنما يحدث لعلة، «وتلك العلة مفقودة في حقنا، وهي من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللطف ويضمن الله تعالى في مقابلها من الأعواض ما يوفي عليها، حتى لو خيِّر أحدنا بين الألم، مع تلك الأعواض، والصحة لاختار الألم ليصل إلى تلك الأعواض»[١٧]. وتلك هي نظرية المعتزلة في «العوض» أو الحق في التعويض: يعوض الله للإنسان في الآخرة ما يلحق به من أضرار لا يمكن أن تنسب لأمثاله من الناس لأنها لا تتعلق بإرادتهم وتتجاوز قدرتهم واستطاعتهم كالكوارث الطبيعية...

نخلص من ذلك إلى النتيجة التالية وهي أن «حقوق الإنسان» في نصوص المعتزلة متضمَّنة في عبارتهم الشهيرة: «يجب على الله فعل الصلاح»، وبعضهم يقول: «الأصلح». وبعبارة أخرى إن ما يؤسس «الحق» على المستوى البشري هو «العدل الواجب» على المستوى الإلهي.

---

(١٦) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٣٠١ - ٣٠٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

رابعاً: حق الراعي وحق الرعية، العدل والطاعة

١ ـ العدل بين «الأمر» . . . والنصيحة

وإلى جانب الفقهاء والمتكلمين، الذين اهتموا بـ «الحق» و«العدل» في إطار العلاقة بين الله والإنسان، هناك المؤلفون في «الآداب السلطانية» ونصائح الملوك (أو مرايا الأمراء بحسب الإصطلاح الأوروبي)، ـ وكثير منهم كانوا فقهاء أو متكلمين ـ وقد اهتموا بصورة خاصة بـ «الحقوق» على المستوى السياسي، مستوى علاقة الحاكم بالمحكوم. وقد بنوا هذه العلاقة على «العدل» و«الطاعة»، بوصفهما «حقين» متلازمين يستدعي الواحد منهما الآخر: حق الأمير في طاعة الرعية له، وحق الرعية في عدل الأمير: إن على الراعي أن يعدل في مقابل أن تطيع الرعية. ويجد هؤلاء المؤلفون مادتهم في ما ينسب إلى ملوك الفرس وفلاسفة اليونان وعلماء الإسلام من نصوص وأقوال، هذا فضلاً عما ورد في القرآن والحديث.

والملاحظ أن جميع ما يروى عن العدل في هذه المؤلفات «السياسية»، سواء منه ما ينسب إلى النبي أو إلى الصحابة أو إلى حكماء الأمم الأخرى، هو أقل قوة مما ورد في القرآن. ذلك أن الحث على العدل قد ورد في تلك المرويات في إطار النصيحة لا في إطار التشريع. أما في القرآن فقد جاء الأمر بالعدل عاماً ومطلقاً في آيات كثيرة مثل قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**(١٨)، وقوله تعالى: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾**. ويلح القرآن على تجنب التمييز بين الناس، بين الفقير والغني والقريب والبعيد، ويأمر بالعدل بينهم، من ذلك قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾**(١٩) وأيضاً: **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**(٢٠)، فالعدل مطلوب حتى مع الخصوم (= شنآن قوم).

هناك أحاديث كثيرة تروى عن النبي في الإشادة بالعدل والحث على التزامه. من ذلك ما يروى عنه ﷺ من أنه قال: «إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة

---

(١٨) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

وأدناهم منه مجلساً إمام عادل وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلساً إمام جائر» (الترمذي). وأيضاً: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» (الترمذي) وأيضاً: «إن المقسطين عند الله تعالى على منابر من نور على يمين الرحمن الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم» (النسائي ومسلم). والقسط والقسطاس بمعنى واحد وهو العدل وأصله من اللفظ اللاتيني(Justitas). ففي البخاري: «قال مجاهد القسطاس: العدل بالرومية. ويقال القسط مصدر المقسط وهو العادل، وأما القاسط فهو الجائر».

هذا في القرآن والحديث، أما المؤلفون في الآداب السلطانية فخطابهم في «العدل» أقل قوة كما قلنا. إنه خطاب «النصيحة»، وفي الغالب لا يتعداها، وإن كانوا يجمعون على جعل العدل ركناً من أركان الملك، بل ركنه الرئيسي. وقد حاول ابن الأزرق جمع أهم ما يورده هؤلاء من أقوال تنسب إلى حكماء الفرس وغيرهم مع إضفاء شيء من النظام عليها، فكتب قائلاً: «الركن السادس [من أركان الملك] إقامة العدل، وهو أساس ما تقدم من أركان وقاعدة مبناها. وقد سبق أنه لا عمارة إلا بالعدل. قالوا: فصار العدل أساس الجميع. والشكل الدوري الذي وضعه أرسطو وأعظم القول فيه شاهد على ذلك، وهو قوله: العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكتنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان سياجه الدولة... وهكذا متصل بعضه ببعض ومرتبط به»[٢١].

ويضيف ابن الأزرق قائلاً: «إذا تقرر هذا فتلخيص النظر في هذا الركن مسلكان: المسلك الأول في العدل وفيه مسألتان: المسألة الأولى في فوائده الدينية»، وهنا يورد الأحاديث التي تمدح العدل وتبين مقام صاحبه يوم القيامة، وهي في الجملة من جنس الأحاديث التي سبق أن أوردنا. أما المسألة الثانية فتخص مصالحه الدنيوية ويذكر منها: «ظهور رجحان العقل به. قيل لبعضهم: من أرجح الملوك عقلاً وأكملهم أدباً وفضلاً؟ قال: من صحب أيامه العدل، وتحرز جهده من الجور، ولقي الناس بالمجاملة، وعاملهم بالمسالمة، ولم يفارق السياسة مع لين في الحكم وصلابة في الحق، فلا يأمن الجريء بطشه ولا يخاف البريء سطوته». ومن المصالح

---

(٢١) وردت هذه «الدائرة» في كتاب السياسة في تدبير الرياسة ويعرف بسر الأسرار المنحول على أرسطو. انظر: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤)، ص ١٢٧.

الدنيوية التي تتحقق بالعدل يذكر ابن الأزرق: «كمال النعمة الطائلة به. قالوا: إذا رأيت الحكام يتنافسون في العدالة ويتجنبون الفسوق والجهلة، فتلك نعمة طائلة، وإذا رأيت الجور فاشياً والعدل مطَّرحاً منكراً فتلك نعمة زائلة». ومنها «دوام الملك به، ففي بعض الحكم: أحق الناس بدوام الملك وباتصال الولاية أقسطهم بالعدل في الرعية وأخفهم عنها كَلاً ومؤونة. ومن أمثالهم: من جعل العدل عدة طالت به المدة». ومنها أيضاً: «ملك سرائر الرعية به، فعن أفلاطون: من قام من الملوك بالعدل والحق ملك سرائر رعاياه، ومن قام فيهم بالجور والقهر لم يملك إلا الأجساد ولم ير إلا المتصنع، والقلوب عليه مختلفة، فإن السرائر تطلب من يملكها بالإحسان». ومنها أخيراً أن العدل يقوم في الأرض مقام المطر الوابل، بل هو أنفع. فمن كلامهم، سلطان عادل خير من مطر وابل. وقالوا: عدل السلطان خير من خصب الزمان. وفي بعض الحكم: ما أمحلت أرض سال عدل السلطان فيها، ولا مُحيت بقعة فاء ظله عليها».

بعد هذا ينتقل ابن الأزرق إلى «المسلك الثاني» في الكلام على العدل، وهو الحديث عن مساوئ ضده، الجور، وبيان أخطاره بذكر ما ورد في ذمه والتحذير منه من أحاديث تروى عن النبي وأقوال تنسب إلى الحكماء على غرار ما فعل في امتداحه[٢٢].

أما المؤلفون في «الأخلاق» فقد سلكوا مسلكاً آخر في تناول مسألة العدل، فجمعوا بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو (وفي الغالب آرائهما الحقيقية ـ لا المنحولة عليهما كما هو الشأن في الأدبيات السلطانية التي عرضنا نموذجاً منها). من أشهر المؤلفين في الأخلاق مسكويه. وأشهر كتبه فيها كتابه **تهذيب الأخلاق** الذي اعتمد فيه اعتماداً يكاد يكون كلياً على كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** لأرسطو، فلا داعي للوقوف عنده.

لنقف، إذن، عند الراغب الأصفهاني، وهو من كبار علماء اللغة والدين، وقد حاول الجمع بين الموروث اليوناني والتراث الإسلامي. وهكذا نقرأ في الفصل الخامس من كتابه **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، وهو الفصل الذي جعل عنوانه: «في العدالة والظلم والمحبة والبغض»، الفقرات التالية. يقول: «العدالة لفظ يقتضي المساواة ولا يستعمل إلا باعتبار الإضافة وهي في التعارف. إذا اعتبرت بالقوة: هيئة

(٢٢) أبو عبد الله بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥، ٢ ج (بغداد: وزارة الإعلام؛ دار الحرية للطباعة، ١٩٧٧)، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٢.

في الإنسان يطلب بها المساواة. وإذا اعتبرت بالفعل: فهي القسط القائم على الاستواء. وإذا وصف الله تعالى بالعدل فليس يراد به الهيئة وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام. والإنسان في تحري فعل العدالة يكون تام الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة متنزهة لتعاطيه، وقد يقع فعل العدالة من الإنسان ولا يكون ممدوحاً به نحو أن يقسط مراءاة، أو توصلاً إلى نفع دنيوي أو خوف عقوبة السلطان».

وبعد أن يشير إلى أن العدالة «هي ميزان الله المبرّأ من كل زلة وبها يستتب أمر العالم»، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾[٢٣] وقوله: ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان﴾[٢٤]، مفسراً «الميزان» هنا بـ «العدالة»[٢٥]، مستنداً إلى حديث يروى عن النبي ﷺ جاء فيه: «بالعدل قامت السماء والأرض»، وبعد أن يعرض باختصار لـ «فضل» العدل، ينتقل إلى الحديث عن «أنواع العدالة» فيجعل العدل صنفين: «عدل مطلق يقتضي العقل حسنه، ولا يكون منسوخاً في شيء من الأزمنة ولا يوصف بالجور في حال، وذلك [مثل] جذب الإحسان إلى من أحسن إليك، وكف الأذية عمن كف أذاه عنك. وعدل مقيد يعرف كونه عدلاً بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأزمنة، وذلك [مثل] مقابلة السوء بمثله، كأحوال القصاص وأرش الجنايات وأخذ مال المرتد. وهذا النحو يصح أن يوصف على المجاز في بعض الأحوال بالجور، ولذلك قال عز وجل: ﴿وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها﴾[٢٦] فسمّى جزاء السيئة سيئة من حيث إنه لو لم يكن معتبراً بالسيئة المتقدمة كانت هي سيئة... وبالنظر إلى النوع الأول والاعتبار به قال بعض المتكلمين: يعرف العدل والجور بالعقل قبل الشرع. وبالنظر إلى الأول (والصحيح: الثاني) والاعتبار به قال بعضهم: لا يعرف إلا بالشرع، وبالجملة إن الشرع مجمع العدالة وبه تعرف حقائقها، ولو توهمناه مرتفعاً لكان يؤدي إلى أن لا تكون عدالة على الحقيقة في شيء من جزئيات الأفعال، ولا يكون في كثير من كلياتها. والعدالة المحمودة هي التي تتحرى لا رياء ولا سمعة ولا رغبة ولا رهبة، وإنما تكون عن تحر للحق عن سجية».

ثم يضيف: «والذي يجب أن يستعمل الإنسان معه العدالة خمسة: الأول بينه

(٢٣) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ١٧.
(٢٤) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية ٧.
(٢٥) قارن فكرة العدالة (Dikè) عند الفيلسوف اليوناني أناكسيمندر التي جعل منها معياراً أسمى يخضع له الكون: يعطيه النظام وينقذه من الفوضى.
(٢٦) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٤٠.

وبين رب العزة بمعرفة أحكامه. والثاني مع قوى نفسه وهو أن يجعل هواه مستسلماً لعقله، فقد قيل أعدل الناس من أنصف عقله من هواه. والثالث بينه وبين أسلافه الماضين، في إنفاذ وصاياهم والدعاء لهم. والرابع: بينه وبين معُامِله، من أداء الحقوق والإنصاف في المعاملات من المبايعات والمقاربات والكرامات. والخامس بث النصيحة بين الناس على سبيل الحكم، وذلك إلى الولاة وخلفائهم».

ويتحدث الأصفهاني عن الظلم فيعرِّفه بأنه هو: «الانحراف عن العدالة، ولذلك حُدَّ بأنه: وضع الشيء في غير موضعه المخصوص. وقد تقدم أن العدالة تجري مجرى النقطة من الدائرة (= مركزها) فتجاوزها من جهة الإفراط: العدوان والطغيان، وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿قد ضلوا ضلالاً بعيداً﴾[٢٧]. والانحراف عنها في بعض جوانبها جور. والظلم أعم الأسماء، ولما كان الظلم ترك الحق الجاري مجرى النقطة من الدائرة صار العدل عنها إما بعيداً وإما قريباً: فمن كان عنه أبعد كان رجوعه إليه أصعب [...].

وأما المستعمل معهم الظلم فخمسة: وهم الذين يجب أن تستعمل العدالة معهم وقد تقدم ذكرهم. الأول رب العزة سبحانه. الثاني قوى النفس. الثالث أسلاف الرجل. الرابع معاملوه من الأحياء. الخامس الناس إذا تولى إنسان الحكم بين بعضهم بعضاً. وقال بعض العلماء: شر الناس من جار على نفسه، ثم من جار على ذويه، ثم من جار على كافة الناس. وأفضلهم من عدل مع كافة الناس، ثم مع عشيرته، ثم مع نفسه. وهذا قولٌ أُورد بنَظر عامي. فإن الظالم لا يكون ظالماً لغيره حتى يكون ظالماً لنفسه. فإنه أول ما يهم بالظلم فقد ظلم نفسه، فإذن الظالم أبداً مبتدئ بنفسه بالظلم، والعادل في الناس إذا همّ بالعدل وتحراه فقد عدل مع نفسه قبل أن يعدل مع غيره[٢٨].

٢ ـ الطاعة... الواجبة

وإلى جانب هذا الحشد من النصوص التي تمتدح العدل وتحث عليه بوصفه يمثل جوهر حق الرعية على الراعي هناك كمّ مماثل من النصوص التي تحث على الطاعة بوصفها تمثل حق الراعي على الرعية. والملاحظة التي تفرض نفسها في هذا الصدد هي أنه بينما تتكرر في القرآن ـ كما رأينا ـ الدعوة إلى إقامة العدل سواء على

---

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٦٧.

(٢٨) أبو القاسم الحسين بن محمد الفضل الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ص ٢٤١ ـ ٢٤٨.

مستوى العلاقات بين الأشخاص أو على مستوى الحكم، فإننا لا نجده يهتم بمسألة الطاعة إلا بالنسبة لطاعة الله وطاعة الرسول وما في معنى ذلك. هذا باستثناء تلك الآية الشهيرة بين الناس والتي تضيف إلى طاعة الله والرسول طاعة «أولي الأمر». وسنرى مدى اختلاف المفسرين والفقهاء حول مفهوم «أولي الأمر». هذا بينما نجد أنفسنا أمام كثرة كاثرة من الأحاديث التي تحث على طاعة الحكام والتي ينخرط كثير منها انخراطاً مباشراً في الصراعات السياسية التي عرفها القرن الأول من تاريخ الإسلام.

هناك ملاحظة أخرى جديرة كذلك بالتسجيل هنا، وهي أنه بينما نجد في هذه النصوص أقوالاً في الحث على طاعة الحكام منسوبة إلى ملوك الفرس وحكمائها فإننا لا نكاد نعثر فيها على أقوال مماثلة منسوبة إلى اليونان، وذلك على العكس تماماً من مسألة العدل التي كانت المرجعية الرئيسية فيها هي كلام أرسطو وأفلاطون. وهذه ملاحظة قد تجد تفسيرها في ما كان يشغل الناس في كل من بلاد فارس وبلاد اليونان. فالحاجة إلى الطاعة والعدل معاً كان لها ما يبررها في نظام الحكم الفارسي الإمبراطوري. والحق أن فكرة ربط «الطاعة» بوصفها تمثل «حق الراعي على الرعية» بـ «العدل» بوصفه يمثل «حق الرعية على الراعي» هي فكرة فارسية الأصل، وغالباً ما تربط بكسرى أنو شروان (= الملك العادل). أما في بلاد اليونان فلم تكن الحاجة إلى الطاعة قائمة بالدرجة والشكل نفسيهما. لقد كانت «المدينة» اليونانية ـ المدينة/الدولة ـ في حاجة إلى «العدل» ـ وهو يعني عندهم التوازن بين الطبقات وإنزال الناس منازلهم (على غرار ما عليه الحال في نظام الكون). أما الطاعة، «طاعة الرعية للراعي» فلم يكن لها مكان في أفق تفكيرهم السياسي لأن الحاكم لم يكن يحتلّ منزلة الراعي ـ الأمير أو الإمبراطور ـ بل كان ينتخب انتخاباً من طرف من كان يحق لهم ذلك والذين كانوا يعتبرون «مواطنين»، لا «رعايا». كان نظام الحكم الفارسي «راعياً ورعية»، أما نظام الحكم اليوناني فقد كان «مواطنين وعبيداً». كان الأول في حاجة إلى ما يضمن طاعة الرعية للراعي، أما الثاني فقد كان بحاجة إلى ما يضمن استمرار انتظام أمر المواطنين (وعبودية العبيد الذين كانوا يعتبرون آلات).

بعد تسجيل هذه الملاحظات نعود إلى النصوص لنبدأ بتلك الآية الوحيدة التي وردت فيها إشارة إلى طاعة «أولي الأمر». يقول تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾**[٢٩] يقول الزمخشري

---

(٢٩) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

في تفسير هذه الآية: «والمراد بـ ﴿أولي الأمر منكم﴾ أمراء الحق، لأن أمراء الجور، الله ورسوله بريئان منهم، فلا يُعْطَفُونَ على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يُجمعُ بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق، والأمر بهما والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان. وكان الخلفاء يقولون: أطيعوني ما عدلت فيكم، فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم. وعن أبي حازم أن مسلمة بن عبد الملك قال له: ألستم أُمرتم بطاعتنا [يعني طاعة الأمويين] في قوله: ﴿وأولي الأمر منكم﴾، قال: أليس قد نُزِعَت عنكم إذ خالفتم الحق بقوله: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾. ويضيف الزمخشري قائلاً: «وقيل هم [= أولو الأمر] أمراء السرايا. وعن النبي ﷺ «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع أميري فقد أطاعني ومن يعص أميري فقد عصاني». وقيل: هم العلماء الدينيون الذين يعلمون الناس الدين ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر - ومعنى ﴿فإن تنازعتم في شيء﴾ فإن اختلفتم أنتم وأولو الأمر منكم في شيء من أمور الدين فردّوه إلى الله ورسوله: أي ارجعوا فيه إلى الكتاب والسنة». ثم يعلق الزمخشري قائلاً: «وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جنح الله بطاعة أولي الأمر بما لا يبقى معه شك، وهو أنه أمرهم أولاً بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم وأمرهم آخراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة في ما أشكل. وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئاً إلى كتاب ولا سنة، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحق أسمائهم: اللصوص المتغلبة»(٣٠).

وهكذا يميل معظم المفسرين والفقهاء إلى تفسير معنى «أولي الأمر» في الآية المذكورة بالأمراء والحكام ويضيفون إليهم العلماء. غير أن أقدم الروايات تجعلهم أمراء الرسول على السرايا، أي فرق المجاهدين. قال الشافعي في **الرسالة**: «قال بعض أهل العلم: أولو الأمر: أمراء سرايا رسول الله. والله أعلم، وهكذا أُخْبِرنا. وهو يشبه ما قال، والله أعلم، لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت [العرب] تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة. فلما دانت لرسول الله لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله، فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمَّرهم رسول الله، لا طاعة مطلقة، بل مستثناة، في ما لهم وما عليهم فقال: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله﴾، يعني: إن اختلفتم في شيء.

---

(٣٠) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).

وهذا - إن شاء الله - كما في أولي الأمر، إلا أنه يقول: «فإن تنازعتم» يعني - والله أعلم - هم وأمراؤهم الذين أمِروا بطاعتهم، ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾: يعني - والله أعلم - إلى ما قال الله والرسول إن عرفتموه، فإن لم تعرفوه سألتم الرسول عنه إذا وصلتم، أو من وصل منكم إليه»[٣١] ويؤيد هذا ما رواه البخاري عن ابن عباس أنه قال عن الآية التي نحن بصددها ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ إنها «نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي إذ بعثه النبي ﷺ في سرية».

واضح أن وجهة نظر الزمخشري تعتمد الرأي المستند إلى روح الدين، إذ ربط الطاعة بالعدل والحكم بالحق... الخ، أما وجهة نظر الشافعي فتعتمد «التاريخ» وتفسر الآية في ضوء الظروف التي كانت سائدة حين نزول الآية. والرأيان معاً جديران بالاعتبار. ومع أن هذه الآية هي النص الوحيد في القرآن الذي وردت فيه إشارة إلى طاعة «أولي الأمر»، حتى ولو كانوا لا يعدلون ولا يحكمون بالحق. وفي ما يلي نماذج من الأحاديث التي تروى في شأن الطاعة.

«عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: السمع والطاعة حق، ما لم يؤمر بالمعصية. فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» (البخاري). و«عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم حبشي كأن رأسه زبيبة» (البخاري). وعن «نافع عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي (ﷺ) قال: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» (البخاري). و«عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه قال سأل مسلمة بن يزيد الجعفي رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة فجذبه الأشعث بن قيس [...] فقال رسول الله ﷺ اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتمّ (مسلم). و«عن أبي سلاّم قال: قال حذيفة بن اليمان قلت: يا رسول إنا كنا بشرّ فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم. قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم. قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال: نعم. قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهُدايَ ولا يستنّون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟

(٣١) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٩)، ص ٧٩ - ٨١.

قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع» (مسلم). و«عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية. ومن قاتل تحت راية عَمِيَّةٍ يغضب لعَصَبَة أو يدعو إلى عَصَبة أو ينصر عصبة فقتل فِقتلته جاهلية. ومن خرج على أمتي يضرب برّها وفاجرها ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه» (مسلم). وعن عبد الله بن عمر أنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له. ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» (مسلم). و«عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ قال خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلّون عليكم وتصلّون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال لا ، ما أقاموا فيكم الصلاة. وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة» (مسلم). وعن «العرباض بن سارية قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله كأن هذه موعظة مودّع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشيا فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسّكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة» (أبو داود).

لا شك أن ثمة ما يدعو إلى الشك في صحة كثير من هذه الأحاديث. ولكن الأمر الذي هو جدير بالاعتبار هو أن «الموضوع» من هذه الأحاديث، خصوصاً منها التي تلح على ضرورة عدم الخروج على الإمام، إنما يعكس الشعور العام بضرورة الدولة وبخطر حالة اللادولة، حالة الفتن والثورات التي عانى منها المسلمون والتي لم تكن تنتهي إلى ما هو أحسن. ومن هنا التصريح بأفضلية حالة النظام والأمن مع إمام جائر على حالة عدم وجود الإمام، كما سنرى في النصوص التالية.

في مقدمة كتاب التاج المنسوب إلى الجاحظ يستعرض المؤلف الدواعي التي حملته على تأليف كتابه فيقول: «أمّا بعد، فإن الذي حدانا على وضع كتابنا هذا، معان، منها: أن الله عز وجل، لما خص الملوك بكرامته وأكرمهم بسلطانه ومكن لهم في البلاد وخوّلهم أمر العباد، أوجب على علمائهم تعظيمهم وتوقيرهم، وتعزيزهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم [. . .] ومنها أن سعادة العامة في تبجيل الملوك وطاعتها، كما قال أردشير بن بابك: «سعادة الرعية في طاعة الملوك، وسعادة الملوك في طاعة المالك. ومنها أن الملوك

هم الأس، والرعية هم البناء، وما لا أس له مهدوم»(٣٢).

وتتردد مثل هذه الأقوال، متناثرة، في كتب «الآداب السلطانية» وكتب «الأخبار» و«النوادر»، ويكتسي عرضها نوعاً من التنظيم في كتب المتأخرين كما في كتاب **المستطرف في كل فن مستظرف** حيث نقرأ في موضوع الطاعة لولاة الأمور ـ بعد الاستشهاد بالآية التي سبق الكلام عليها وببعض الأحاديث التي سبق أن أوردنا نصوصها ـ ما يلي. يقول المؤلف: «إن من قواعد الشريعة المطهرة والملة الحنيفية المحررة أن طاعة الأئمة فرض على كل الرعية، وأن طاعة السلطان تؤلف شمل الدين وتنظم أمور المسلمين، وأن عصيان السلطان يهدم أركان الملة، وأن أرفع منازل السعادة طاعة السلطان، وأن طاعته عصمة من كل فتنة، وبطاعة السلطان تقام الحدود، وتؤدى الفروض، وتحقن الدماء، وتؤمن السبل، وما أحسن ما قالت العلماء: إن طاعة السلطان هدى لمن استضاء بنورها، وأن الخارج عن طاعة السلطان منقطع العصمة بريء من الذمة، وأن طاعة السلطان حبل الله المتين ودينه القويم، وأن الخروج منها خروج من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية. ومن غش السلطان ضل وزل. ومن أخلص له المحبة والنصح حل من الدين والدنيا في أرفع محل»(٣٣).

واضح من هذه النصوص أن الاتجاه العام الذي أخذ يبرز أكثر فأكثر في المؤلفات الإسلامية مع توالي العصور يميل بشكل واضح إلى إعطاء الأولوية لـ «حق الراعي على الرعية» ـ أعني الطاعة ـ على «حق الرعية على الراعي» ـ العدل. وهذا يمكن تفسيره بعاملين رئيسيين اثنين:

أولهما ما عانى منه التاريخ الإسلامي من كثرة الثورات والفتن، منذ «الفتنة الكبرى» التي أعقبت مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان وما تلا ذلك من صراعات على الحكم تُوِّجت بحرب «صفين» التي جرَّت إلى أتونها كثيراً من الصحابة وأدت إلى مقتل عشرات الآلاف من المسلمين، ثم إلى توالي الثورات والفتن (ثورات الخوارج والشيعة وغيرهم)، مما كان يهدد بجد كيان الدولة الإسلامية بل كيان الإسلام نفسه، فانبرى كثير من المحدّثين والفقهاء إلى شجب الفتن و«الخروج»، والقول بوجوب «طاعة الإمام» حتى ولو انتزع الحكم انتزاعاً ولم يلتزم بما أمر به الشرع... الخ. إن هاجس الحفاظ على «الدولة» كان يفرض نفسه ما دامت النظرة

---

(٣٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك** (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠)، ص ١٠ ـ ١١.

(٣٣) شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف**، ٢ ج (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [١٩٨٦])، ج ١، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

السائدة هي أنه من دون «سلطان قاهر» لا يستقيم اجتماع ولا دين. ومن دون شك كان هناك من ينطق باسم الحكّام ويكرس ايديولوجيا الطاعة خدمة لهم.

أما **العامل الثاني**، وهو أعم لأنه تاريخي يشمل التجربة الحضارية الإسلامية وغيرها، فيتعلق بطبيعة كيان «الدولة» و«المجتمع» في التاريخ القديم والعصور الوسطى. فالبنية السياسية السائدة آنذاك كانت تتألف من راع ورعية. فالأولوية لـ «الراعي» لأنه هو الذي يجعل من الأفراد والقبائل والطوائف «رعية». ومن هنا كانت «طاعة الرعية» قبل «عدل الراعي». إن على الرعية أن تطيع مقابل أن يعدل الراعي. إن طاعة الرعية تسبق عدل الأمير إذ بها يصير أميراً أولاً، ثم بعد ذلك يكون عادلاً أو لا يكون.

خامساً: «الراعي والرعية» من المنظور الإسلامي المحض

إذا نحن غضضنا الطرف عن مثل هذه التبريرات «التاريخية» فإن القراءة النقدية للأدبيات السلطانية والفقهية التي تربط الطاعة بالعدل تكشف عن حقيقة أن التنويه بالعدل ـ عدل الأمير ـ إنما هو من أجل إقرار «حق الأمير في طاعة الرعية». ذلك لأن عدل الأمير ينصرف في أذهان أولئك المؤلفين إلى «الخاصة»: فـ «العدل» في اصطلاح هؤلاء لا يعني المساواة بين الناس كافة. وإذا ورد مثل هذا المعنى فإنما بالعرض فقط، إما كمعنى لغوي لكلمة «عدل» وإما كقيمة أخلاقية عامة. أما العدل في اصطلاحهم فهو، بتعبيرهم: «إنزال الناس منازلهم». ومنازل الناس في عصرهم، وفي المجتمع العربي الإسلامي، كانت ثلاثة: الأمير أو الخليفة، ثم الخاصة، ثم العامة. و«إنزال الناس منازلهم» يقتضي التمييز بين هذه المنازل وإقامة العدل بينها بإعطاء كل منها وظيفته. أما وظيفة الأمير فهي أن يحكم، تماماً مثلما أن وظيفة الرعية ـ أو العامة ـ هي أن تطيع. أما فئات «الخاصة» فوظيفتها أن تضمن للأمير سكوت العامة ورضاها، أي الطاعة «عن طيب خاطر»، الطاعة التي تُولّدها في نفوس العامة سلطة «أهل الحل والعقد»، سلطة القبيلة وسلطة «العلم»، وبالتالي سلطة الدين نفسه. ولكي تستطيع الخاصة القيام بهذه الوظيفة يجب أن يعترف لها الأمير بمنزلتها تلك، بوصفها صاحبة سلطة معنوية فعالة على العامة، من جهة، وأن يتصرف معها بوصفها صاحبة حقوق مادية قوامها «المؤاكلة والمشاربة»، من جهة ثانية.

ومما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حق الله تعالى في الإسلام، فهو ليس من أسمائه الحسنى، التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة «راع» ولا كلمة «رعية» في القرآن قط. أما الحديث المشهور والذي نصه: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته،

والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». أما هذا الحديث فهو «يقطع» تماماً مع مفهوم «الراعي والرعية» كما عرفه الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي والعبراني ثم الفارسي، ويعطي مضموناً جديداً للرعاية، وهي حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، مع التأكيد على أنها موزعة على جميع أفراد المجتمع كل بحسب وظيفته. وعبارة: «كلكم راع...» ذات دلالة خاصة. إنها تنفي أن يكون هناك راع واحد، بل «كلكم راع»، كلٌ في ميدانه، وليس لـ «الإمام الذي على الناس» أي امتياز، كما أنه لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق هذا الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد: هو المسؤولية. كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه.

وإذن فمفهوم «الراعي/الرعية» غريب عن الإسلام، بل إن أقرب المفاهيم في هذا الشأن إلى روح الإسلام هو مفهوم «المواطن». ذلك أن مفهوم «المسلم» في علاقته بـ «الأمة»، في الخطاب الإسلامي، هو أقرب ما يكون من مفهوم «المواطن» في علاقته بـ «الدولة» في الخطاب السياسي الحديث، كما سنبرز في ما بعد.

أما بالنسبة للأسس التي يقوم عليها الحكم في الخطاب الديني الإسلامي فإن أول ما يجب إبرازه هو أن النبي ﷺ رفض مراراً أن يسمى ملكاً أو رئيساً، مُحدداً هويته بكونه نبياً رسولاً لا غير. ومما له دلالة في هذا الصدد أن أتباعه لم يكونوا ينظرون إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من خصومهم تنظر إليهم، على أنهم مرؤوسون محكومون، بل قد كانوا يسمون أنفسهم، وكان العرب يسمونهم، باسم لا يحمل من معنى الملك والرئاسة شيئاً: لقد كانوا «أصحاب» محمد أو «صحابته».

من هذا المنطلق ناقش المتكلمون الأوائل، الذين دشنوا خطاب المعارضة السياسية للأمويين، مسألة الحكم، موظفين مفاهيم دينية لغياب المفاهيم السياسية في اللغة السائدة يومئذ، وفي مقدمة تلك المفاهيم: الإيمان، والقدر، والعدل... إلخ، كما سنرى في الفقرة التالية.

سادساً: العدل بين المستوى الإلهي والمستوى البشري

١ ـ العدل الإلهي: التسامح ومسألة الإيمان

إذا نحن أردنا أن نوجز مضمون الآراء والأفكار التي كان ينشرها ويدافع عنها ذلك الجيل الأول من «المثقفين» في الإسلام الذين تصنفهم كتب الفرق إلى «مرجئة»

و«قدرية»، والذين مارسوا المعارضة «الكلامية» للأمويين، أمكن القول إنها كانت تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة، والتأكيد على حرية الإنسان وبالتالي إقرار المسؤولية من جهة ثانية. ومعلوم أن النقاش في هذه المسألة هو من مخلفات الحرب بين معاوية وعلي بن أبي طالب. لقد انقسم الناس بعدها إلى مجموعات: «الخوارج» وهم الذين خرجوا على علي واتهموه بـ «الكفر» بدعوى أنه قبل «التحكيم» في أمر حكم الله فيه، وهو «وجوب» قتال معاوية بوصفه «باغياً» خرج على الإمام وأراد الحكم لنفسه. و«المرجئة» وهم مجموعات اعتزلت الفتنة ولم ترد الانخراط في الصراع على الحكم.

إن «اعتزال» الفتنة لم يكن يعني بالضرورة مساندة معاوية، ولا كان يعني «التوقف» عن التفكير في المشكلة، ولكنه كان يسمح برفع القضية من مستوى الاستغلال السياسي الأموي والتطرف «الخارجي» إلى مستوى التفكير الموضوعي الحيادي. لقد كان أولئك الذين اعتزلوا الفتنة موقنين بأن معاوية لم يكن كافراً، لا، ولا كان علي بن أبي طالب يخطر بباله أنه بمحاربته معاوية يضع نفسه في موضع الكافر، بل إن كلاً منهما كان يحارب من موقع أنه على حق وأن خصمه هو المخطئ. ولكن بما أن الحرب قد ترتب عنها قتل المسلمين، وبما أن القتل معصية كبيرة، لأنها إتيان لما حرم الله (وقد حرم القتل والزنى والسرقة وشرب الخمر وترك الصلاة وعدم صوم رمضان... إلخ)، فإن مسألة «الكفر والإيمان» قد ارتبطت بمسألة «مرتكب الكبيرة» وأصبحت هذه تنوب عن تلك وصار السؤال يطرح على الشكل التالي: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟

لقد اكتست هذه المسألة بعداً آخر عندما أسلمت شعوب بأكملها بواسطة الفتوحات ولم تكن تعرف لا العربية ولا الحلال والحرام، بل كانت تجهل الفرائض فلا تقوم بها وتجهل الحرام فلا تتجنبه، وبالتالي ترتكب بعض الكبائر مما كان لا بد من أن يدفع إلى التساؤل: هل يطعن ذلك في إيمانها أم لا؟ وهكذا أصبح تحديد معنى «الإيمان»، انطلاقاً من موقف التسامح والمرونة وتجنب التطرف والغلو، ضرورة يمليها ليس فقط الوقوف في وجه التطرف «الخارجي» الذي يوظف الدين سلاحاً في الصراع السياسي، بل تمليها كذلك مواجهة بعض الحالات الظرفية التي رافقت انتشار الإسلام عبر الفتوحات.

من هنا، إذن، ظهرت تعريفات لـ «الإيمان» تميز فيه بين «التصديق»، وهو المعنى اللغوي للكلمة، و«العمل»، أي القيام بالفرائض الدينية وتجنب المنهى عنه. وإذا كان معظم مؤرخي الفرق المتأخرين ينكرون أن يكون الإمام أبو حنيفة «مرجئاً»، بالمعنى الذي يعطيه هؤلاء لـ «الإرجاء»، أي بوصفه يتضمن عدم التقيد

بالواجبات الدينية أو على الأقل التساهل فيها، وهو تأويل فيه تعسف وتجاوز كبيران، فإن المصادر السنية لم تستطع أن تجرد أبا حنيفة من تصوره الإيمان القائم على التسامح والمرونة وتجنب الشطط والتطرف في تعريف «المؤمن». بل إن أبا الحسن الأشعري لا يتردد في إدراج أبي حنيفة وأصحابه كإحدى فرق «المرجئة». يقول: «والفرقة التاسعة من المرجئة: أبو حنيفة وأصحابه. يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير، ثم يضيف: « ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه»[(٣٤)]. ومعنى ذلك أنه لا يجوز تكفير أحد من المسلمين بسبب فعل ارتكبه أو فرض تركه. فالإيمان شيء، والعمل (القيام بالواجبات وترك المحرمات) شيء آخر. ولذلك كان الإيمان لا يزيد بإتيان الواجبات الدينية ولا ينقص بتركها إذ هو مجرد الاعتقاد في الله وكتبه ورسله. . . وليست هناك مراتب في الاعتقاد، فالمرء إما أن يعتقد ويؤمن أو لا يعتقد. وأكثر من ذلك فليس من شرط الإيمان التصريح به لأن محلّه «القلب»، وهو عبارة عن علاقة مباشرة بين المؤمن والله، أما الإقرار باللسان فليس شرطاً فيه ولا جزءاً منه.

ذلك هو رأي أبي حنيفة في «الإيمان»، كما يحكيه عنه أبو الحسن الأشعري. وقد جاء في كتاب أبي حنيفة **الفقه الأكبر** قوله: «لا نكفِّر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً من الإيمان». وذكر أبو الحسن الأشعري: «أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان الشمزي بمكة فسأله عمر، فقال له: أخبرني عمن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هي هذه العين (= الخنزير المشار إليه) فقال: مؤمن. فقال له عمر: فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا، فقال: هذا مؤمن. . قال: فإن قال: أعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول الله، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي، فقال: هو مؤمن»[(٣٥)]. ومع أن الأمر هنا يتعلق بافتراضات وتصورات غريبة مصطنعة فإن جواب أبي حنيفة عنها ـ وهو أوعى الناس بغرابتها ـ ينسجم مع فهمه للإيمان بوصفه «المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون تفسير». وواضح أن هذه الافتراضات لا

---

(٣٤) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج في ١ مج، [ط ٢ تمتاز بزيادة التعليقات ودقة التصحيح] (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠)، ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

تدخل في مجال «المعرفة والإقرار» بالله وبالرسول، وإنما ترجع إلى جهل الشخص المفترض أنه يسأل لكونه «لا يدري» أموراً لا يدخل العلم بها في حقيقة الإيمان ولا يزيد إيمانه بها إن هو علمها. وهذا لا يعني أنه غير مطالب بمعرفتها، بل هو مطالب بمعرفة الواجبات والمحرمات وامتثال الأمر الإلهي، لكن لكونه مطالباً بهذا وذاك لا يدخل في معنى الإيمان. ونستطيع أن نتفهم وجهة نظر أبي حنيفة وأبعادها العميقة إذا نحن افترضنا أنه أجاب بغير ما أجاب عنه فحكم على المسؤول عن حاله في الافتراضات السابقة بالكفر بأن قال عنه: هو «غير مؤمن». إن النتيجة التي تترتب عن ذلك هي استباحة دمه. فهل يجوز أن يعقل قتل من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.. فقط لأنه يزعم «أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرّمه الله ليس هذه العين» المشار إليه؟

من هذا المنطلق، إذن، راح الجيل الأول من «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم لـ «الإيمان» قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم «ليبرالي»، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام، مفهوم يحكمه مبدأ: «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». فكما أن الكافر يظل كافراً حتى ولو صلى وصام... فكذلك المؤمن يبقى مؤمناً حتى ولو لم يُصَل أو يَصُمْ... ما دام ذلك غير راجع إلى إنكار لوجوب الصلاة والصوم. وواضح أن الهدف الذي يرمي إليه تقرير هذا المبدأ هو إبطال زعم الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كافر وبالتالي إبطال زعمهم بوجوب الخروج لقتال علي ومعاوية ومن حكم بعدهما... إن مبدأ: «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة» كان من دون شك أحسن وسيلة لإطفاء الفتنة بنور العقل. وأكثر من ذلك لقد عمل القائلون بهذا المبدأ على إخراج مسألة «الكفر» من مجال الرأي الشخصي والأيديولوجيا الحزبية وجعلوا منها مسألة من اختصاص الأمة ككل، وحدها: وهكذا يقول عنهم الأشعري: «كانوا لا يكفّرون أحداً من المتأولين ولا يكفّرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره»، وقالوا: «إن الدار دار إيمان وحكم أهلها الإيمان إلا من ظهر منه خلاف الإيمان وقال بعضهم: وكل معصية كبيرة أو صغيرة لم يجمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يقال لصاحبها فاسق، ولكن يقال: فسق وعصى». ومعنى ذلك أنه ليس هناك قيمة ثالثة بين الإيمان والكفر، فالفسق ليس قيمة مطلقة، كالإيمان أو الكفر، بل إنما هو مجرد حالة جزئية: فالفاسق فاسق لأنه فقط أتى الفعل الفلاني، وليس فاسقاً بإطلاق.

وكان طبيعياً أن تترتب على هذا التصور العقلاني المتسامح لمعنى «الإيمان» نتائج فرعية. منها مثلاً ما يتعلق بمسألة الوعد والوعيد. وهنا أيضاً نجدهم يسلكون مسلكاً ينطلق من مبدأ أن الله جواد كريم رحيم وأن الإنسان كائن ضعيف، فقالوا:

«جائز أن يخبر الحكيم الصادق تعالى بالخبر (كإخباره أنه سيعذب من ارتكب المعصية الفلانية. . .» ثم يستثنى منه، فيكون له أن يفعل، وله أن لا يفعل، للاستثناء، ويكون صادقاً وإن لم يفعل»، مستندهم في ذلك قوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾** [٣٦]. هذا عن الوعيد، أما الوعد (وعد الله المتقين بالجنة مثلاً) فليس فيه استثناء، في نظرهم لقوله تعالى: **﴿وعد الله لا يخلف الله وعده﴾**[٣٧]. وذهب كثير منهم إلى القول إنه: «لو عفا الله عن عاص في القيامة، عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً أخرج من هو في مثل حاله». وأكثر من ذلك ذهب بعضهم إلى القول: «ليس في أهل الصلاة وعيد، وإنما الوعيد في المشركين»، وأنه «لا يدخل النار أحد من أهل القبلة»[٣٨].

وواضح أن هذا القول الذي قصد به أصحابه، في الغالب، مواجهة أيديولوجيا التكفير «الخارجية»، يؤدي من حيث لا يقصدون إلى القبول بـ «الجبر الأموي» وتسويغه. ذلك أن أول من يستفيد من القول بأنه: «لا يدخل النار أحد من أهل القبلة» هم الأمويون بالذات.. ولا شك أن واصل بن عطاء قد تنبه إلى هذا حينما قال عن «مرتكب الكبيرة» (والمعنى ينصرف في ذلك الوقت إلى الأمويين) إنه ليس مؤمناً بإطلاق، ولا كافراً بإطلاق، وإنما هو بين بين، في «منزلة بين المنزلتين». ويشرح الشهرستاني فكرة واصل بن عطاء فيقول: إن «الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً. وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار»[٣٩]. وهكذا فالحكام الأمويون مدانون إلى أن يتوبوا، والتوبة هنا تقتضي العدول عن السياسة السابقة.

٢ ـ العدل الإلهي والحرية على المستوى البشري

الواقع أن فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي قال بها واصل بن عطاء ولو أنها

---

(٣٦) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١١٦.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٦.

(٣٨) الأشعري، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٣٩) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٢ ج في ١ مج (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٨).

تندرج في محور «الإيمان»، تنطوي على موقف سياسي جديد. فتأكيده على أن مرتكب الكبيرة، صاحب هذه المنزلة، إذا خرج من الدنيا من غير توبة، لا بد أن يدخل النار «خالداً فيها»، يجعلها ذات علاقة مباشرة بمسألة «القدر». و«القدر» هنا لا يعني ما تعنيه عبارة «القضاء والقدر»، بل بالعكس. إن القول بـ «القدر» في هذا السياق معناه: القول بقدرة الإنسان على إتيان أفعاله بحرية واختيار، وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية أعماله. ومسألة «القدر» هذه كانت موجهة بصورة مباشرة ضد الأمويين الذين كانوا يقولون إن ما فعلوه إنما كان بسابق علم الله وبمقتضى قضائه وقدره، فهم مجبرون: لا يتحملون مسؤولية أعمالهم وبالتالي لا يدخلون النار.

ومع أن القول بـ «القدر» يرجع إلى زمن النبي والصحابة ـ فضلاً عما ورد في القرآن من آيات تؤكد حرية الإنسان واختياره وتحمّل مسؤولية أعماله، وفضلاً كذلك عما ورد في الحديث، كحديث ابن عمر: «لا قدر، إنما الأمر أنف». (أي «يستأنف من غير أن يسبق به سابق قضاء وتقدير وإنما هو اختيارك ودخولك فيه» لسان العرب... فإن المرجعية في القول بـ «القدر» تبقى عند مؤرخي الفرق هي مجلس الحسن البصري. وفي هذا الصدد يذكر ابن قتيبة أن معبد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري وقالا: «يا أبا سعيد: هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى»؟ فأجاب الحسن: «كذب أعداء الله»[40].

ولقد كان من الطبيعي أن يثير تقرير الحسن البصري في مجالسه العامرة ـ وهو الشخصية العلمية الدينية المرجعية الأولى في ذلك الوقت ـ كان من الطبيعي أن يثير تقريره لحرية الإنسان في إتيان أفعاله وتأكيده على تحمل مسؤولياته تخوف الأمويين وانزعاجهم، ولذلك نجد عبد الملك بن مروان يكتب إليه مستفسراً عن مرجعيته في القول بـ «القدر» بخطاب فيه تأنيب واستنكار. ورد في رسالة عبد الملك بن مروان: «وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر (= حرية الإرادة) لم يبلغه مثله من أحد ممن قد مضى، ولا نعلم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة، رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك... فإنا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك، فَحَصّل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

أجاب الحسن البصري برسالة يقول فيها إنه إذا كان الصحابة لم يتكلموا في «القدر» ولم يتجادلوا فيه فلأنهم «كانوا على أمر واحد متفقين ولم يأمروا بشيء

---

(٤٠) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعارف (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٤٤١.

منكر». ومن جملة المنكر: «أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون»، تلميحاً إلى قول الأمويين بأن الله يجبر الناس على أفعالهم، وهو قول يتعارض مع قوله تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر. كل نفس بما كسبت رهينة﴾[٤١] ويستشهد الحسن البصري بآيات أخرى تفيد كلها «أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكنه قال: إن فعلتم كذا فعلتُ بكم كذا... وإنما يجازيهم بالأعمال».

ومن الأوائل الذين اشتهروا بالقول بـ «القدر» في سياق معارضة الأمويين، وقد قتلوه في نهاية الأمر، غيلان الدمشقي. ومع أن مؤرخي الفرق يذكرون لغيلان عدة رسائل ونصوصاً بالعشرات، فليس بين أيدينا عنه اليوم سوى جملة أفكار متناثرة ومقتضبة. ويبقى أن النص الوحيد الذي بين أيدينا عنه هو رسالته إلى عمر بن عبد العزيز يعظه فيها، مركّزاً كلامه على إقرار حرية الإنسان واختياره وتأكيد تحمّله مسؤولية أعماله. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن غيلان وأصحابه قد عملوا على نشر أفكارهم التنويرية داخل البلاط الأموي نفسه وبين صفوف القبائل التي كانت ساخطة على بني أمية، فاستطاعوا أن يوحدوا صفوفها على صعيد القول بـ «القدر» ومضمونه السياسي. وهكذا تحولوا إلى «مثقفين عضويين» لقوى التغيير في أواخر العصر الأموي. وهم لم يقتصروا على الكلام في «القدر» كما توحي بذلك تصنيفات مؤرخي الفرق الذين يتحدثون عنهم تحت اسم «القدرية»، بل لقد عملوا على نشر أيديولوجيا تنويرية متكاملة تكرّس وجهة نظر عقلانية ومتحررة في كل القضايا التي كانت مطروحة في عصرهم.

وهكذا تنقل كتب الفرق نفسها عن غيلان وأصحابه أنهم يضيفون إلى مضمون «الإيمان»: «ما لا يجوز في العقل أن يفعله الله» وهم يقصدون بذلك نفي فعل الشر عن الله، لأن الله لا يجوز في العقل أن يجبر الناس على فعل شيء ويعاقبهم عليه، وإذن فالشر من عند البشر يأتونه بإرادتهم واختيارهم. أما «ما يجوز في العقل أن لا يفعله الله»، مثل أن لا يخلد العاصي في النار فليس عندهم من الإيمان، ولكنهم يربطون ذلك بالعدل الإلهي فيقولون إن الله: «لو عفا عن عاص يوم القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً أخرج من هو في مثل حاله». وهذه «التسوية» بين الناس في العفو والعقاب يوم القيامة تنطوي على مضمون سياسي واضح، لأن «العدل» و«التسوية» في الآخرة يلزم عنهما العدل والتسوية بين الناس في الدنيا. ويكتسي هذا المبدأ طابعه السياسي المباشر في تقرير غيلان الدمشقي أن الإمامة «تصلح في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب

---

(٤١) القرآن الكريم، «سورة المدثر،» الآيتان ٣٧ ـ ٣٨.

والسنة كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة».

سابعاً: الفرد وأطر الانتماء: الأمة؟

لا شك في أن هذه الأفكار التنويرية تقف على طرفي نقيض من أيديولوجيا الطاعة التي ترهن «عدل الأمير» بـ «طاعة الرعية»، ولكنها مع ذلك تبقى بنت عصرها، وبالتالي لا يمكن ولا يجوز اتخاذها أساساً لمفهوم «حقوق الإنسان» بالمعنى المعاصر. فعلاً، إنها خطاب في «حقوق الناس»، وبالتحديد «حقوق العباد»، ومع ذلك فإنها لا تنتقل بنا إلى الخطاب المعاصر في «حقوق الإنسان» لسبب أساسي وهو غياب مفهوم «الإنسان» فيها، الإنسان «الفرد» في مقابل «المجتمع»، والإنسان «المواطن» في مقابل «الدولة»، كما يتحدد في الخطاب السوسيولوجي والسياسي المعاصر.

الفرد والمجتمع في التراث العربي

والحق أننا سنجد أنفسنا مرة أخرى مضطرين للرجوع إلى الحضارة الأوروبية، لأن لفظ «فرد» كما يجري استعماله الآن في الخطاب العربي المعاصر محمَّل بدلالات لم تكن له في ثقافتنا العربية. إنه ترجمة لكلمة (Individu, Individual) التي تعني في الخطاب السياسي الاجتماعي السيكولوجي الأوروبي المعاصر: «الموجود البشري بوصفه كائناً متميزاً من الآخرين، وهو يقال في الغالب في مقابل المجتمع والدولة». وإذن فـ «الفرد» في الخطاب الأوروبي - وبالتبعية في الخطاب العربي المعاصر - مقولة يتحدد معناها من خلال كونها المقابل/الضد لمقولتي «المجتمع» و«الدولة». ومن هنا عبارة «الفرد والمجتمع» في الخطاب السيوسيولوجي التي تتحول إلى «المواطن والدولة» في الخطاب السياسي.

وتلك معان ودلالات كانت غائبة تماماً عن مجال الحضارة العربية الإسلامية فغابت كذلك عن معاجم اللغة العربية التي لا تعطينا عن «الفرد» إلا دلالات عددية خالية من أية حمولة اجتماعية أو سياسية. وهكذا نقرأ في **لسان العرب** لابن منظور، أكبر وأوسع معاجم اللغة العربية، نقرأ في مادة «فرد» ما يلي: الفرد: الله تعالى. الفرد: الواحد الذي لا نظير له. الفرد: نصف الزوج. الفرد: ثور الوحش. الفرد من الإبل: المتنحية جانباً في المرعى والمشرب. الفرد: ما كان وحده»، وليس هناك قط أية إشارة إلى «المجتمع» كطرف يتحدد به الفرد لأن لفظ «مجتمع» في اللغة العربية المعجمية لا يحمل ما نفهمه منه اليوم من دلالات سوسيولوجية وسياسية. فـ «المجتمع» في الاستعمال العربي القديم هو إما اسم مكان أو زمان من «جمع» (=

يشير إلى مكان الاجتماع أو زمانه)، وإما مصدر ميمي يدل على ما يدل عليه لفظ «اجتماع». إنه إذن لا يدل على ذلك «الوسط البشري الذي يندمج فيه الفرد والذي، بوصفه مجموعة من القوى المنظمة والتراتبية، يمارس عليه تأثيراً»، والمعبر عنه بـ (Société) (المجتمع في اللغة العربية المعاصرة). ومن هنا كان الحديث عن «الفرد» في اللغات الأوروبية يدور، ولا بد، حول علاقته بالمجتمع، علاقة التأثير والتأثر، علاقة الاندماج والتمرد(٤٢).

وواضح أن عدم استعمال لفظ «الفرد» في اللغة العربية كمقولة تتحدد دلالتها من خلال علاقتها بمقولة «المجتمع» لا يعني أن الحضارة العربية لم يكن فيها أفراد. كلا، إن الناس الذين بنوها وكانوا أهلها كانوا أفراداً من بني البشر. ولكن الاختلاف بين وضعية «الفرد» اليوم في المجتمع الحديث ووضعيته في الحضارة العربية الإسلامية والحضارات القديمة المماثلة لها هو أن الطرف «الآخر» الذي كان يتحدد به كمقولة لم يكن «المجتمع» ولا «الدولة» بل كان شيئاً آخر. وبعبارة أوضح إن شبكات التحليل التي بإمكانها أن تجعلنا نمسك بـ «الفرد»، في الحضارة العربية الإسلامية، ليست هي نفسها تلك التي تمكننا من ذلك في الحضارة الأوروبية (والتي منها: المدينة، الجامعة، المجتمع، الحزب، النقابة، الدولة. . .).

وهناك شبكات خاصة بالمجتمع العربي سيكون علينا الآن توظيفها.

٢ ـ شبكات الإنتماء

سبق أن حللنا في كتاب صدر لنا منذ بضع سنوات ما عبرنا عنه بـ «المحددات البنيوية للعقل السياسي العربي»(٤٣). وقد حصرناها في ثلاثة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. وهي العناصر التي تشكل، في واقع الأمر، قاعدة البنية العميقة للمجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى، البنية التي تحكم، ليس الفكر والممارسة السياسيين في هذا المجتمع وحسب، بل تؤسس أيضاً بنية المجتمع السطحية، مسرح النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وقد ميزنا في هذه البنية السطحية، هي الأخرى، بين ثلاثة عناصر أو مستويات تراتبية هي: الخليفة، الخاصة، العامة. وهاتان البنيتان، العميقة والسطحية، تميزان المجتمع العربي في

---

(٤٢) لاحظ أن هذا اللفظ (Société) يستعمل في معنى الشركة والجمع شركات، كالشركات التجارية. وإذن فالمجتمع في اللغات الأوروبية ليس مجرد جمع واجتماع بل هو اجتماع تشاركي، فيه معنى التعاقد.

(٤٣) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

القرون الوسطى، وتحددان بتفاعلهما الأطر الاجتماعية للانتماء التي هي في الوقت نفسه: الشبكات التي يجب أن تحلَّل عبرها جميع العلاقات التي تشكل نسيج المجتمع العربي، ومن جملتها علاقة «الفرد» بـ «المجتمع».

وبالرجوع إلى عناصر البنيتين مجتمعة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة، الخليفة، الخاصة، العامة)، وبالنظر إليها بوصفها تشكل أزواجاً تقابلية، أي شبكات للتحليل، يتضح أن «الفرد» في المجتمع العربي الإسلامي كان يتحدد عبر الشبكات/ الأزواج الخمس التالية: الراعي/الرعية، الخاصة/العامة، العطاء/الخراج (= الغنيمة)، العقيدة/القبيلة، ثم البدو/الحضر. وبعبارة أخرى إن الكائن البشري في المجتمع العربي كان وضعه (Statut) يتحدد كما يلي، فهو (١): أحد أفراد الرعية(٢) ينتمي إلى الخاصة أو إلى العامة. (٣) يأخذ العطاء أو يدفع الخراج. (٤) تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة. (٥) يعيش في البادية أو في الحاضرة. ومعنى ذلك أن «الفرد» في الحضارة العربية الإسلامية لم يكن يدخل في علاقة مع «المجتمع» بوصفه كلاً واحداً، لأن هذا الأخير لم يكن يعلو على مكوناته الخمسة المذكورة، بل كان كل واحد منها يقوم مقامه، بحسب الظروف والأحوال، فينوب عنه في التأثير في الفرد ويتلقى التأثير منه[٤٤].

٣ ـ الشخص والمرء

هناك لفظان آخران يدلاّن ـ في ما يدلاّن عليه ـ على معنى الفرد البشري هما: «الشخص» و«المرء»، ولكنهما، كـ «الفرد» في اللغة العربية، لا يتحددان لا بـ «المجتمع» ولا بـ «الدولة» ولا بأية جماعة بشرية أخرى. فلفظ «شخص» من الشخوص أي الظهور والبروز. ففي **لسان العرب**: «الشخص: جماعة شخص الإنسان وغيره، مذكر. والجمع أشخاص وشخوص، وكل شيء رأيت جُسمانه فقد رأيت شخصه. والشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور. والمراد به إثبات الذات فاستعير لفظ الشخص. وغني عن البيان القول إن هذه المعاني لا تقترب بنا من معنى كلمة (Personne, Person) التي نترجمها اليوم بـ «شخص»، فهي ـ على العكس من اللفظة العربية التي تشير كما رأينا إلى الإنسان وغيره ـ تطلق على الإنسان وحده، «بوصفه كائناً له وعي ذاتي ويملك زمام نفسه، وبالتالي مسؤول عن أفعاله. إنه الفرد منظوراً إليه من زاوية خصوصيته كإنسان». وأكثر من ذلك تستعمل هذه الكلمة، «في اصطلاح علم النفس والأخلاق، في مقابل الفرد (Individu) لتدل

---

(٤٤) كثر الكلام في السنين الأخيرة عن ضرورة قيام «علم اجتماع عربي» وأعتقد أنه من هنا يجب أن يبدأ علماء الاجتماع العرب.

على الكائن البشري من حيث إنه كائن منفتح على أمثاله، مندمج في جماعة من الأشخاص ومتجه نحو مثل أعلى»[٤٥].

هناك في العربية لفظ يطلق على الإنسان وحده. وهو: «المرء». وهو أقرب إلى «شخص (Personne)»، ولكنه لا يتحدد هو الآخر لا بـ «المجتمع» ولا بأية جماعة أخرى. إنه يدل على «الرجل» والمؤنث منه «المرأة»، ويستعمل في الغالب في مجال التقدير والمدح. ومنه المروءة ومعناها «كمال الرجولية» أو «الإنسانية».

وإذا كانت هذه الكلمات لا يتحدد معناها بالعلاقة مع كلمة «المجتمع» كما في الخطاب الأوروبي الحديث والمعاصر، فكيف تتحدد العلاقة بين «الإنسان العربي» وذلك المفهوم الأصيل في الإسلام، مفهوم «الأمة»؟

٤ ـ الفرد والأمة

يورد صاحب **لسان العرب** جملة معان لكلمة «أمة» نذكر منها هنا ما له علاقة بموضوعنا: «الأَمّ: القصد. والأُمة: الشرعة والدين **﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾**[٤٦]. **﴿كنتم خير أمة﴾**[٤٧] يريد خير دين. وأمّ القوْم: تقدّمهم. ومنه: الإمامة. والإمام: كل من ائتمّ به القوم. وأئمة الكفر: رؤساؤهم. والأمة: القرن من الناس: قد مضت أمم. وأمة كل نبي: من أرسل إليهم من كافر ومؤمن. وأمة محمد: كل من أرسل إليه، آمن به أم كفر. كل جيل من الناس وهم أمة على حدة. كل جنس من الحيوان غير بني آدم أمة على حدة. الأمة: الجيل والجنس من كل حي. في القرآن: **﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾**[٤٨]. ومن كان على دين الحق مخالفاً لسائر الأديان فهو أمة وحده. والأمة: الرجل الذي لا نظير له: **﴿إن إبراهيم كان أمة﴾**[٤٩]. معنى الأمة في الدين: قصدهم واحد. ومعنى الأمة في الرجل: المنفرد الذي لا نظير له، إن قصده. منفرد عن قصد سائر الناس. الرجل الأمة: معلم الخير. أمة الرجل: قومه. الأمة: الجماعة. أمة من المؤمنين: جماعة منهم. «أمة الله: خلقه».

وواضح أن أياً من هذه المعاني لا يؤدي معنى «الأمة» كما تستعمل اليوم، في

---

(٤٥) Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 2ème éd. revue et augmentée (Paris: Presses universitaires de France, 1969).

(٤٦) القرآن الكريم، «سورة الزخرف،» الآية ٢٢.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٣٨.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٠.

الخطاب العربي المعاصر، ترجمة لكلمة (Nation) الأوروبية التي تدل في معناها السياسي على: «مجموعة من الناس تشكل جماعة سياسية تقيم على قطعة أو قطع من الأرض محددة تمثلها سلطة مستقلة». وليس هناك في مفهوم «الأمة» لا في العربية ولا في اللغات الأوروبية ما يجعل منها الطرف الآخر الذي يتحدد به «الفرد». فمقولة «الفرد» لا تدخل في علاقة تنافس أو تضايف مع مقولة «الأمة»، فالفرد عضو في أمة يعتبر نفسه ابنها، ويعتز بانتمائه إليها ويضحي في سبيلها، وبالتالي فحقوقه لا تدخل في تعارض مع حقوق الأمة. ذلك أن الرابطة التي تجعل من جماعة من الأفراد أمة هي رابطة روحية لا علاقة لها بـ «الحقوق» بينما يتكون نسيج العلاقات في «المجتمع» من شبكة من المصالح وبالتالي من الحقوق. وإذا نحن شئنا استعمال تعبير أقوى قلنا: إن العلاقات التي تربط الأفراد بعضهم مع بعض في المجتمع كالتي تربطهم بالحاكم هي علاقات قوى، بينما جوهر علاقات الفرد مع الأمة التي ينتمي إليها هي علاقة اندماج: علاقة انتماء واعتزاز وتضحية.

«حقوق الإنسان» لا تتحدد في النصوص العربية الإسلامية بمفهوم الأمة. أما مفهوم «المجتمع» فقد سبق أن بينا أنه مفهوم فقير في هذه النصوص بل نادر الاستعمال. فبم تتحدد «حقوق الإنسان» في الثقافة العربية الإسلامية؟

ثامناً: تكريم الإنسان

١ ـ مفهوم الإنسان في الفكر الأوروبي

من الضروري التأكيد أولاً أن مفهوم «الإنسان» في نصوصنا الدينية والتراثية لم يكن يحمل المضامين نفسها التي تعطى له في خطابنا المعاصر والتي تجد مرجعيتها في عصر النهضة الأوروبية وبالخصوص في تصورات ما يسمى بـ «النزعة الإنسانية» (القرن السادس عشر والسابع عشر). ذلك أن مفهوم «الإنسان» في المرجعية الأوروبية قد شُيِّد وفُكِّر فيه على أساس إعادة الاعتبار إلى الفرد البشري بتحريره من الشعور بوزر «الخطيئة الأصلية» (خطيئة آدم الذي لم يعمل بأوامر ربه فأكل من شجرة في الجنة، فكان عقابه طرده منها إلى الأرض يجرّ هو وذريته ـ في التصور المسيحي ـ خطيئته تلك إلى الأبد) من جهة، وبإعادة الوحدة له بوصفه كائناً يتألف من نفس وجسد، متحدين اتحاداً لا انفصام له، من جهة أخرى، وذلك بتحرير نفسه (أو حياته الروحية) من سلطة الكنيسة، وتحرير جسده (أو حياته المادية) من سلطة «الأمير». وهذان الجانبان ـ خطيئة آدم وثنائية الروحي والزمني ـ لم يكونا حاضرين في التصور الإسلامي، كما سنرى بعد، وبالتالي فلا وزن لهما في تحديد مفهوم «الإنسان» في الإسلام. ومع ذلك فإنه من الممكن جداً بناء مفهوم لـ

«الإنسان» يحمل المضامين نفسها التي تعطى له في الفكر المعاصر، وذلك انطلاقاً من النصوص الدينية الإسلامية ودونما حاجة إلى تأويل يحمّلها أكثر مما تحتمل. وهذه أمثلة.

٢ ـ الإنسان والملائكة

إن أبرز نص يفرض نفسه كنص تأسيسيّ لمفهوم الإنسان في الإسلام هو قوله تعالى: **﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾**[٥٠]. ويشرح الزمخشري هذه الآية فيقول: «قيل في تكرمة بني آدم: كرّمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد. وقيل بتسلطهم على ما في الأرض وتسخيره لهم. وقيل: كل شيء يأكل بفمه إلا ابن آدم»[٥١].

وقد قام جدل بين المعتزلة والأشاعرة أيهما أفضل عند الله: الإنسان أم الملائكة؟ لقد تقيد المعتزلة بالمعنى الحرفي لكلمة «كثير» في قوله تعالى: **﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا﴾** في الآية المذكورة. فقالوا إن هناك مخلوقات أخرى، هي الملائكة لا تدخل في لفظ «الكثير» من المخلوقات التي فضل الله الإنسان عليها. أما أهل السنة والأشاعرة فقد نظروا إلى آيات أخرى يمكن أن يستفاد منها أن الله فضّل آدم على الملائكة، ولذلك قالوا إن معنى الآية السابقة كما يلي: إن الله خلق بني آدم وخلق خلقاً «كثيراً» غيره ففضّل الله آدم على هذا الخلق «الكثير». والحق أن المتأمل لنصوص القرآن التي تدخل في نطاق تكريم الله للإنسان سيجد فعلاً ما يرجح رأي الأشاعرة. من ذلك قوله تعالى: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾**[٥٢].

ويؤيد أهل السنة وجهة نظرهم هذه بأحاديث يروونها عن النبي، منها ما يروى عن أبي هريرة عن أن النبي قال: «المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده». وفي حديث آخر: «ما من شيء أكرم على الله يوم القيامة من بني آدم. قيل: ولا الملائكة. قال: ولا الملائكة. الملائكة مجبورون كالشمس والقمر». وفي

---

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

(٥١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

(٥٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيات ٣٠ ـ ٣٢.

حديث آخر أن النبي قال: «إن الملائكة قالت: رب أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون فيها ويشربون ويلبسون، ونحن نسبح بحمدك لا نأكل ولا نشرب ولا نلهو، فكما جعلت لهم الدنيا فاجعل لنا الآخرة. قال: لا أجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له: كن فكان».

٣ ـ الإنسان خليفة الله في الأرض

وبالإضافة إلى هذا التكريم والتفضيل الذي يؤسس مفهوم الإنسان في القرآن، هناك آيات أخرى تعطيه بعداً آخر وهو كونه خليفة الله في الأرض، كما في الآية السابقة: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾** وأيضاً **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾**[٥٣]، وكذلك: **﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض﴾**[٥٤]. وعمارة الأرض، أي إقامة العمران والحضارة فيها، تتطلب المعرفة بها وبما فيها، وذلك معنى قوله: **﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾**.

تاسعاً: الخطيئة... والجسد

ثم تأتي بعد ذلك مسألة «الخطيئة». وفي القرآن أن آدم وزوجه ندما على الأكل من الشجرة التي نهاهما الله عن الاقتراب منها وطلبا المغفرة منه فتاب عليهما. يقول تعالى: **﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾**[٥٥]، وفي آية أخرى: **﴿فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾**[٥٦]. وهكذا فخطيئة آدم محتها توبته فتحرر منها هو وذريته، ويبقى بعد ذلك عمله في الأرض التي أُمر بالهبوط إليها لعمارتها هو وذريته وليحاسبوا على أعمالهم فيها، إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

ومما يدخل في دائرة «القابل للتفكير فيه» في ضوء ما قدمناه أن القرآن يخلو تماماً من ثنائية النفس والجسد التي شغلت الفكر الأوروبي الديني والفلسفي. ذلك أن الإنسان في المنظور القرآني هو جسد وروح، ولم يرد في القرآن قط ما يحط من قدر الجسم، بل بالعكس يذكر الجسم في معرض الأمور التي بها يكون الفضل والتفوق، من ذلك قوله تعالى عن طالوت مخاطباً قومه: **﴿إن الله اصطفاه عليكم**

---

(٥٣) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٦١.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ١٤.

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآيتان ٢٢ ـ ٢٣.

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٧.

وزاده بسطة في العلم والجسم﴾[٥٧] وفي القرآن أيضاً: **﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾**[٥٨] وأيضاً: **﴿وصوَّركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات﴾**[٥٩]. فالجسد الإنساني وصورته الحسنة القويمة التي لا يملك مخلوق آخر مثلها هما فعلاً، كما يقول الزمخشري، مظهر من مظاهر تكريم الله له. ولذلك كان للجسد على الإنسان حق كما أن للنفس عليه حقاً.

وفي الحديث أن النبي قال لعبد الله بن عمرو بن العاص: «يا عبد الله ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل»؟ قال: «بلى يا رسول الله». قال «فلا تفعل. صم وافطر وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً وإن لعينك عليك حقاً وإن لزوجك عليك حقاً وإن لزورك عليك حقاً» (البخاري).

نستطيع أن نستخلص من كل ما تقدم أن «الإنسان» في القرآن والحديث فردية متكاملة، متحررة ومكرمة. ثلاثة أبعاد، إذن، تؤسس مفهوم الإنسان في الإسلام: بُعد العقل والتمييز، وبعد الاستخلاف الذي قوامه تعمير الأرض أي إقامة العمران والحضارة، وبُعد الفردية الكاملة المتكاملة. وهي أبعاد تتجاهل «القبيلة»، التي كانت لها الهيمنة في المجتمع العربي قبل الإسلام تجاهلاً تاماً، بل تلغيها إلغاء. وتلك خطوة مهمة جداً بالنسبة لتنمية الوعي باستقلالية الإنسان الاستقلالية التي من دونها لا يمكن تأسيس حقوقه في وعيه أولاً، وفي النظام الاجتماعي ثانياً، خصوصاً أنه تتفرع عن هذه الأبعاد حقوق تجب للإنسان وهي خاصة به من دون سائر المخلوقات. وهي نوعان: حقوق عامة كلية عالمية تتطابق تماماً مع المفهوم المعاصر لهذه الحقوق، وحقوق فيها بعض الخصوصية لا بد من تفسيرها وبيان معقوليتها بالنسبة إلى الظروف التي تقررت فيها. وسبق لنا أن عرضنا بشيء من التفصيل لهذه الحقوق في كتابنا: **الديمقراطية وحقوق الإنسان**[٦٠]، ونستعيد هنا فقرات منه مع إضافات.

عاشراً: حقوق الإنسان في الإسلام

١ ـ حقوق عامة

أ ـ الحق في الحياة

الحياة في المنظور الإسلامي هبة من الله إلى الإنسان، فهي حق له، وواجب

---

(٥٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٤٧.

(٥٨) المصدر نفسه، «سورة التين،» الآية ٤.

(٥٩) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ٦٤.

(٦٠) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

عليه الحفاظ على مقوماتها الجسمية والروحية، إذ ليس لأحد أن يمس حياته، لا في جسمه ولا في روحه. لقد حرم الله قتل الإنسان نفسه (الانتحار) مهما كانت الظروف. ففي القرآن: ﴿**ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً. ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً**﴾(٦١)، كما حرم قتل النفس البشرية إلا بحق وحرم قتل الأسرى وحرم تشويه أجساد القتلى. وكان بعض العرب في الجاهلية يقتلون أولادهم لعدم قدرتهم على تحمل لوازم عيشهم فحرم القرآن ذلك: ﴿**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم**﴾(٦٢)، كما حرم وأد البنات، وكان بعض العرب في الجاهلية يفعلون ذلك خوف العار: ﴿**وإذا الموءودة سئلت. بأي ذنب قتلت**﴾(٦٣) كما حرم قتل الجنين (الإجهاض).. وكقانون عام: ﴿**أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً**﴾(٦٤). أما الحد الذي يستوجب قتل المذنب فقد سن الإسلام ما يخفف منه إلى أقصى درجة. وذلك بأن أمر بدفع الحدود وعدم تنفيذها عندما تكون هناك شبهة، وفي الحديث: «ادرأوا الحدود بالشبهات».

ب ـ الحق في التمتع بها

الحق في الحياة في الإسلام مقرون ومعزز بحق التمتع بها. ففي القرآن: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض**﴾(٦٥). وأيضاً ﴿**قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة**﴾(٦٦). وأيضاً: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا**﴾(٦٧)، وفي الحديث: «اعمل لآخرتك كأنك تموت غداً واعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً»، وأيضاً: «إذا آتاك الله مالاً فلْيُرَ أثرُ نعمته عليك».

ج ـ الحق في حرية الاعتقاد

يقرر القرآن حرية الاعتقاد ويعتبرها حقاً للإنسان، لا نزاع فيه. ذلك أن الله خلق الإنسان وزوّده بالعقل والقدرة على التمييز، وأبان له السبل ثم ترك له حرية

---

(٦١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ٢٩ ـ ٣٠.
(٦٢) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٣١.
(٦٣) المصدر نفسه، «سورة التكوير،» الآيتان ٨ ـ ٩.
(٦٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.
(٦٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٧.
(٦٦) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٣٢.
(٦٧) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٧٧.

الاختيار. يقول تعالى: **﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾**[٦٨]. ويؤكد القرآن المعنى نفسه، فيقول: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[٦٩]، ويقول: **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[٧٠]، أي لو شاء لقسرهم على الإيمان، ولكنه لم يفعل وبنى الأمر على الاختيار.

من القضايا التي تثار حول حرية الاعتقاد في الإسلام قضية المرتد. وهذا أمر فيه نظر كما يقول القدماء. ذلك أن «المرتد» نوعان:

(١) المرتد الذي يقتصر ارتداده على نفسه من دون أن يمس المجتمع والدولة في شيء، هذا ليس في القرآن ما ينص على قتله وإنما يتوعده بالعقاب الشديد في الآخرة. من ذلك قوله تعالى: **﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم﴾**[٧١]. ويقول تعالى: **﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾**[٧٢]. في هذه الآيات ومثيلاتها نجد أن حكم المرتد هو لعنة الله، وغضب الله، وجهنم... وليس القتل، وأكثر من ذلك فباب التوبة مفتوح أمامه.

(٢) أما «المرتد» الذي يتجاوز الرجوع عن الإسلام إلى محاربته والتحالف مع خصومه فحكمه حكم آخر، لأنه في هذه الحالة بمثابة ما نعبرّ عنه اليوم بـ «الخيانة»، للوطن والمجتمع والدولة. وقد حارب أبو بكر الصديق المرتدين بعد وفاة النبي لأنهم كانوا من هذا النوع، إذ قاموا يهاجمون دولة الإسلام ويرفضون الانصياع لها. أما الذين امتنعوا عن دفع الزكاة بعد وفاة الرسول فقد كان هناك خلاف بشأنهم بين الصحابة، وقد اعتبرهم أبو بكر مرتدين ـ على خلاف مع عمر بن الخطاب ـ رغم إعلانهم التشبث بالإسلام كدين وعقيدة، وحاربهم لأنه رأى فيهم «محاربين» خارجين عن الدولة غير معترفين بها. ومن هنا نفهم لماذا ربط الفقهاء بين حكم «المرتد» وحكم «المحارب»، وهو من يخرج على الدولة والمجتمع ويشهر السلاح ويقطع الطريق. وإذن فالوضع القانوني لـ «المرتد» لا يتحدد في الإسلام بمرجعية «حرية الاعتقاد» بل بمرجعية «الخيانة للأمة». إن حرية الاعتقاد شيء

(٦٨) المصدر نفسه، «سورة الإنسان،» الآيتان ٢ ـ ٣.

(٦٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٧٠) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(٧١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.

(٧٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.

والردة شيء آخر. ولا نعتقد أن هناك اليوم من يدافع عن «خيانة الأمة» باسم الحرية.

د ـ الحق في المعرفة

وقد قرن القرآن مراراً بين خلق الإنسان ونسبة العلم إليه، وكأن العلم هو أول حق للإنسان. ففي أول الخلق ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾، وأيضاً: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم**﴾[٧٣]. ومعلوم أن سورة «اقرأ» هذه هي أول ما نزل من القرآن. وفي حديث مشهور: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، وأيضاً: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد».

هـ ـ الحق في الاختلاف

يقرر القرآن الاختلاف كحقيقة وجودية، وكعنصر من عناصر الطبيعة البشرية: فاختلاف ألوان البشر ولغاتهم وجنسياتهم وتوزعهم على أمم وشعوب وقبائل. كل ذلك أراده الله، تماماً مثلما أراد الاختلاف في عناصر الكون وظواهره ليجعل من هذا الاختلاف علامة على وجوده. يقول تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً. ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين**﴾[٧٤]. هذا على الصعيد الطبيعي، أما على الصعيد العَقَدي، فإن القرآن يقرر تعدد الأديان واختلافها في آيات كثيرة، منها: ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم**﴾[٧٥] ومنها ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة**﴾[٧٦]. ويقرر الإسلام بنص القرآن أن الإيمان بالأنبياء والرسل كافة جزء من الإسلام نفسه. وكانت الديانات التوحيدية زمن النبي ثلاثاً: اليهودية والنصرانية والصابئة، وقد أكد القرآن الاعتراف بها مرتين بالألفاظ نفسها تقريباً، يقول تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[٧٧].

---

(٧٣) المصدر نفسه، «سورة العلق،» الآيات ١ ـ ٥.

(٧٤) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

(٧٥) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.

(٧٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٧٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٦٢.

و ـ الحق في الشورى بين نص القرآن... والتأويلات الظرفية

ويرتبط بحق الاختلاف الحق في الشورى وهو حق يقرره القرآن والحديث، وتشهد له سيرة النبي وأعمال الصحابة. ففي القرآن نص صريح يجعل من الشورى إحدى الصفات الجوهرية التي يتحدد بها مفهوم «المؤمن» ويضعها في مستوى واحد مع اجتناب الكبائر والقيام بالواجبات الدينية. يقول تعالى: ﴿**فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون**﴾(٧٨). ويقول المفسرون إن هذه الآية نزلت في الأنصار: «وكانوا قبل الإسلام، وقبل مقدم رسول الله إليهم، إذا كان بهم أمر اجتمعوا وتشاوروا فأثنى عليهم: أي لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه» (الزمخشري). ومع أن عبارة «أمرهم شورى بينهم» جاءت على صيغة الخبر فهي تنطوي على أمر ضمني، وقد ورد مثله كثيراً في القرآن. على أن الأمر بالشورى. جاء صريحاً في موضع آخر يتوجه فيه الخطاب إلى النبي ﷺ نفسه. يقول تعالى ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾(٧٩). ويروى عن الحسن بن علي بن أبي طالب أنه قال بصدد هذه الآية: «قد علم الله أنه [أي النبي] ما به إليهم حاجة، ولكنه أراد أن يستنّ به من بعده»: أي يقتدوا به.

وواضح مما تقدم ـ ويمكن إيراد الشيء الكثير في هذا الاتجاه ـ أن الشورى في الإسلام واجبة على الحاكم وحق للمحكومين، بل إنها حق للمحكومين أولاً، لأن الخليفة زمن الخلفاء الراشدين لم يكن يُنصَّب إلا بعد إجراء الشورى. أما النقاش الذي جرى بين الفقهاء والمفسرين حول ما إذا كانت الشورى مُلزمة، أي يجب على الحاكم العمل بالرأي الذي تفضي إليه، أم أنها مُعْلِمة فقط، بمعنى أن الحاكم إنما يستشير للاستنارة والاسترشاد، لا غير، وأنه حر بعد ذلك في أن يأخذ برأي من استشارهم أو لا يأخذ به، فهو نقاش يعكس علاقة الفقهاء بالحكام، فمن كان منهم مستقلاً متمسكاً بالخلقية الإسلامية قال إن الشورى ملزمة، ومن كان منهم ناطقاً باسم الحكام أو مبرراً لسلوكهم أو مغَلّباً اعتباراً ما من الاعتبارات، قال إنها مُعْلِمة فقط. وعلى العموم، فالذين قالوا إن الشورى معلِمة فقط، إنما فكروا فيها من زاوية أنها صفة في الحاكم مرغوب فيها، ولم يفكروا فيها من زاوية أنها حق

---

(٧٨) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ ـ ٣٩.

(٧٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

للأمة. وواضح أنه إذا نظرنا إلى الشورى بوصفها حقاً للأمة فإنها ستصبح بالضرورة ملزمة للحاكم، وليس هناك في النصوص المرجعية ما يمنع من اعتبارها كذلك، أي حقاً من حقوق الأمة وليس مجرد صفة في الحاكم.

ز ـ الحق في المساواة

يقرر القرآن المساواة بين الناس في آية محكمة قاطعة هي قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٨٠]، ويصرف المفسرون معنى المساواة في هذه الآية إلى نفي التفاوت والتفاضل في الأنساب، مركزين انتباههم على الألفاظ التالية الواردة في الآية المذكورة: ذكر، أنثى، شعوب، قبائل ولذلك اعتبروا أن هذه الآية إنما تقرر التفاضل بالتقوى، لا بالأنساب. وواضح أن هذا التفسير يلائم العصور السابقة حيث كان التفاضل بالأنساب والتفاخر بها أمراً سارياً. غير أن حصر معنى هذه الآية في دائرة هذا «المفكَّر فيه» القبلي العشائري حصر غير مشروع، خصوصاً أن هناك أحاديث يوردها المفسرون بصدد هذه الآية توسع دائرة التفاضل والتفاخر لتشمل أموراً أخرى كاللون والمال والجاه وكل شيء يكون موضوع اعتزاز. من ذلك قوله ﷺ في خطبة له يوم فتح مكة: «الحمد لله الذي أذهب عنكم أعبية الجاهلية وتكبرها. يا أيها الناس إنما الناس رجلان: مؤمن تقي كريم على الله وفاجر شقي هين» [على الله]، ويضيف الراوي: ثم قرأ الآية السابقة. ومن الأحاديث الفاصلة في هذا المجال قوله ﷺ: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»، وقوله: «الناس سواسية كأسنان المشط».

تلك هي حقوق الإنسان بإطلاق، حقوقه العامة الأساسية كما يقررها القرآن والحديث، وهي حقوق البشر كافة من دون تمييز ولا استثناء: الحق في الحياة، والحق في التمتع بها، والحق في الاعتقاد بحرية، والحق في المعرفة، والحق في الاختلاف، والحق في الشورى، والحق في المساواة. ومن دون التمتع بهذه الحقوق لا يستكمل الشخص البشري مقومات وجوده ولا أسباب ازدهاره ونماء عمرانه.

هناك إلى جانب هذه الحقوق العامة حقوق خاصة بفئات معينة من الناس كحقوق الوالدين وحقوق الأبناء... إلخ. ومن الفئات التي يخصها القرآن بحقوق خاصة فئة المستضعفين الذين يقرر لهم حقاً في أموال الأغنياء، ومن ذلك أيضاً الحق في ما يعبَّر عنه اليوم بـ «الضمان الاجتماعي». فلننقل كلمة عن الكيفية التي يمكن بها تأصيل هذه الحقوق التي تقرر العدالة الاجتماعية.

---

(٨٠) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

٢ ـ حقوق خاصة

أ ـ حقوق المستضعفين: البر والجزية و«العفو»

ورد لفظ «المستضعفين» في القرآن، بمعنى الضعفاء من الناس، مرات عديدة، وذلك في مقابل «المستكبرين»، وهم المعتدّون بقوتهم المالية أو السياسية أو العسكرية، أو بما يعتقدون في ذواتهم من صنوف الفضل والقوة، المادية والمعنوية، التي تجعلهم في نظر أنفسهم أرفع مقاماً وأعلى منزلة من سائر الناس. إذن فالمستكبر، أو المتكبر، هو كل من ينكر المساواة بينه وبين غيره من الناس ويدعي نوعاً من التفوق. أما المستضعفون فهم أولئك الذين يقع عليهم تكبّر المتكبرين واستكبار المستكبرين، أي الذين لا يملكون مالاً ولا جاهاً ولا غيرهما من القوى التي يوظفها المستكبرون في استعلائهم وغرورهم وعدوانهم على الناس. وبعبارة أخرى، إن المستضعفين هم مهضومو الحقوق: هم الذين تهضم حقوقهم في المجتمع الذي لا يقوم على المساواة والعدل.

وقد سمّى القرآن أصنافاً كثيرة من المستضعفين، بل لقد أحصاهم إحصاء: فهم الضعفاء من ذوي القربي (العجزة من الآباء والأمهات وبقية الأقارب) والفقراء والمساكين واليتامى وابن السبيل والسائلين والعبيد والأسرى. وقد خص القرآن هؤلاء جميعاً بعناية بالغة فأكد مراراً على حقوقهم، وأوصى بالوفاء بها، وتوعد كل من مسها أو هضمها. ومن الآيات الجامعات لهذه الحقوق، حقوق المستضعفين، قوله تعالى **﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾**[٨١].

ولا بد من إبراز أربعة أمور في هذه الآية:

ـ **الأمر الأول** أن البر، ومعناه الخير، يشمل جميع أنواع العمل الصالح وليس العبادة وحدها. والخطاب في **﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾** موجه لأهل الكتاب، لأن اليهود يصلّون إلى بيت المقدس وهي تقع في المغرب بالنسبة للحجاز، أما النصارى فيصلّون إلى المشرق. والمعنى أن البر والخير عموماً ليس محصوراً في الصلاة بل يشمل أموراً أخرى على رأسها الوفاء بحقوق المستضعفين.

(٨١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٧.

ـ **والأمر الثاني** هو أن هذه الآية قرنت بين الإيمان بالله واليوم الآخر، وإيتاء المال لمن ذكرتهم الآية من المستضعفين، مما يجعل حقوق هؤلاء في مرتبة واحدة مع حقوق الله: العبادة.

ـ **والأمر الثالث** أن الآية جعلت إعطاء المال للأصناف الذين ذكرتهم مفصولاً عن الزكاة، مما يدل على أن حقوق المستضعفين في مال الله ـ الذي بيد الأغنياء ـ لا تقتصر على الزكاة.

ـ **والأمر الرابع** هو أن الآية بجمعها بين إيتاء المال للمستضعفين وأركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة قد ارتفعت بالوفاء بحقوق المستضعفين إلى مستوى الفرض والواجب. وقد عزز القرآن هذا المعنى في آية أخرى ورد فيها: **﴿وفي أموالهم حق للسائل والمحروم﴾**[٨٢]. وفي الحديث: «إن في المال حقاً سوى الزكاة».

وهكذا نرى أن «حقوق المستضعفين» صنفان: حق في الزكاة وحق في «البر». والفرق بينهما هو أن الزكاة ركن من أركان الإسلام مثل الشهادة والصلاة والصيام والحج، بمعنى أن إسلام المرء، وبعبارة أخرى انخراطه في المجتمع الإسلامي، يتوقف على إيتائه الزكاة، فهي هنا بمثابة «الضريبة» التي تجسم ولاء الفرد للدولة. أما الحق في «البر» فهو يقرر حقوقاً للفرد على الدولة، وفي مقدمتها الحق في «الضمان الاجتماعي» كما سنبين في الفقرة التالية.

وقبل ذلك لا بد من أن نسجل أن «الجزية» التي يقررها الإسلام على غير المسلمين في المجتمع الإسلامي إنما هي «الضريبة» التي تقوم مقام الزكاة والتي تربط المواطن بالدولة ربط ولاء وربط مصلحة: بمعنى أنها رمز للولاء السياسي ومساهمة في نفقات الدولة على المصلحة العامة، مثل النفقة على مجالات الأمن والتعمير والتنمية. وهي مجالات يستفيد منها المواطنون كافة مهما كانت ديانتهم. وإذا اختلفت الجزية عن الزكاة فلأن غير المسلم من أهل الكتاب ـ ويسمى «الذمي» لكون حمايته في ذمة الدولة كسائر المواطنين ـ لا يطلب منه المساهمة في الجهاد لنشر الإسلام أو الدفاع عنه، لا بالنفس ولا بالمال. أما البر والعدل وسائر الحقوق فأهل الذمة والمسلمون فيها سواء. وقد ورد ذلك بوضوح وصراحة في قوله تعالى **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين**

---

(٨٢) المصدر نفسه، «سورة الذاريات،» الآية ١٩.

وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾[٨٣].

على أن حقوق المستضعفين لا تضمها آية «البر» وحدها، بل لقد أكد القرآن مراراً على الوفاء بها مثل قوله تعالى: **﴿وأتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾**[٨٤] وقوله: **﴿والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم﴾**[٨٥] وقوله: **﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾**[٨٦] و«العفو» في اللغة هو «الفضل»، أي ما زاد عن الحاجة. ويقول النسفي في شرح هذه الآية: «أي أنفقوا مما فضل عن قدر الحاجة»، ثم يضيف: «وكان التصدق بالفضل في أول الإسلام فرضاً، فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصدق بالفضل، وإذا كان صانعاً أمسك قوت يومه وتصدق بالفضل، فنسخت آية الزكاة العفو». ومعنى ذلك أنه عندما كان المجتمع الإسلامي قليل الموارد كان على كل عضو منه أن يرد إليه (أي أن يدفع للفقراء والمحتاجين) جميع ما كان يزيد عن حاجته، حتى يمكن إقرار التوازن المعيشي. أما عندما كثرت موارد هذا المجتمع مع مغانم الفتوحات والتجارة... إلخ. فقد حلّت «الزكاة» الضريبة محل «العفو». وإذن، فاللجوء إلى ما سوى الزكاة مشروع تماماً عندما لا تفي هذه الاخيرة بتغطية حاجات الفقراء وإقرار الحد الأدنى من التوازن المعيشي.

ويشرح ابن حزم هذه المسألة من منظور ما نعبّر عنه اليوم بـ «الضمان الاجتماعي»، فيقول: «فرض الله على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم [...] فيقام لهم مما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنّهم من المطر والشمس وعيون المارة»[٨٧].

ومما يجدر ذكره في هذا المجال أن خالداً بن الوليد قد نص في العقد الذي كتبه لنصارى الحيرة بالعراق على ما يلي: «وجعلت لهم أيَّ شيخ ضَعُفَ عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله»[٨٨]. ومعلوم أن مثل هذه

---

(٨٣) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآيتان ٨ ـ ٩.

(٨٤) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٣٣.

(٨٥) المصدر نفسه، «سورة المعارج،» الآيتان ٢٤ ـ ٢٥.

(٨٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٩.

(٨٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلّى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ٨ مج (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [ـ ١٩؟])، مج ٦، ص ١٥٦.

(٨٨) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، كتاب الخراج، ص ١٤٤.

العقود تعتبر مصدراً للتشريع في الإسلام، فقد تم هذا العقد في زمن أبي بكر ووافق عليه ولم يعترض عليه أي من الصحابة مما يجعله يتمتع بقوة الإجماع. وغني عن البيان القول أن هذا الذي التزم به خالد بن الوليد لنصارى الحيرة هو أيضاً حق للمسلمين الذين تنطبق عليهم تلك الأوصاف، أوصاف المستضعفين. وإذن فالضمان الاجتماعي بمعناه المعاصر حق من حقوق الإنسان في الإسلام بنص القرآن والحديث وعمل الصحابة.

ب ـ حقوق المرأة

لا بد لاكتساب فهم صحيح وعميق لحقوق المرأة في الإسلام من استحضار ثلاثة ضوابط أساسية:

(١) ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية.

(٢) ما تنص عليه أحكامها الجزئية.

(٣) ما تضفيه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من المعقولية.

واعتماداً على هذه الضوابط يمكن القول إن الإسلام يقرر مبدئياً، وكحكم عام ومطلق، المساواة بين الرجل والمرأة. يقول تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾. ويقول أيضاً: ﴿**فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض**﴾[٨٩]، ويقول ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**﴾[٩٠]. وهناك أحاديث ترفع من شأن المرأة مثل قوله ﷺ: «الجنة تحت أقدام الأمهات»، وأخرى تسوّي بينها وبين الرجل، مثل قوله ﷺ: «النساء شقائق الرجال». ومعلوم أن الإسلام كلف المرأة بما كلف به الرجل من الواجبات الدينية وساوى بينهما في المسؤولية.

فعلاً، هناك آيات تقرر تفضيل الناس بعضهم على بعض، غير أن هذا التفضيل يرجع إلى أمور تدخل في معنى الآية: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ فكل من زاد في التقوى زاد في الفضل. وفي هذا السياق يجب فهم معنى قوله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾[٩١]. لقد جاءت هذه الآية في سياق خاص، سياق النهي عن الكسب

---

(٨٩) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.

(٩٠) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

(٩١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

الحرام، مثل السرقة والخيانة والغصب والقمار والربا من جهة، ومن جهة أخرى إباحة التجارة التي تتم عن تراض بين البائع والمشتري.. ففي هذا المجال، مجال الكسب والتجارة، كان الرجال، وما زالوا، أكثر امتهاناً للتجارة من النساء وبالتالي أكثر ربحاً وكسباً، أما النساء فكان عملهن محصوراً، أو يكاد، في البيت وحده، ولذلك كان الرجال «قوامين على النساء» أي يقومون بأمورهن من النفقة في المأكل والملبس... إلخ. وهم ليسوا جميعاً على درجة واحدة من الكسب والمال ولا على مستوى واحد في النفقة، بل هناك تفاضل بينهم. وقد فضل الله العاملين النشيطين على الخاملين الكسالى. وعلى العموم ليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس المساواة بين الرجل والمرأة القائمة على مبدأ: **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**: فمن كانت تقواه أكبر وأوسع وأعمق كان أكرم عند الله من غيره سواء في ذلك النساء والرجال، فالنساء الأكثر تقوى أكرم عند الله من رجال أقل تقوى.

وإذن فالاتجاه العام في التشريع الإسلامي هو مساواة المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، أما الأحكام الجزئية التي يظهر منها أنها تخالف هذا الاتجاه فيجب البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول. فلنستعرضها واحداً بعد الآخر:

(١) مسألة الشهادة

معلوم أن القرآن يشترط في الشهادة رجلين على الأقل أو رجلاً وامرأتين. يقول تعالى: **﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾**[٩٢]. وواضح من الآية أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب امرأتين بدل رجل واحد هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى. والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها، بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها. يبقى بعد هذا السؤال: كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا تحسن وضع المرأة الاجتماعي والتعليمي وصار كوضع الرجل؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول: «إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها»، الأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟ إننا لا نريد أن نصدر فتوى في الموضوع، فليس ذلك من اختصاصنا. ولكننا نعتقد أن المسألة مفتوحة للاجتهاد، تماماً كما فتح عمر بن الخطاب الاجتهاد في نص واضح، أعني عدوله عن تقسيم أرض سواد العراق على المجاهدين وإيثاره الإبقاء عليها في يد أصحابها مقابل خراج، معتبراً في ذلك المصلحة العامة، مصلحة الحاضر والمستقبل.

---

(٩٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

(٢) مسألة الإرث

ينص القرآن على أن للبنت نصف نصيب الولد من الإرث: **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**[٩٣]. والقرآن لا يبين الاعتبارات التي تبرر هذا التمييز، وإذن فلا بد من إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد وأسباب النزول. والواقع أن المجتمع العربي في الجاهلية وزمن النبوة كان مجتمعاً قبلياً رعوياً، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي. والزواج في مثل هذا المجتمع، إذا تم بتزويج البنت لشخص من غير قبيلتها، كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها. ذلك أنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك، ماشية كان أو مجرد الحق في المرعى المشترك، فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها على حساب قبيلة أبيها، مما قد يتسبب في منازعات وحروب. ومن أجل تلافي مثل هذه النزاعات عمدت بعض القبائل في الجاهلية إلى عدم توريث البنت بالمرة، بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل. وإذا أضفنا إلى ذلك محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن الاقتصادي بين القبائل، خصوصاً مع تعدد الزوجات، وكان معمولاً به بكثرة... ولا شك في أن الإسلام قد راعى هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة، وهو تجنب النزاع والفتنة، فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة المحمدية في المدينة، فجعل نصيب البنت نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل (زوجة أكانت أم أماً).

(٣) الطلاق وتعدد الزوجات

إن إثارة هاتين المسألتين بصدد حقوق المرأة في الإسلام لا مبرر له في نظري. ذلك أن الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما، بل على العكس. لقد كانت هاتان الظاهرتان شائعتين في المجتمع العربي في الجاهلية فعمل الإسلام على الحد منهما بوضع شروط لهما تقترب من المنع: لقد اشترط «العدل» في تعدد الزوجات وأضاف: **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾**[٩٤]. وفي آية لاحقة: **﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾**[٩٥]. فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع. وبشأن الطلاق فالحديث النبوي الشهير «أبغض الحلال عند الله الطلاق» واضح لا لبس فيه. وإذن فلا معنى للقول إن الإسلام ينتقص من حقوق

---

(٩٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١.

(٩٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

(٩٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٩.

المرأة بالطلاق أو بتعدد الزوجات، ذلك لأنه لا يجيزهما كـ «حلال مطلق» بل كـ «حلال» مقيَّد بشرط يصعب الوفاء به (العدل في تعدد الزوجات)، أو كـ «أبغض الحلال عند الله» وهو لا يختلف نوعياً عن الحرام.

(٤) المرأة والولاية

أما مسألة الولاية التي يتشدد بعض الفقهاء فيها فيمنعونها عن المرأة استناداً إلى حديث رواه أبو بكرة ولم يرد عن طريق آخر غيره، فمسألة تحتاج في نظرنا إلى وقفة تأمل. ففي البخاري عن أبي بكرة قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملّكوا عليهم بنت كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». وبقطع النظر عما قد يكون هناك من كلام في أبي بكرة على مستوى التعديل والتجريح فإن هناك في نظرنا ما يبرر التحفظ في هذه المسألة.

- فمن جهة يحيل الحديث إلى حرب «الجمل» التي وقعت بين علي أبي طالب من جهة وبني أمية وطلحة والزبير وعائشة زوج النبي من جهة أخرى، بسبب الخلاف في الحكم، وقد شاركت عائشة في المعركة وكانت راكبة جملاً، وبه سميت هذه الحرب. يقول أبو بكرة إنه لم ينخرط في تلك الفتنة عملاً بذلك الحديث (= «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»)، الذي قال إنه سمع النبي ينطق به عندما بلغه أن الفرس ولوا عليهم بنت كسرى. وواضح أن ما يجمع بين حرب الجمل وهذا الحديث هو وجود عائشة في مقدمة المتحاربين من جهة، وتمليك الفرس بنت كسرى عليهم. وبالتالي فالسياق الذي رواه فيه أبو بكرة هو سياق تبرير لموقف شخصي، هو موقف أبي بكرة الذي اختار عدم الانخراط في الفتنة. ومن هنا يمكن النظر إلى هذا الحديث على أنه من أحاديث مكارم الأخلاق التي تنهى عن الاشتراك في الفتن وليس من أحاديث التشريع الفقهي.

- يمكن أن يحمل لفظ الحديث على الخصوص وليس على العموم، ذلك بربطه بالفرس وحدهم زمن النبي. وبالتالي يكون المعنى إما إخباراً عما سيؤول إليه أمر الفرس وإما دعاء عليهم.

- ومما يقوّي هذه التحفظات أنه لم يرد في القرآن ما يحطّ من منزلة المرأة في هذا المجال، مجال الولاية والحكم، لا من قريب ولا من بعيد. بل على العكس فالمساواة بين الرجل والمرأة مبدأ يقرره القرآن بكل وضوح كما أبرزنا ذلك من قبل.

ومما يقوي هذا الاتجاه ما ورد في القرآن عن ملكة سبأ من رجاحة عقل وحسن تدبير. فالقرآن يتحدث عنها في سياق المدح بوصفها «ملكة» استجابت لدعوة «التوحيد»، وتركت عبادة الشمس، عندما ورد عليها كتاب النبي سليمان فخاطبت قومها قائلة، بنص القرآن: **﴿يا أيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم. إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمان الرحيم. ألاّ تعلوا عَلَيّ وأتوني مسلمين﴾**[٩٦]، وتنتهي القصة باستجابتها لدعوة التوحيد: **﴿قالت رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾**[٩٧]. وهكذا فالقرآن يمتدح هذه المرأة وهي ملكة حاكمة، ولم يمنعها كونها كذلك من سلوك طريق الهداية والفلاح: الدخول في دين سليمان: الإسلام لله رب العالمين.

أما الحديث الذي رواه مسلم عن عبد الله بن عمر، والذي يصف النساء بأنهن «ناقصات عقل ودين» فليس فيه ما يجعله يحمل محمل التشريع، وإنما هو تقرير ووصف لواقع معين. ونص الحديث كما يلي: «عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال: يا معشر النساء، تصدقن وأكثرن الاستغفار، فإني رأيتكن أكثر أهل النار. فقالت امرأة منهن جزلة: وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن. قالت: يا رسول الله وما نقصان العقل والدين؟ قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل. وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين».

وواضح أن «النقصان» هنا ليس عيباً بل هو ترخيص من الشرع تخفيفاً على المرأة: فقد رخص الشرع للمرأة وأعفاها من بعض الواجبات الدينية، كالإفطار في رمضان، عندما تكون في حالة حيض أو نفاس مراعاة لما تفقده من الدم وللتغيرات الفيزيولوجية التي تعتريها في تلك الحالة. فـ «نقصان الدين» هنا ليس أمراً سلوكياً خلقياً بل هو واقع ناتج عن رخصة منحها الشرع للمرأة. ويمكن أن ننظر إلى هذا على أنه تطبيق لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة: فلو كلفت المرأة بالصلاة والصوم وهي في الحالة الطبيعية التي تفقد فيها كمية من الدم، بينما الرجل لا يعاني هذه الحالة، لكان هناك غبن لها وعدم مراعاة.

ويمكن حمل «نقصان العقل» هذا المحمل نفسه. فإذا كان «نقصان الدين» هو نوع من التخفيف استوجبته أسباب فيزيولوجية فما المانع من النظر إلى «نقصان

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآيات ٢٩ ـ ٣١.

(٩٧) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٤٤.

العقل» من هذه الزاوية والقول بالتالي: إن اشتراط الشرع امرأتين في الشهادة مقابل رجل واحد. وهذا هو ما قصده النبي بـ «نقصان العقل» في الحديث المذكور، إنما يرجع إلى أسباب سيكولوجية ترجع في نهاية الأمر إلى أسباب اجتماعية حضارية. فالقرآن صريح ـ كما رأينا أعلاه في مسألة الشهادة ـ في تعليل اشتراط امرأتين في الشهادة باحتمال النسيان: **﴿أن تضل إحداهما فتذكِّر إحداهما الأخرى﴾**.

المرأة.. بين أفلاطون وابن رشد

ولعل فيلسوف قرطبة، ابن رشد المتمكن من الفقه الإسلامي بلا منازع، كان يستحضر في ذهنه هذه المعاني حينما كان بصدد التعليق على رأي أفلاطون في إمكانية تولي المرأة منصب رئاسة الدولة. لقد فسّر ابن رشد موقف الفقهاء من ولاية المرأة تفسيراً اجتماعياً أقرب إلى ما ذهبنا إليه أعلاه. وفي ما يلي وجهة نظر فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها في هذه المسألة.

تساءل أفلاطون في جمهوريته عما إذا كان من الممكن إسناد بعض الوظائف إلى النساء في «المدينة الفاضلة»، ويقصد الوظائف التي يتولاها الرجال عادة دون النساء. وأجاب: «إن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل». ثم يضيف: «هناك نساء موهوبات في الطب، وغيرهن لم يوهبن منه شيئاً، ونساء وهبن القدرة على إجادة الموسيقى، وغيرهن لم يوهبنها [...]، ونساء وهبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب، وغيرهن لا يَمِلْن إلى هذه ولا إلى تلك [...]، ونساء محبات للحكمة (= فيلسوفات] وأخريات يبغضنها، ونساء يتصفن بالشجاعة، وأخريات بالجبن [...] فهناك إذن نساء جديرات بحراسة الدولة (= تولي المناصب الحكومية بما في ذلك رئاسة الدولة) وأخريات غير جديرات بذلك [...] ففي المرأة إذن، كما في الرجل طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما لدى الرجل». ذلك ما يقرره أفلاطون في هذه المسألة[٩٨].

يلخص ابن رشد فكرة أفلاطون هذه فيقول: «وهاهنا مكان فحص ما إذا كانت النساء يملكن طبيعة مماثلة لطبيعة غيرهن من الرجال من علية القوم (= في الترجمة الإنكليزية: طبقة المواطنين) وبالخصوص منهم الحراس. أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال. فإن كان الأمر الأول فالنساء هن بالضرورة على درجة

---

(٩٨) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: [د.ن.، د.ت.])، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦، حسب الترقيم المعمول به دولياً.

سواء مع الرجال في الأعمال المدنية التي تقوم بها كل طبقة، وسيكون منهن حينئذ محاربات وفيلسوفات وحاكمات وما إلى ذلك. وإن كان الأمر الثاني فإنهن سيكنّ معدات فقط للقيام بالأعمال التي معظم الذكور غير مؤهلين للقيام بها. مثل التربية والإنجاب وما إلى ذلك».

ثم يضيف ابن رشد، شارحاً الفكرة ومعلقاً عليها: «قلت: إن النساء، بقدر ما هن من نوع واحد كالرجال (= أي من الجنس البشري) من حيث القصد الأول من وجود الإنسان (في النص: في ما يخص الغرض الإنساني الأسمى) فهن بالضرورة يشاركنهم فيه، بدرجة أقل أو أكثر. ذلك أنه إذا كان الرجل أكثر قدرة من المرأة في كثير من الأعمال البشرية، فليس من الممتنع أن يكون النساء في بعض الأعمال أكثر قدرة منه، كما يظهر ذلك في صناعة الموسيقى العملية (= الموسيقى التطبيقية، تمييزاً لها من علم الموسيقى الذي كان يعد من العلوم الحسابية). ولهذا السبب قيل: إن الأنغام تكون أكمل إذا وضعها الرجال وأدّتها النساء. ولما كان الأمر كذلك، كانت طبيعة النساء والرجال من نوع واحد، وكانت الطبيعة التي من النوع الواحد تتحول في المدينة إلى نشاط من نوع واحد، فمن البديهي أن النساء يمكنهن أن يتولين في هذه المدينة الفاضلة الأعمال نفسها التي يتولاها الرجال، ما عدا تلك التي لا يقدرن عليها. فمن الواجب إذن أن تسند إليهن أكثر أنواع الأشغال سهولة. وهذا يتبين بوضوح بعد الفحص عنه (= بالاستقراء)، فنحن نشاهد النساء يشاركن الرجال في الصناعات ما عدا ما يضعفن عنه. ونجد النساء أقدر من الرجال في بعض الصناعات كما هو الحال في صناعة الحياكة والخياطة وما أشبه ذلك. أما عن مشاركتهن في فنون الحرب وما شابهها، فإن هذا واضح في سكان الصحارى والثغور».

ويضيف ابن رشد: «وأيضاً، فبما أن بعض النساء ينشأن وهن على درجة من التفوق والفطنة، فليس يمتنع أن يكون من بينهن الفلاسفة والحكام. ولكن بما أن الناس قد دأبوا على الاعتقاد في أن هذا الصنف نادراً ما يوجد بينهن، فإن بعض الشرائع لا تقبل النساء في منصب الإمامة، أعني الإمامة العظمى (= الخلافة)، بينما تسكت شرائع أخرى عن ذلك، لأن وجود هذا الصنف بينهن لم يكن ممتنعاً»[٩٩].

ذلك ما يقرره ابن رشد في شأن المرأة، شارحاً كلام أفلاطون. وللقارئ أن يقدر موقف ابن رشد التقدير الذي يراه.

---

(٩٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، ترجمه من العبرية إلى الإنجليزية فرانز روزنتال (كمبردج: روزنتال، ١٩٦٩)، ص ١٦٤ ـ ١٦٥، وعنه ترجمنا كلام ابن رشد متوخين صياغته صياغة أقرب إلى عبارته بحسب الإمكان.

الفصل الثاني

حقوق الإنسان في القرآن الكريم

فاروق السامرائي[*]

في ظل غياب حقوق الإنسان في كثير من دول العالم، وخاصّة في دول العالم الإسلامي، التي هي الأحرى بتكريم الإنسان ورفعته تلبية لقول الباري عزّ وجل: ﴿**ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾[1] كان لا بد لنا من إبراز أهم الحقوق الإنسانية التي شرعها الله لعباده، في ظلال كتابه العزيز (القرآن الكريم) لتعريف الناس بها، ومن ثم التعرف على شموليتها وعدالتها، بغية أن تجد البشرية سبيلاً للعيش الهادئ في ظلالها.

ويبدو أن هناك بعض المشكلات البحثية التي تواجه كثيرين من الباحثين في مجال حقوق الإنسان في ضوء الفكر الإسلامي، حيث إنه لا تتوافر بشكل كافٍ تقسيمات منضبطة لحقوق الإنسان في البحوث والكتب، فمن المؤلفين من قسّم الحقوق على أساس تقسيم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بهدف المقارنة، ومنهم من قسمها على أساس سياسي، أو اقتصادي، أو اجتماعي، أو نفسي، أو فكري، أو غير ذلك، مما أدى إلى تداخل الحقوق وتشابكها، وتناثر أجزائها.

ومن هنا رغبت في الكتابة عن حقوق الإنسان، في حدود الإشارات الواردة في ظلال الخطاب الرباني في القرآن الكريم، وبشكل خاص تلك الحقوق التي تعنى

(*) كلية الشريعة، جامعة اليرموك ـ الأردن.

(١) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

بتحصيل الحق من الدولة، ثم الحقوق الأسرية، ومن ثم الحقوق الاجتماعية.

لقد اختص الله تعالى الإنسان من بين مخلوقاته الكثيرة بمنزلة عظيمة ومكانة مرموقة، فهو المخلوق الوحيد الذي نفخ الله تعالى فيه من روحه، وأمر الملائكة أن تسجد له **﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾**[٢]، وخصّه بالعلم والمعرفة، قال تعالى: **﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾**[٣].

وكرّمه بإرسال الرسل لترشده إلى طريق السعادة في الدنيا والآخرة **﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى﴾**[٤].

ولحفظ تلك الكرامة والمنزلة الرفيعة للإنسان، شرع الله تعالى له الحقوق التي من شأنها تحقيق سعادته وحفظ مصالحه، فكان القرآن الكريم هو الأسبق في تقرير حقوق الإنسان التي تتغنى بها حضارات اليوم، والأشمل لجميع أنواع الحقوق، والأكثر عدالة واحتراماً للإنسان.

وقبل البدء بعرض حقوق الإنسان في القرآن الكريم وبيانها، لا بد لنا من أن نتعرف على معنى الحق في اللغة والاصطلاح، وبيان مصادر الحق وأركانه ومن ثم أقسامه.

أولاً: تعريف الحقوق

هناك مشكلة في الوصول إلى تحديد منضبط لمسمى الحقوق، فمن المؤلفين من عد الحرية كلمة مرادفة للحق، وبذلك يطلقون اسم الحرية بدلاً من اسم الحقوق على أساس أن المسمى واحد، والذي ظهر لي من خلال الدراسة والبحث، أن الحرية جزء ونوع من الحقوق، وأن مصطلح الحقوق أشمل من مصطلح الحرية.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآيتان ٧١ ـ ٧٢.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيات ٣١ ـ ٣٣.

(٤) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١٢٣.

١ ـ معنى الحق في اللغة

إن المادة اللغوية لكلمة الحق تدور على معانٍ عدة، منها الثبوت والوجوب واللزوم، ونقيض الباطل والنصيب[٥].

وورد استعمال كلمة الحق في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة، منها نقيض الباطل كما في قوله تعالى: ﴿**ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون**﴾[٦] وتأتي بمعنى الثابت في قوله تعالى: ﴿**قال الذين حق عليهم القول**﴾[٧].

وفي السنّة النبوية ورد استعمالها في مواطن عدة، منها ما ورد في حديث النبي ﷺ: «إن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»[٨].

٢ ـ معناه في الاصطلاح

أما من حيث الاصطلاح فقد ورد معنى الحق عند أصحاب القانون الوضعي بأنه: «رابطة قانونية بمقتضاها يخول القانون شخصاً من الأشخاص على سبيل الانفراد والاستئثار للتسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر، وقيل الحق هو قدرة أو سلطة إدارية يخولها القانون شخصاً معيناً يرسم حدودها، وقيل الحق مصلحة يحميها القانون»[٩].

أما تعريفه عند علماء المسلمين القدامى، فقد ذهب بعضهم إلى تقسيمه إلى نوعين، الأول: حقٌ لله، وهو أمره ونهيه. والثاني: حق العبد، وهو مصالحه[١٠]. ويرى العلامة سعد الدين التفتازاني أن حق الله هو: «ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، وأما حق العبد فهو ما يتعلق به مصلحة خاصة»[١١].

---

(٥) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١٠، ص ٤٩ ـ ٥٨، بتصرف كبير.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٤٢.

(٧) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٦٣.

(٨) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الوصايا، الحديث رقم (٢١٢٠)، وأبو داود، **كتاب الوصايا**، الحديث رقم (٢٨٧٠).

(٩) محمد رأفت عثمان، **الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي** (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٣)، ص ٩، بتصرف يسير.

(١٠) انظر: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، ٤ ج (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

(١١) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه زكريا العميرات، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٣٢٣ ـ ٣٥١.

وذهب بعض العلماء المسلمين المعاصرين إلى تعريف الحق وفق أسس واعتبارات عدة، منها:

أولاً: تعريف الحق على أساس أنه مصلحة ثابتة لصاحبه.

ثانياً: تعريف الحق بأنه اختصاص أو علاوة اختصاصية بين صاحب الحق ومحله.

ثالثاً: تعريف الحق من منطلق معناه اللغوي (الثبوت والوجوب).

وخلُص بعضهم إلى تعريفه بأنه: «اختصاص ثابت في الشرع يقتضي سلطة أو تكليفاً لله تعالى على عباده أو الشخص على غيره»[(١٢)].

٣ ـ أركان الحق ومصادره

أركانه هي:

(١) من له الحق: (وهو ما عبر عنه بصاحب الحق).

(٢) مصب الحق أو محله، من مال أو منفعة أو عمل أو امتناع عن عمل.

(٣) من عليه الحق.

(٤) مشروعية الحق[(١٣)].

أما مصادره فهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس[(١٤)].

٤ ـ أنواع الحقوق

في ضوء التعريفات السابقة يتبين أن أنواع الحق في الفكر الإسلامي هي:

---

(١٢) انظر: عبد السلام داود العبادي، **الملكية في الشريعة الإسلامية: طبيعتها ووظيفتها وقيودها: دراسة مقارنة بالقوانين والنظم الوضعية**، ٢ مج (عمّان: مكتبة الأقصى، ١٩٧٤)، مج ١، ص ٩٨ ـ ١٠٣.

(١٣) انظر ورقة فاضل الحسيني الميلاني التي قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية: بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في الرباط، المملكة المغربية، ١٨ ـ ٢٠ جمادى الآخرة ١٤١٨هـ.، ٢٠ ـ ٢٢ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٧م.**، سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين. منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت)؛ رقم ١٩٢ (عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت؛ [الرباط]: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ١٩٩٨)، ص ١٠٩.

(١٤) انظر ورقة عز الدين الخطيب التميمي التي قدمت إلى: **المصدر نفسه**، ص ٨٧.

١ ـ حقوق الله تعالى: وهي كل حق ليس للعبد حق إسقاطه، كالإيمان بالله، وسائر العبادات من صلاة وصيام وغيرهما.

٢ ـ حقوق العباد: وهي كل حق يصح للعبد إسقاطه مثل التنازل عن الدَّيْن. وغير ذلك.

وهناك نوع ثالث من الحقوق لم تشر إليه التعريفات السابقة، وهو قسم اجتمع فيه حق الله وحق الإنسان، مثل حد القذف، فمن حق الله فيه حفظ مصالح عباده وصون أعراض الناس من أن تصاب بأذى، وحق العبد معاقبة من آذاه بانتهاك عرضه.

وعلى الرغم من هذه التقسيمات فإننا نجد أن جميع الحقوق بما فيها حقوق العباد فيها حق لله تعالى، لأن الآمر بأن يكون للإنسان حق في كذا أو كذا هو الله تعالى، ولله تبارك وتعالى الحق في أن تمتثل أوامره وتجتنب نواهيه، حتى لو كانت تلك الأوامر والنواهي محققة لمصالح عائدة إلى الأفراد أنفسهم[(١٥)].

ثانياً: أقسام حقوق العباد

قسمت حقوق العباد إلى قسمين:

القسم الأول: حق عام وهو حق يترتب عليه مصلحة عامة للمجتمع من غير اختصاص بفرد من الأفراد، وذلك كالمرافق العامة: مثل المياه والإضاءة والمدارس والمستشفيات وما شابه ذلك.

القسم الثاني: حق خاص وهو كل حق يترتب عليه مصلحة خاصة بفرد أو أفراد، وذلك كحق الإنسان في ما يملكه من أرض أو بيت أو مال[(١٦)].

١ ـ الحق في الحياة

من حقوق الإنسان الأساسية الحق في الحياة، ومن هنا كان واجباً على الدولة والمجتمعات والأفراد صيانة هذا الحق من كل اعتداء ومن كل ما يهدد الجنس البشري.

لقد أحاط القرآن الكريم النفس البشرية بسياج قوي يحميها من الاعتداء على حياتها وذلك بتحريم قتل النفس وتحريم الانتحار وتحريم الإجهاض وتشريع العقوبات الزاجرة والقصاص العادل الذي يحيى به الأمم والشعوب. يقول الله

---

(١٥) عثمان، **الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي**، ص ١٦ ـ ٢٥، بتصرف كبير.

(١٦) انظر: أحمد فهمي أبو سنة، **النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية**، ص ٦٢ ـ ٦٣، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٦.

تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[١٧] فلا يجوز قتل النفس إلا في ثلاث حالات: قاتل النفس بغير حق شرعي، والزاني المحصن، والمرتد عن دينه المفارق للجماعة. كما يحذر الله تعالى الآباء من قتل أبنائهم بسبب الفقر الذي يعيشونه ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم﴾[١٨] أو قتلهم خوف الفقر في المستقبل ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾[١٩] كما يحرّم الانتحار بقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[٢٠].

أما عقوبة القاتل العمد في الدنيا فهي القتل إلا أن يعفو أهل القتيل. يقول تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[٢١]، وفي الآخرة يكون جزاؤه الخلود في النار ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾[٢٢]، أما القتل الخطأ فعقوبته أخف وطأة من قتل العمد، ولا ينفي العقوبة كون القتل غير متعمد، وذلك ردعاً من التهاون في الاعتداء على النفس، حتى لا تكون ذريعة للتفلت من العقوبة. وأما العقوبة المشروعة فهي ما نص عليه قول الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدّقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلّمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً﴾[٢٣].

٢ ـ حق الإنسان في المساواة

قرر القرآن الكريم حق المساواة بين جميع الناس، فهم متساوون في القيمة

(١٧) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥١.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٣١.
(٢٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢٩.
(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.
(٢٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٩٣.
(٢٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٩٢.

الإنسانية المشتركة؛ خلقهم الله تعالى من نفس واحدة، الأصل واحد والأب واحد، يقول الله تعالى: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٢٤]، وبهذه المساواة ينعدم التفاضل والتمايز بين الناس باللون أو الجنس أو المال، بل يقوم على أساس التفاوت في الدين والعلم والنفع للمجتمع على الوجه الذي يرضاه الله تعالى.

وبناءً على المساواة في القيمة الإنسانية المشتركة، سُنت التشريعات في جميع النواحي التي تقتضي العدالة الاجتماعية، وتقتضي كرامة الإنسان، ومن هذا المنطلق كانت المساواة بين الناس في جميع الحقوق التي شرعها الله تعالى للإنسان. وسوف تقتصر الدراسة في هذا المطلب على أبرز نماذج والمساواة في الحقوق وهي: والمساواة في الحقوق الإنسانية بين المسلمين وغيرهم، المساواة في الحقوق السياسية، المساواة في الحقوق القانونية والقضائية، والمساواة بين الرجل والمرأة، مع التأكيد على أن المساواة بين الناس هي مساواة في جميع الحقوق، ولا تقتصر على حق دون الآخر.

أ ـ المساواة في الحقوق الإنسانية بين المسلمين وغيرهم

ساوى الإسلام بين المسلمين وغيرهم في الحقوق الأساسية التي تكفل لهم السعادة، والعيش بأمان واستقرار في ظل الدولة الإسلامية، وفرض على الدولة المسلمة توفير الحقوق الإنسانية لغير المسلمين ما داموا مسالمين في طريق الدعوة ولا يضطهدون أهلها سواء كانوا معاهدين أو ذميين أو مستأمنين عملاً بقوله تعالى: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾**[٢٥]. أما المحاربون فيقول فيهم الله تعالى: **﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين. واصبر وما صبرك إلا بالله﴾**[٢٦]، أما الأسارى فإن لهم من الحقوق ما يصون حياتهم ويحفظ كرامتهم، ويضمن إطلاق سراحهم على أسس عادلة ومنصفة، قال تعالى: **﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدُّوا الوثاق فإمّا منّاً بعد وإما فداءً حتى تضع الحرب أوزارها﴾**[٢٧].

إن الإسلام يساوي بين المسلمين وغيرهم أمام القانون، ولعل من أروع النماذج التي جاءت لتؤكد هذا الحق ما نزل من قوله تعالى: **﴿إنا أنزلنا إليك**

---

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ٨.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآيتان ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٤.

الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً. واستغفر الله إن الله كان غفوراً رحيماً. ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوّاناً أثيماً﴾[٢٨]، وسبب نزول هذه الآيات أن رجلاً من الأنصار سرق درعاً في زمن النبي ﷺ ثم طرحها في بيت يهودي، فلمّا تحاكم الأنصاري واليهودي إلى رسول الله ﷺ، نفى اليهودي السرقة، وبرّأ جيران الأنصاري صاحبهم، حتى مال النبي ﷺ إلى قولهم فعاتبه الله في ذلك عتاباً شديداً[٢٩] وكان نزول الآيات في وقت كان اليهود يبثون سمومهم داخل المجتمع المسلم، فيشجعون الكافرين، ويؤلّبون المنافقين، ويطعنون في قيادة النبي ﷺ، فجاءت تلك الآيات لتنصف رجلاً يهودياً، اتهم ظلماً بالسرقة، ولتدين الذين تآمروا على اتهامه وهم بيت من الأنصار في المدينة، والأنصار يومئذٍ هم عدّة الرسول ﷺ وجنده في مقاومة الباطل، ودفع المخاطر من حوله، والمصلحة الظاهرة والظروف المحيطة تقتضي تبرئة الأنصاري لأسباب عدة، أولها عدم بث النزاعات داخل بيوت الأنصار، وثانيها عدم إعطاء فرصة للتشهير بالأنصار. ومع كل هذا تتضاءل تلك المصالح الوقتية وتلك الاعتبارات أمام القاعدة المتينة التي أساسها العدالة الإلهية المطلقة للحكم بين أبناء البشر مهما تغايرت العقائد، وتباينت الأصول والمنابت.

وهذه بعض الأمثلة والنماذج على المساواة بين المسلمين وغيرهم، وإنما اكتفيت بها لعدم اتساع المقام.

ب ـ المساواة في الحقوق القانونية والقضائية

قرر القرآن الكريم حق المساواة في الحقوق القانونية والقضائية، وذلك في حق التقاضي وطلب النصَفة، وهذا الأمر مكفول بنصوص القرآن الكريم للجميع من دون تمييز، وكذلك المساواة في حق المسؤولية الجنائية، التي تعني: «تحمُّل الإنسان عقوبة فعله أو تركه، غير المشروع الذي يأتيه باختياره وهو مدرك لكُنه ونتائجه»[٣٠]، وسمي حقاً لأن الإنسان لا يعاقَب على فعله إلا إذا علم أن فعله أو ترك الفعل غير مشروع وكان مختاراً لفعله راضياً به، ومن هنا فلا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنص يعلم من خلاله مدى مشروعية العمل، وهذا ما يدل عليه مدلول الآيات

---

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيات ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٢٩) انظر: جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٣٠) أحمد الأشهب، المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (بنغازي: دار الكتب الوطنية، ١٩٩٤)، ص ٢١.

الكريمة: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾[٣١]، وكل تدبير أو عقوبة بغير نص شرعي يعد هدراً للحق الإنساني ومنافياً للشرع الإلهي، كما يقرر الإسلام شخصية المسؤولية الجنائية «فلا يسأل عن جرم إلا فاعله، ولا يؤاخذ إنسان بجريمة غيره»[٣٢] استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[٣٣].

وجميع الناس سواسية في مظلة الحقوق التي قررها الباري عز وجل في كتابه العزيز، لذلك وجب الحكم بين الناس على أساسها. قال تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[٣٤] وقال سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمّنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾[٣٥]. وقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾[٣٦]. وفي هذه الآيات توجيه من الله تعالى لعباده، كي يمنحوا الناس حقوقهم، ويحكموا بينهم العدل، من دون اعتبار لمحبة أو قرابة أو عصبية أو هوى أو غنى أو فقر، فالناس جميعهم سواء، والعدالة في الإسلام لها ميزان واحد ينطبق على الجميع بلا استثناء.

ج ـ المساواة في الحقوق السياسية

قبل الحديث عن المساواة في الحقوق السياسية لا بد من تعريف الحق السياسي، فالحق السياسي هو «الذي يهيِّئ للأفراد المشاركة في اختيار الحكّام ومراقبتهم ومحاسبتهم وتقويمهم وفقاً للأنظمة المقررة بمقتضى الشريعة الإسلامية، وذلك عن طريق إبداء الرأي وإعطاء المشورة للحاكم، إما مباشرة أو عن طريق فرد آخر ينيبه عنه».

وشملت آيات الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هذه الحقوق، قال

---

(٣١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٦٥.

(٣٢) حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، تصدير باستيعاب ابراهيم مذكور؛ شرح وتعليق عدنان الخطيب (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٢)، ص ١١.

(٣٣) القرآن الكريم، «سورة فاطر،» الآية ١٨.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[٣٧]، وقال تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر**﴾[٣٨]، وقال تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[٣٩]. فالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حق أفراد الأمة، حيث يلزمها تصويب الخطأ، وتقويم الاعوجاج.

وتلك الحقوق مكفولة لكل فرد في المجتمع إما مباشرة أو عن طريق فرد آخر ينيبه عنه «ومن هنا كان الحق مكفولاً لكل فرد في الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية»[٤٠].

كما كفلت الشريعة الإسلامية أيضاً المساواة في حق تولي الوظائف العامة في الدولة، فالله تعالى يأمر بإقامة العدل منزَّهاً عن أي غرض وذلك في قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين و الأقربين**﴾ وطلب العدل في هذه الآية لا يجعل للقائمين بالأمر منفذاً للمحسوبية وتدخّل الهوى، وبالتالي يجعل حق كل مسلم في مباشرة الوظائف العامة حقاً متكافئاً[٤١].

د ـ المساواة بين الرجل والمرأة

ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية، وفي كثير من الحقوق، بل خصّ المرأة في بعض المواطن بالرعاية والعناية، قال تعالى: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن**﴾.

وفي إعلان المساواة في القيمة الإنسانية يقول الباري عز وجل: ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء**﴾[٤٢]، ويقول تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾.

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٤٠) عثمان، **الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي**، ص ٤٩.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩، ومحمد البهي، «حقوق الإنسان في القرآن،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية.

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

ومن أدلة المساواة في شؤون المسؤولية الجزائية في الدنيا والآخرة. يقول الله تعالى: ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[٤٣]، ويقول: ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾[٤٤]، ويقول: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[٤٥] ويقول: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله﴾[٤٦] وأخيراً قوله تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾[٤٧]، فالأنثى من الذكر والذكر من الأنثى والأصل واحد، فلا فرق في جزاء ما يعملونه، فكلاهما في موضع تكليف وامتحان وابتلاء.

كما ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الحقوق المدنية، فللمرأة حقها في التملك والتعاقد والاحتفاظ باسمها واسم أسرتها، وغيرها من الحقوق المدنية كما للرجل، ومن الأدلة على تساوي المرأة مع الرجل في حقوقها المدنية، أنها أُعطيت حق التملك تملكاً مستقلاً عن غيرها، قال تعالى: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً. وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾[٤٧] وقال تعالى: ﴿ولا يحلّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً﴾[٤٨]، فإذا كان لا يحل للرجل أن يأخذ من المال الذي وهبه لزوجته، فمن باب أولى لا يحل له أن يتصرف بأموالها الخاصة بها إلا عن طيب نفس منها ورضى ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾[٤٩].

وأما عن مساواة الرجل بالمرأة في بعض الحقوق السياسية فقد أقر ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله﴾[٥٠]. ويرى بعض العلماء أن هذه الآية تفيد تساوي المرأة مع الرجل في اكتساب حق المشاركة

---

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٧.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٢.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٢.

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيتان ٢٠ ـ ٢١.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٩.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٤.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

في اختيار الحاكم الصالح وتوجيه إدراكه للدولة بما يحقق الصالح العام. ويؤيد ذلك ما ورد في مبايعة النساء لرسول الله ﷺ وذلك في قوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم**﴾[٥١].

أما أبرز الأمور التي تختلف فيها المرأة عن الرجل في الإسلام فهي:

١ ـ القوامة. ٢ ـ نصاب الشهادة. ٣ ـ الميراث. ٤ ـ الأعباء الاقتصادية.
٥ ـ استئثار الرجل بإيقاع الطلاق. ٦ ـ تعدد الزوجات.

ويعود سبب ذلك إلى اختلاف طبيعة المرأة في تكوينها ووظائفها عن الرجل، فكلٌ مُيسَّر لما خُلق له، والله سبحانه وتعالى ﴿**أعطى كل شيء خلقه ثم هدى**﴾[٥٢] ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾[٥٣].

٣ ـ الحق في الحرية

منح الإسلام الإنسان حق الحرية، وحرره من قيود الذل والاستعباد والتبعية، وقامت نظرة الإسلام إلى الحرية على جملة من الأسس والقواعد التي أكدتها الشريعة الإسلامية، منها الكرامة الإنسانية. قال تعالى: ﴿**ولقد كرَّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً**﴾، فمن الطبيعي أن يجعل هذا التكريم محوراً لحفظ تلك الكرامة وتحقيق سعادة الإنسان ومصلحته المتمثلة بحريته. وكذلك تحقيق التوحيد الخالص لله، يحرر الإنسان من ذل العبودية لغير الله ﴿**إنِ الحكمُ إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه**﴾[٥٤].

ولتحقيق حرية الإنسان وسهولة حركته في الحياة، جعل الشارع الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل على التحريم والمنع، أو تعارض مع الحق والمعروف. ولا يقيد العبد بشيء إلا إذا ترتبت على ذلك مصلحة أو ضرورة[٥٥]. ويتفرع عن

---

(٥١) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ١٢.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ٥٠.

(٥٣) المصدر نفسه، «سورة الملك،» الآية ١٤.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

(٥٥) انظر: عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ط ٨ (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، [د. ت.])، ص ٩٢، وبشار معروف، «الحريات وأنواعها وضوابطها في الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية: بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في الرباط، المملكة المغربية، ١٨ ـ ٢٠ جمادى الآخرة ١٤١٨هـ.، ٢٠ ـ ٢٢ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٧م.**، ص ٢١٨ ـ ٣٢٢، بتصرف كبير.

هذا الحق الأساسي ـ حق الحرية ـ حقوق كثيرة منها: حرية العقيدة، وحرية التعبير، وحرية التنقل، وحق اللجوء.

أ ـ حرية العقيدة

أقامت الشريعة الإسلامية الحرية الدينية على أسس سمحة نبيلة، فقد دعا القرآن الكريم الإنسان إلى النظر والتفكير الحر، والاستدلال والتعرف على الحقائق عن طريق العقل واتّباع المنطق السليم، قال تعالى: **﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾**[٥٦]، وقال تعالى: **﴿أمّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله...﴾**[٥٧]، كما أنكر القرآن الكريم على من اعتمد في اعتناق دينه على التقليد، وحث على رفض ما لا يؤيده علم ولا يعززه دليل. قال تعالى: **﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أوَ لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾**[٥٨].

لقد منع الإسلام إكراه الناس على الدخول في هذا الدين، قال تعالى: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[٥٩]، وقال: **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[٦٠]. لذلك لزم قتال من أحدث الفتنة، وفرض القهر والتسلّط الديني، قال تعالى: **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾**[٦١].

كما دعا الباري عز وجل عباده المؤمنين إلى التزام جادة العقل والمنطق في مناقشاتهم مع أهل الأديان الأخرى، وأن يكون عمادهم الإقناع وقرع الحجة بالحجة والدليل بالدليل، والآيات التي تشير إلى ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[٦٢] وقوله لأهل الأديان الأخرى: **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**[٦٣] وقوله تعالى: **﴿قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في**

---

(٥٦) القرآن الكريم، «سورة يونس،» الآية ١٠١.
(٥٧) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٦٠.
(٥٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠٤.
(٥٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.
(٦٠) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.
(٦١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٣.
(٦٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.
(٦٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١١١.

السموات ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين﴾[٦٤].

كما أمر الله تعالى المؤمنين بالبدء بنقاط الاتفاق أثناء مناقشاتهم لأنها تسهل مهمة الحوار بين الأطراف، وذلك في قوله تعالى: **﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾**[٦٥]. كما يطالب الإسلام من يقوم بالدعوة أن يكون هادئ الطبع رحيماً **﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾**، وعلى أساس هذه المبادئ السمحة عاش الذميون في دار الإسلام لهم كامل الحرية في اعتناق ما يشاؤون[٦٦]. ولتبديد أي شبهة ينبغي الإشارة إلى أن الجزية التي يدفعها الذميون إنما كانت مقابل حماية المسلمين لهم من أي عدوان خارجي، وتحقيق الأمن والأمان لهم في ظل دولة الإسلام.

ب ـ حرية الفكر

أما الحرية الفكرية فإنها تعني «حق المرء في التفكير دون قيد ولا شرط وحقه في اتباع ما يمليه عليه فكره وضميره من سلوك دون أن يمثل ذلك إخلالاً بالنظام الإسلامي العام»[٦٧].

وموقف الشريعة الإسلامية من حرية الفكر، والتعبير عنه واضح صريح، فالإسلام يحث على التفكير السليم المبني على وسائل التعلم التي منحها الله تعالى للإنسان **﴿ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾**[٦٨]. والآيات التي تدعو إلى التفكير وإعمال العقل كثيرة، منها قوله تعالى: **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾**[٦٩]، وحرية الفكر في الإسلام تفسح المجال للمسلم أن يناقش ويجادل ليصل إلى الفكر الصحيح والرأي السليم، قال تعالى: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي**

---

(٦٤) المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآية ٤.

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٦٤.

(٦٦) انظر: محمد حمد خضر، **الإسلام وحقوق الإنسان** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٠)، ص ٢٧ ـ ٢٨؛ علي عبد الواحد وافي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ط ٥ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩)، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣، ومحمد الحسيني مصيلحي، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: بحوث ودراسات في القانون الدولي لحقوق الإنسان مقارناً بالشريعة الإسلامية**، تقديم فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢١٨ ـ ٢٢٤.

(٦٧) خضر، المصدر نفسه، ص ٢٩، بتصرف كبير.

(٦٨) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ٣٦.

(٦٩) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٢٠.

هي أحسن﴾. وقد تقيَّد هذه الحرية إذا أخلَّت بالنظام الإسلامي والصالح العام.

ج - حرية التنقل وحق اللجوء

وتعني حرية التنقل: قدرة الإنسان على التنقل واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها، وذلك تبعاً لحاجته ومصلحته، وعدم منعه من ذلك إلا إذا كان تنقلّه لمفسدة تضرّ بنفسه أو بالجماعة(٧٠).

واعتبر القرآن الكريم أن الأرض كلها لله يورثها من يشاء من عباده الصالحين، وأعطاهم الحرية للسعي فيها والتنقل، وذلك للكسب والعمل أو الزيارة، وندب للإنسان التنقل والأسفار والسعي فيها، قال تعالى: **﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾**(٧١)، ولم يبح لأي سلطة أن تعوقه عن ممارسة ذلك الحق، بما أن هدفه من التنقل لا يمسّ أمن الناس وأنفسهم وأموالهم ولا يستهدف أية أغراض عدوانية **﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾**(٧٢) **﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله﴾**(٧٣).

وأعطى الله سبحانه وتعالى الإنسان المضطهد حق اللجوء إلى دولة أخرى قال تعالى: **﴿يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون﴾**(٧٤). ونزلت هذه الآية على مسلمي مكة تأذن لهم بالهجرة إلى المدينة المنورة، وبالمقابل أعطى القرآن الإنسان حق الاستجارة من الدولة التي لجأ إليها، قال تعالى: **﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾**(٧٥).

٤ - حق الملكية

قرر القرآن الكريم للإنسان حق الملكية التي تعني «قدرة الشخص على أن

---

(٧٠) انظر: عبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة ([السعودية]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠)، ص ٢٤؛ حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، ص ٦٠، وعبد العزيز الخياط، «حقوق الإنسان في الإسلام والإعلان العالمي،» ورقة قدمت إلى: حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية: بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في الرباط، المملكة المغربية، ١٨ - ٢٠ جمادى الآخرة ١٤١٨هـ.، ٢٠ - ٢٢ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٧م.، ص ٣٦٨.

(٧١) القرآن الكريم، «سورة الملك،» الآية ١٥.

(٧٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٨.

(٧٣) المصدر نفسه، «سورة المزمّل،» الآية ٢٠.

(٧٤) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٥٦.

(٧٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٦.

يصبح مالكاً، وأن تصان هذه الملكية من الاعتداء عليها»[٧٦]، فقد يسّر الإسلام للإنسان سبل التملك والحصول على المال، وفسح له مجال المنافسة والعمل، والتفوق في ذلك.

فحب المال فطرة بشرية **﴿وتحبون المال حباً جماً﴾**[٧٧]، والحصول عليه سبيل إلى تحقيق الأمن والسعادة ودفع كثير من الآفات. والإسلام لا يمنع اقتناءه، بل أعطاه عناية خاصة باعتباره عصب الحياة، فذكره مع الأبناء في موطن الزينة، وذلك في قوله تعالى: **﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾**، ومن هنا نجد أن الإسلام أمر بتحصيل الأموال بكل الطرق المشروعة ومن مختلف الأنشطة الزراعية والتجارية والصناعية[٧٨]، قال تعالى: **﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾**، بل وأمر الإسلام بالسعي في تحصيل الأموال بمجرد الفراغ من أداء الصلاة، قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾**[٧٩].

كما أحاط القرآن الكريم الملكية بسياج قوي من الحماية والحرمة، وذلك بتحريم جميع الطرق غير المشروعة للكسب كالغش والربا والاحتكار، وتشريع الحدود والعقوبات الدنيوية أو الأخروية لكل من تسوّل له نفسه الاعتداء على الملكية، قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾**[٨٠] وقال: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾**[٨١]، وقال تعالى: **﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾**[٨٢].

---

(٧٦) الشيشاني، المصدر نفسه، ص ٣٥، نقلاً عن: محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، ص ٢٦٥.

(٧٧) القرآن الكريم، «سورة الفجر،» الآية ٢٠.

(٧٨) مصيلحي، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: بحوث ودراسات في القانون الدولي لحقوق الإنسان مقارناً بالشريعة الإسلامية، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٧٩) القرآن الكريم، «سورة الجمعة،» الآيتان ٩ ـ ١٠.

(٨٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢٩.

(٨١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣٨.

(٨٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٥.

٥ ـ حق التربية والتعليم

إن أول ما اعتنى به القرآن الكريم بيان مكانة التعليم، والحث عليه، قال تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[٨٣]، كما أسبغ القرآن الكريم على العلماء مكانة رفيعة من الهيبة والتكريم لم تكن لغيرهم من عامة الناس، وذلك في قوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[٨٤] وقوله سبحانه: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾[٨٥] وقوله عز وجل: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

وجعل الإسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، لذلك فإن على الدولة المسلمة الواجب التعليمي لمن ليس بمقدوره أن يحصل على التعليم، وذلك بتأمين السبل والوسائل المعينة على طلب العلم وتوفير المدارس والمناهج وإعداد المعلمين، وتقديم أقصى التسهيلات للراغبين فيه.

وتنبغي الإشارة إلى أن طلب العلم لا يقتصر على العلوم الشرعية وحسب، بل يتعداها إلى طلب كل علم نافع فيه خير الأمة وصلاح المجتمع، وقد أشار القرآن الكريم في تحصيل مختلف أنواع العلوم من علم الطبيعة والنبات والحيوان وطبقات الأرض، ثم عقّب بعد ذلك بأن العلماء هم الذين يخشون الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماءُ إن الله عزيز غفور﴾[٨٦].

٦ ـ حق العمل وحقوق العمال

ضمن الإسلام للناس حق العمل الذي يعني: حرية الإنسان في اختيار العمل المشروع الذي يلائمه فلا يحال بينه وبين العمل الذي يريد أداءه، أو ما يقوم على أدائه فعلاً، كما أن له الحق في الحصول على الأجر العادل مقابل عمله الذي يكفل له ولأسرته العيش الكريم[٨٧].

---

(٨٣) المصدر نفسه، «سورة العلق،» الآيات ١ ـ ٥.

(٨٤) المصدر نفسه، «سورة الزُمَر،» الآية ٩.

(٨٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٧.

(٨٦) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآيتان ٢٧ ـ ٢٨.

(٨٧) انظر: معروف، «الحريات وأنواعها وضوابطها في الإسلام،» ص ٣٣٩؛ وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص ١٩؛ حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق=

ولا يكتفي الإسلام بإعطاء الإنسان حرية العمل بأن يكون مباحاً أو جائزاً بل يحث عليه، قال تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾. وحرم الإسلام وسائل الكسب غير المشروع كالربا والاحتكار والغش التي تعتمد على جني المال من دون جهد أو عناء[٨٨]، من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾[٨٩]، وقال تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾[٩٠].

ومن ناحية أخرى فقد قرر الإسلام حق العامل في أخذ الأجر العادل من غير بخس لحقوقه، قال تعالى: ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم﴾[٩١]. كما أعطاه حق الحماية من الأخطار، والعمل على تأمينه في عمله ورعايته[٩٢]. ولعل شيئاً من الدلالة على ذلك نجده في قصة العبد الصالح مع موسى عليه السلام، عندما عاب السفينة ليحفظ حقوق العاملين فيها من خطر اغتصاب سفينتهم. قال تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً﴾[٩٣].

وللعامل حق الراحة وحق تحديد ساعات العمل بما يتلاءم مع طاقة الإنسان عملاً بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾[٩٤]، وقوله سبحانه ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[٩٥].

٧ ـ حق الأمن وتأمين الخدمات

قرر القرآن للإنسان حق الأمن النفسي والجسدي، وتأمين الخدمات اللازمة للإنسان من مطعم وملبس ومسكن، وفي سبيل تحقيق الأمن على النفس من القتل

= بحقوق الإنسان، ص ١٩، والشيشاني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، ص ٥٥.

(٨٨) انظر: خضر، الإسلام وحقوق الإنسان، ص ٣٤.
(٨٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيتان ٢٧٨ ـ ٢٧٩.
(٩٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٨٨.
(٩١) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٨٥.
(٩٢) انظر: خضر، المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٩٣) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ٧٩.
(٩٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.
(٩٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٨٥.

منع القرآن الكريم الاعتداء عليها وشرع العقوبات التي تردع ذلك، وذلك ما بينته سابقاً في الحديث عن حق الحياة. كما نهى الله تعالى إيذاء وتعذيب المؤمنين بغير جرم قال تعالى: **﴿والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً﴾**(٩٦).

وفي سبيل تحقيق الأمن النفسي، نهى القرآن الكريم عن التعرض للإنسان بالإهانة والسخرية والغيبة والمناداة بالألقاب المهينة وذلك في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون. يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم﴾**(٩٧)، كما ضمن الله تعالى للإنسان في قوله **﴿ولا تجسسوا﴾** الحق في الأمن على النفس وعلى البيوت والأسرار والعورات، فلا يوجد أي مبرر لانتهاك تلك الحرمات، حتى ذريعة تتبّع الجريمة وتحقيقها لا تصلح في النظام الإسلامي ذريعة للتجسس على الناس، فالناس على ظواهرهم وليس لأحد أن يتعقب بواطنهم(٩٨).

كما كفل الإسلام للإنسان حريته في مسكنه، فلا يحق لأحد دخول البيت بغير إذن واستئناس، يقول الله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكّرون. فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم﴾**،(٩٩) وإنما كان الاستئذان في دخول البيوت لأنها موضع الأسرار ومحل الحياة الخاصة.

وفي حق الإنسان في الرزق والمأكل قال الله تعالى: **﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾**(١٠٠)، فإذا كان الله تعالى قد ضمن للإنسان رزقه فلا يملك أي مخلوق حرمانه مما ضمنه الخالق بنفسه، وحتى الإنسان في حق ذاته عليه أن لا يحرمها مما أحل الله لها، قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحل**

---

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٥٨.

(٩٧) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآيتان ١١ ـ ١٢.

(٩٨) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ٨ ج، ط ٧ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١)، ص ٥٣٤، بتصرف كبير.

(٩٩) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآيتان ٢٧ ـ ٢٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٦.

الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون﴾[١٠١]، ويؤكد الباري عز وجل هذا الحق وينكر على من يحول دونه، قال تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾[١٠٢].

وأما عن حق الإنسان في الملبس، فقال تعالى: ﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين. والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من الجبال أكناناً وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلك تُسلمون﴾[١٠٣].

٨ ـ حقوق الأسرة

اعتنى الإسلام ببناء الأسرة المسلمة بناءً قوياً متماسكاً، فهي لبنة قوية في بناء المجتمع، وصلاحها سبب في صلاحه، ومن هنا فقد وضع لها نظاماً متكاملاً وأعطاها من الحقوق ما يكفل لها السعادة والاستقرار، ومن هذه الحقوق: حق الزواج، وحق الزوجين، وحق الآباء وحق الأبناء، وهذا ما سنتحدث عنه في الفقرات التالية:

أ ـ الحق في الزواج وتكوين الأسرة

الزواج أساس وجود الأسرة، والأسرة عماد المجتمع، ومن هنا كان القرآن الكريم يرغب في الزواج ويحث عليه، قال تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[١٠٤] أما عن الحق في الإنجاب ـ استكمالاً لعناصر تكوين الأسرة ـ فقد قال تعالى: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾[١٠٥]، وقال تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرّت به فلما أثقلت دعوَا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكوننّ من الشاكرين﴾[١٠٦] وأخيراً قوله تعالى: ﴿المال والبنون زينة

---

(١٠١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٨٧ ـ ٨٨.
(١٠٢) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٣٢.
(١٠٣) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآيتان ٨٠ ـ ٨١.
(١٠٤) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢١.
(١٠٥) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٧٢.
(١٠٦) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٩.

الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملا﴾[١٠٧].

ب ـ حقـوق الزوجيـن

أقام القرآن الكريم العلاقة الزوجية على أساس من المودة والرحمة وفرض لكل من الزوجين حقوقاً على الآخر، والتمايز في الحقوق ليس لأن أحدهما أقل شأناً من الآخر وإنما ذلك مبني على الاختلاف الطبيعي والفطري بين الطرفين، وما يستلزمه هذا التباين. قال تعالى: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾**[١٠٨].

(١) حقوق الزوج.

من حقوق الزوج على زوجته:

(أ) حق الطاعة

من حقوق الزوج على زوجته أن تطيعه في غير معصية، فإن أمرها بمعصية فلا طاعة له، وأما الدليل من كتاب الله على وجوب طاعة الزوج فقول الله تعالى: **﴿فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا﴾**، فأمر الله تعالى تأديب الزوجة عند عدم إطاعتها لزوجها، ونهيه عن إيذائها عند الطاعة.

(ب) حق القوامة وولاية التأديب

أعطى الله تعالى الرجل حق القوامة على الزوجة، قال تعالى: ، وقال: **﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾**[١٠٩]، وذلك لقيادة الحياة الأسرية إلى بَرّ الأمان، لما للزوج من مقدرة أقوى على التحكم في العواطف والانفعالات بخلاف المرأة، ولما عليه من الواجبات والمسؤوليات المادية تجاه أسرته التي بها تحقُّق السعادة والرضا بين الزوجين، وفي إطار هذه القوامة كان للزوج على زوجته حق ولاية التأديب، ويتم ذلك عند مخالفة الزوجة لزوجها أو ارتكابها معصية دينية أو محاولتها النشوز، أو لنشوزها، فعندئذٍ يستعمل حقه للإصلاح وليس للانتقام، وفق الخطوات التي حددها الله تعالى لعباده[١١٠] في قوله: **﴿واللاتي تخافون**

---

(١٠٧) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٤٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

(١١٠) انظر: زاهر عبد الله العبري، «حقوق الأسرة في الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية: بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في الرباط، المملكة المغربية، ١٨ ـ ٢٠ جمادى الآخرة ١٤١٨هـ.، ٢٠ ـ ٢٢ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٧م.**، ص ٥٥٩.

نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً. وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾[١١١].

(ج) الحفاظ على عفافها

تُعدّ العفة صمّام الأمان لسعادة الأسرة، والسياج الذي يحفظ العِرض، ويصون كرامة الرجل والمرأة، فعلى المرأة أن تحفظ نفسها وتصون عِرضها بمختلف الوسائل، ومن بينها:

- التزام اللباس الشرعي وعدم إبداء الزينة لغير الزوج.

وهو أمر إلهي وواجب شرعي يتحتم على المرأة المسلمة تطبيقه عملاً بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن﴾[١١٢] وقوله عز وجل: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن﴾[١١٣].

- أن تقرّ المرأة في بيت زوجها.

فلا تخرج إلا بإذن زوجها مراعية آداب الإسلام عملاً بقوله تعالى: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرَّجن تبرّج الجاهلية الأولى﴾[١١٤].

- أن تحفظ المرأة نفسها وعرضها في غيبة زوجها.

قال تعالى في وصف الزوجات الصالحات ﴿فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله﴾[١١٥].

(د) التزام العدة بعد وفاته

وذلك بأن تتربص المرأة بعد وفاة زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، أما الحامل فتكون عدتها بوضع حملها، فتلزم المرأة بيتها ولا تخرج إلا لضرورة، ولا يعقد عليها نكاح ولا تخطب، وذلك احتراماً لما كان بين الزوجين من المودة والاحترام وطول الصحبة في مشاركة آمال الحياة وآلامها. وعملاً بقوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم

---

(١١١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ٣٤ ـ ٣٥.

(١١٢) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٥٩.

(١١٣) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٣١.

(١١٤) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.

(١١٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾[116] وقوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾[117].

(٢) حقـوق الزوجـة

إن الحقوق بين الزوجين مترابطة، لا ينفك بعضها عن بعض، ومقابل الحق يكون الواجب، وكما أن للزوج حقوقاً، فإن لزوجته عليه حقوقاً، ومما ورد في القرآن الكريم في حقوق المرأة:

(أ) حـق المهـر

المهر هو المال أو المنفعة المقوَّمة بالمال الواجب للمرأة على الرجل بالزواج، قال تعالى: ﴿وآتوا النساء صَدُقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾. وبأداء المهر يكون الزواج مصوناً عن الابتذال فلا يملك الرجل الاستمتاع بالمرأة مّجاناً، فإن الشيء الذي يملكه الإنسان من دون مقابل لا يكون عظيماً عنده، فالرجل يشعر بسبب صعوبة بذل المال بعد الحصول عليه بالمشقة فيعز عليه التفريط فيه مما يعينه على المحافظة على هذه الرابطة المقدسة فلا يتساهل بالمسارعة إلى حلها، كما أنه يعمل على إدامة الرابطة الزوجية وذلك بإبراز تكريم المرأة ورفع شأنها وتطييب نفسها ورضاها بقوامة الرجل عليها[118].

ومما يؤكد على حق المرأة في المهر أن القرآن الكريم حذر من مضايقتها لكي تلجأ إلى الافتداء ولو بقسط مما آتاها من الصَّداق، فوصف عقد الزواج بالميثاق الغليظ تأكيداً على خطورته. قال تعالى: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً. وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾ وقال تعالى: ﴿ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن﴾[119].

(ب) حـق السكـن

للزوجة حق المسكن الملائم من الناحية الحسية، وذلك بأن يكون آمناً، ومناسباً ومراعياً الذوق الذي استقر عليه عرف الناس، وبحسب استطاعة الزوج. ومن الناحية المعنوية، لا بد أن يكون المنزل كفيلاً بتوفير الراحة والاستقرار للزوجة،

---

(١١٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٤.

(١١٧) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٤.

(١١٨) العبري، المصدر نفسه، ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧.

(١١٩) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٩.

وكذلك بحسب القدرة على ذلك. قال تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وُجدكم﴾.

(ج) النفقـة الزوجيـة

والنفقة اسم للمال الذي يجب للزوجة على زوجها لأجل معيشتها من طعام وشراب وكسوة وخدمة وعلاج[١٢٠]، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿لينفقْ ذو سعة من سعته ومن قُدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يُكلّف الله نفساً إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يُسراً﴾[١٢١] وقوله سبحانه: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها﴾، ولاستحقاق النفقة شروط وأحكام فصّلها الفقهاء في كتبهم.

(د) حسـن المعاشـرة

قال تعالى: ﴿وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾[١٢٢] وقال سبحانه: ﴿فأمسكوهن بمعروف أو سرّحوهن بمعروف﴾[١٢٣]. ويتجلّى حسن المعاشرة في كل ما يباشره الزوجان من أمور الحياة، وعلاقتهما ببعضهما، فعلى الزوج حفظ كرامة زوجته، والابتعاد عن إهانتها، وفهم طبيعتها النفسية من حدة العاطفة وسرعة الانفعال، فيصفح عن أخطائها ويتجاوز عن عثراتها.

(هـ) تعليمها دينها وحثّها على أداء العبادات

ينبغي على الزوج تعليم زوجته أمور دينها وإرشادها إلى العقيدة الصحيحة، والعبادة والأخلاق الحميدة، وحثّها باستمرار على أداء حق الله عليها، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة﴾[١٢٤] وقوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾[١٢٥].

---

(١٢٠) محمد عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، ٢ مج (عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٣)، مج ٢، ص ٩٠.

(١٢١) القرآن الكريم، «سورة الطلاق،» الآية ٧.

(١٢٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٩.

(١٢٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣١.

(١٢٤) المصدر نفسه، «سورة التحريم،» الآية ٦.

(١٢٥) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١٣٢.

(و) العدل بين النساء

ومما يجب على الرجل في حالة زواجه أكثر من واحدة العدل بين زوجاته في البيت والنفقة والسكن والكسوة والمعاملة قدر الاستطاعة وذلك عملاً بقوله تعالى: **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة﴾**(١٢٦).

ج ـ حق الوالدين

وردت آيات كثيرة تؤكد على حق الوالدين، منها قوله تعالى: **﴿قل تعالوا أتلُ ما حرّم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً﴾**(١٢٧) وقوله عز وجل: **﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه وبالوالدين إحسانا﴾** والإحسان كلمة جامعة لكل ما يمكن أن يقدم لبِرّ الوالدين، فعلى الابن طاعة والديه بالتزام أوامرهما واجتناب نواهيهما في ما يُرضي الله عز وجل، واحترامهما وتقديرهما في القول والعمل، فلا يتأفّف ولا يتضجّر، ولا يُعلي صوته على صوت والديه، ولا يمشي أمامهما ولا يجلس قبلهما، وفي كبرهما تتضاعف حقوقهما فيتجنب الأبناء كل ما يمكن أن يؤدي إلى المضايقة النفسية، أو الإساءة إليهما ولو بكلمة (أفّ)، مما يعني أن النهي عما هو فوق ذلك من باب أولى، قال تعالى: **﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه وبالوالدين إحساناً إمّا يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفّ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾**(١٢٨)، وبجانب توفير سبل الراحة النفسية حق آخر وهو حق تأمين النفقة عليهما وذلك بدليل قوله تعالى: **﴿قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين﴾**(١٢٩)، ويستمر الإحسان إلى الوالدين بعد الممات، وذلك بالدعاء لهما والاستغفار لهما، وبإكرام أصدقائهما، وبصلة الرحم التي لا توصل إلا بهما.

ولا تسقط تلك الحقوق كون الوالدين مشركَيْن إلا أن يأمراه بمعصية، فعندها لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، قال تعالى: **﴿وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً﴾**(١٣٠) ومصاحبتهما

---

(١٢٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥١.

(١٢٨) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

(١٢٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٥.

(١٣٠) المصدر نفسه، «سورة لقمان،» الآية ١٥.

بالمعروف تكون بالتلطف بهما في المعاملة وإظهار التودد إليهما، وتقدير ما لهما من فضل.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الآيات حوت تنبيهاً على حق الأم لما لها من خصوصية بسبب ما كان منها من مكابدة ومشاقّ وتحمّل صعوبات في الحمل والولادة والرضاعة والتربية وذلك في قوله تعالى: ﴿ووصّينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كُرهاً ووضعته كُرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ وقوله عز وجل: ﴿ووصّينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير﴾[131].

وترغيباً في أداء تلك الحقوق وعد الله تعالى من يقوم بها بالمثوبة العظيمة وذلك بالمغفرة والرضوان والفوز بالجنان، وتوعّد من يخالف أمر الله بالشقاء، قال تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً حتى إذا بلغ أَشُدَّه وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين. أولئك الذين نتقبّل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم في أصحاب الجنة وعد الصدق الذي كانوا يوعدون. والذي قال لوالديه أُفّ لكما أتعدانني أن أخرج وقد خلت القرون من قبلي وهما يستغيثان الله ويلك آمِن إن وعد الله حق فيقول ما هذا إلاّ أساطير الأولين. أولئك الذين حق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين﴾[132].

د ـ حقوق الأبناء

أولت الشريعة الإسلامية الأبناء عناية كبيرة بدءاً بكونهم في بطون أمهاتهم، وأعطتهم من الحقوق ما يكفل لهم التربية الإسلامية الشاملة، إيمانياً ومعنوياً وعقلياً، التي تضمن لهم العيش الكريم. أما الحقوق التي أقرها القرآن الكريم للأبناء فهي:

(١) حق الرضاعة

شرع الله تعالى للطفل حق الرضاعة في قوله سبحانه: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يُتمّ الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تُكلَّف نفس إلا وسعها لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى

---

(١٣١) المصدر نفسه، «سورة لقمان،» الآية ١٤.

(١٣٢) المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآيات ١٥ ـ ١٨.

الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾[١٣٣] وقوله تعالى: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾[١٣٤]، والذي يظهر من تفسير الآيات أن للطفل حق الرضاع وذلك سواء كانت أمه في عصمة أبيه أو مطلقة. وحق الرضاعة يستمر إلى الحولين، وبانقضاء المدة لا حاجة للطفل للرضاعة، فهذه المدة هي الفترة المثلى من جميع الوجوه الصحية والنفسية للطفل، وبعدها فإن الطفل يكون بحاجة إلى عناصر غذائية متنوعة تساعده على النمو الجسمي والعقلي الصحيح[١٣٥].

(٢) حق النفقة

النفقة على الطفل واجبة على الأب بدليل قوله تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضارُوهن لتضيّقوا عليهن وإن كنَّ أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾[١٣٦] وقوله تعالى: ﴿لينفقْ ذو سعة من سَعَته ومن قُدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾، وفي هذه الآية الكريمة توجيه للوالد بأن يكون سخي اليد كريم النفس وذلك بحسب استطاعته وقدرته، وللأم بأن تكون راضية قانعة، وتكون تلك النفقة شاملة لاحتياجات الطفل المتنوعة.

(٣) حق النسبة إلى الآباء

للأبناء حق الانتساب إلى آبائهم وأقوامهم، ولا يجوز نسبتهم لغير آبائهم مهما كانت الدوافع، فحق النسبة غير قابل للإنكار أو الإسقاط عملاً بقوله تعالى: ﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم﴾ [الأحزاب: ٥][١٣٧].

---

(١٣٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.

(١٣٤) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٦.

(١٣٥) انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٠ ج، ط ٣ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ١٦٢؛ محمد الطاهر بن محمد بن عاشور الطاهر، **التحرير والتنوير**، ٣٠ ج (تونس: الدار التونسية للنشر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٣٠، وقطب، **في ظلال القرآن**، ج ١، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(١٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة الطلاق،» الآية ٦.

(١٣٧) **حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان**، ص ٩٥.

(٤) حق التربية والتعليم

من حقوق الأبناء على الوالدين حق التربية الإسلامية، وذلك بتنشئتهم على العقيدة الصحيحة والعبادات والسلوك السوي والعلوم النافعة عملاً بقوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾ وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة﴾.

والتربية والتعليم مسؤولية مشتركة تقع على عاتق الدولة والأسرة، وذلك بتوفير حق التعليم لكل طفل، القائم على أساس المساواة وتكافؤ الفرص أمام الجميع، وإزالة كل العوائق التي تقف دون التربية والتعليم، ماديةً أو معنوية، كما يتطلب ذلك توفير المؤسسات التعليمية والمناهج المتنوعة والتي تتفق مع ميول الأطفال ورغباتهم، مع التأكيد على ربط التعليم بالتربية لئلا يكون العلم مجرداً عن النفع للفرد والمجتمع.

(٥) حق الميراث

أثبت القرآن الكريم للأبناء هذا الحق، وذلك في قوله تعالى: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كَثُر نصيباً مفروضاً﴾[١٣٨]. وهذا الحق ثابت للطفل ولو كان جنيناً في بطن أمه، كما نص على ذلك الفقهاء.

٩ ـ الحق في الضمان والتكافل الاجتماعي

أقرت الشريعة الإسلامية حق الإنسان في الضمان والتكافل الاجتماعي، أما الضمان الاجتماعي فهو: «التزام الدولة نحو مواطنيها، وهو لا يتطلب تحصيل اشتراكات مقدماً ـ كما في التأمين الاجتماعي ـ بحيث تلتزم الدولة بتقديم المساعدة للمحتاجين في الحالات الموجبة بتقديمها كمرض أو عجز أو شيخوخة، متى لم يكن لهم دخل أو مورد رزق يوفر لهم حد الكفاية»[١٣٩]. والعمل بالضمان الاجتماعي في الإسلام يكون عن طريق الزكاة، وذلك بإعطاء المستحقين نصيبهم من قبل القادرين، بحيث تقوم الدولة بالجمع والتوزيع.

أما مستحقو الزكاة فقد شملهم قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين

---

(١٣٨) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٧.

(١٣٩) محمد شوقي الفنجري، الإسلام والضمان الاجتماعي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٣١، بتصرف يسير.

والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾[140].

والتكافل الاجتماعي هو: «التزام الأفراد نحو بعضهم، بالتعاطف المعنوي من شعور الحب والبر، والتعاطف المادي بالتزام كل فرد قادر بعون أخيه المحتاج»[141]، وذلك عملاً بقول الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[142]، وقوله سبحانه: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾[143]، وينبثق عن هذا الحق الأساسي حقوق أخرى منها: حق ذوي الأرحام، وحق اليتيم، وحق المحتاجين في الصدقات، وحق ضعاف العقول في الرعاية.

أ ـ حق ذوي الأرحام

حث القرآن الكريم على رعاية حق ذوي الأرحام في معرض الأمر بتقوى الله حيث قال عز وجل: ﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾[144]، وقرن بين الإفساد في الأرض وقطيعة الرحم في قوله تعالى: ﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾[145].

كما أن للأقارب حق الميراث، ولقد أعطى الإسلام كل واحد منهم حقه وذلك بحسب صلة القرابة. وقد وضع الله تعالى دستوراً كاملاً في تقسيم الميراث جمعته آيات من سورة النساء، قال تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمّه الثلث فإن كان له إخوة فلأمّه السدس من بعد وصية يوصى بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً﴾[146].

وقال تعالى: ﴿ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيداً﴾[147]، وأخيراً قوله

---

(١٤٠) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٦٠.

(١٤١) الفنجري، المصدر نفسه، ص ٣١، بتصرف.

(١٤٢) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(١٤٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٢.

(١٤٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(١٤٥) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٢٢.

(١٤٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١.

(١٤٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٣.

سبحانه: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم﴾[١٤٨].

ب ـ حق اليتيم

من الحقوق الإنسانية التي أكدها القرآن الكريم حق اليتامى، فإن لهم حق الرعاية والحفاظ على أموالهم، فقد حذّر الباري عز وجل من التلاعب بحقوقهم، وأكل أموالهم بالباطل، قال تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حُوباً كبيراً﴾[١٤٩] وقال تعالى: ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا﴾[١٥٠].

ولقد راعى الإسلام الجانب النفسي لدى اليتيم حيث نهى عن قهره فقال عز وجل: ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾[١٥١].

ج ـ حق المحتاجين في الصدقة

أقرّ القرآن الكريم لأصحاب الحاجات المادية حق الصدقة، وهو حق منفصل عن حقهم في الزكاة[١٥٢]، وهذا ما يدل عليه قول الله تعالى: ﴿وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة﴾[١٥٣]، فالعطف يدل على التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه، وهو دليل على تعلق حق من نصّت عليهم الآية بالمال من غير الزكاة، وترغيباً في الصدقة والإنفاق وعد الله تعالى المنفقين بمضاعفة الأجر والثواب، قال تعالى: ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾[١٥٤]، وحفاظاً على الحقوق المعنوية للمحتاجين وحمايتهم من الذلّ والانكسار، حذّر الباري عز وجل المنفقين عليهم من

---

(١٤٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٧٦.

(١٤٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢.

(١٥٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦.

(١٥١) المصدر نفسه، «سورة الضحى،» الآية ٩.

(١٥٢) انظر تفسير القرطبي للآية ١٧٧ من سورة البقرة، في: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.

(١٥٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٧.

(١٥٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦١.

المن والأذى وذلك في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾**[155].

د ـ حق ضعاف العقول في الرعاية

اختص القرآن الكريم بإعطاء ضعاف العقول حقاً في المعاملة الحسنة، وأولاهم رعاية كبيرة، حيث أمر الأولياء بالإنفاق عليهم والاعتناء بكسوتهم، ولم يكتف بمراعاة الجوانب المادية فحسب، بل أمر بمراعاة الجوانب النفسية فلا يساء إليهم بالقول أو الفعل[156]، وهذا مدلول قول الله تعالى: **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾**[157].

الخاتمة

لقد كرم الله تعالى الإنسان، فمنحه من الحقوق ما يكفل له حفظ تلك الكرامة، ويضمن له السعادة، ولقد سبق القرآن الكريم في تشريع تلك الحقوق، فكانت الأشمل والأعدل والأكثر احتراماً للإنسان.

وأول هذه الحقوق حق الحياة، ولحمايتها وصونها من الاعتداء أحاط القرآن الكريم النفس بسياج قوي يمنع من الاعتداء عليها، كما منح الله الإنسان حق المساواة فالناس كأسنان المشط سواء، لا فرق بين عربي وأعجمي ولا بين أسود وأبيض ولا بين غني وفقير إلا بالتقوى. ومن الحقوق التي تفرعت عن هذا الحق: المساواة بين المسلمين وغيرهم، والمساواة في الحقوق القانونية والقضائية والمساواة في الحقوق السياسية، والمساواة بين الرجل والمرأة في جميع الحقوق إلا الحقوق التي تغايرت بين الرجل والمرأة لتغاير طبيعة ووظيفة كل منهما. ومن الحقوق الأساسية حق الحرية: حرية العقيدة، وحرية الرأي والتعبير، وحرية التنقل واللجوء السياسي، ومن الحقوق الأخرى، حق الملكية والتعليم والعمل والأمن. ولضمان تماسك الأسرة شرّع الله لجميع أفرادها حقوقاً متبادلة، ثم اتسعت الدائرة لتقوي الأواصر بين أفراد المجتمع فشُرّع حق الضمان الاجتماعي المتمثل في الزكاة، وحق التكافل الاجتماعي المتمثل في الصدقة، وصلة الأرحام والجيران، ورعاية الأيتام وضعاف العقول.

وبما ان الله قد كفل للإنسان كل هذه الحقوق كان لزاماً على الدولة والمجتمع والأفراد حماية تلك الحقوق وتأمينها.

---

(١٥٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٤.

(١٥٦) انظر: أحمد حافظ نجم، **حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان** (القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩٧-؟])، ص ١٣٥.

(١٥٧) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥.

الفصـــل الثالث

حقوق الإنسان في الحديث الشريف: «صحيح البخاري» نموذجاً

حسني محمود(*)

- ١ -

تدرك البشرية كلها، مع كل ما تحقق لها من العلم والتقانة، وما عرفه الإنسان عن نفسه، أنها لا تعرف الإنسان معرفة كاملة، سواء في بدنه وجسده، أو في روحه ونفسه.. وفوق كل ذي علم عليم!! ومن هنا ندرك دلالة مقولة أرسطو ذات يوم مخاطباً الإنسان «إعرف نفسك!»، ومدى ما في هذه المقولة من روح فلسفية تهمس بروح العلم... القاصر! والله سبحانه، الذي خلق البشر، أودع في نبيه إلهام المعرفة التي تسمو به إلى مستوى من الإحاطة الكلية الشاملة تقدره على تلمس بعض أطر المكنون في شفافية معجزة في كثير من الأحيان، كي يكون بإمكانه الإسهام في التشريع، حيث لا بد للإسلام، وهو ليس دين عبادة وحسب، من رسم الأطر، ووضع بعض الأحكام في حياة المسلم، وتوجيه المجتمع الإسلامي من خلال هذه الأحكام وتلك الأطر. ولذلك، فإن نبي الله، بالإضافة إلى قرآنه، يشكل بسنته، بصفته نبياً، مصدراً من مصادر التشريع في حياة الإنسان والمجتمع الإسلامي. وقد قام هذا التشريع على فهم حقيقة الإنسان في خلقه وفي علاقاته جميعها. وجاء هذا التشريع من خلال تقديس هذا الخلق الإلهي وتقدير دوره ومسؤوليته في الحياة الإنسانية. ومن هنا، فقد فرض الإسلام لهذا الإنسان حقوقاً

(*) أستاذ اللغة والأدب العربي، جامعة اليرموك.

أساسية ألزمه بها، بحيث لا يستطيع التنازل عنها، من أجل تحقيق إنسانيته وتجسيد كرامة الخلق الإلهي له. بل هو مطالب، شرعاً، بالتمسك بهذه الحقوق وبمحاولة تحقيقها إلى حد أنها أصبحت، من خلال علاقات المجتمع، واجباً وضرورة يتحمل مسؤولية تحقيقهما واستمرارهما، في سبيل صلاح الفرد وصلاح المجتمع.

وتتجسد هذه الحقوق/الواجبات في أبهى صورها من خلال حق الإنسان في حياته التي وهبها له الخالق وأنعم بها عليه، ومن خلال واجبه في الحفاظ على هذه الحياة/الأمانة، بحيث لا يستطيع التنازل عنها بهدرها أو بإلغائها. وبذلك تتحقق أسمى صور المسؤولية وتقديس هذه الحياة/الأمانة، على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة والمجتمع، مما يجعل للحياة هدفاً ومعنى، فيهما من السمو ما يجسده النبي ﷺ في قوله، حتى في تمني الموت «لا يتمنين أحدكم الموت من ضرٍّ أصابه، فإن كان لا بد فاعلاً، فليقل: اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي، وتوفَّني إذا كانت الوفاة خيراً لي»[1]. وفي قوله «.. ولا يتمنين أحدكم الموت إما محسناً فلعله أن يزداد خيراً، وإما مسيئاً فلعلّه أن يستعتب»[2]. وعلى هذا الأساس كان الاعتداء على هذه الحياة من قبل صاحبها أو من قبل الآخرين جريمة يعاقب عليها الشرع إلى حد إخراجه المنتحر من عهد الإسلام، وعده فاجراً يصنف من الفئة الكافرة. قال رسول الله ﷺ لرجل ممن معه يدّعي الإسلام: «هذا من أهل النار». فلما حضر القتال قاتل الرجل أشد القتال حتى كثرت به الجراحة فكاد بعض الناس يرتاب، فوجد الرجل ألم الجراحة فأهوى بيده إلى كنانته فاستخرج منها أسهماً فنحر بها نفسه، فاشتد رجال من المسلمين فقالوا: «يا رسول الله صدَّق الله حديثك، انتحر فلان، فقتل نفسه». فقال: «قم يا فلان فأذِّن أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن. إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر»[3].

ليس هذا وحسب، وإنما على الإنسان ألاّ يعرّض هذه الحياة/الأمانة إلى الأضرار أو إلى إلحاق الأذى بها؛ ففي الشريعة أن صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان، لأن صحة البدن لدى المسلم مناط للتكليف وموضوع للتدين والإيمان.. ومن هنا كانت الضرورات الإنسانية تبيح المحظورات الدينية. فالمريض أو المسافر في شروط معينة يباح له الإفطار ويعفى من الصوم. يقول ﷺ لمن ظلل عليه واشتد

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن البخاري، صحيح البخاري، ٤ مج (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨١)، مج ٤، ج ٧، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ٧٤ ـ ٧٥.

الحر: «ليس من البر الصوم في السفر»(٤). ويرخص للمسافر قصر الصلاة وجمعها بشروط معينة، كما لا تجوز صلاة الجائع والخائف في إجماع الفقهاء، لأنها لا تصح ولا يمكن أن تستكمل حقيقة الصلاة.. والصلاة والصوم من الأركان الأساسية في الإسلام. فالشارع، وهو يقدس الحياة الإنسانية، يقدّر الظرف الإنساني لصاحبها ويجعل له منه مخرجاً. فمن المعروف مثلاً أن التطهر من الجنابة (الحدث الأكبر) يتم بالاغتسال، ولكن النبي ﷺ يقول «إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش تيمم»(٥).

وكذلك، فإن النبي ﷺ نهى عن إلحاق الأذى بالنفس أو دفعها إلى التهلكة. يحكى أنه ﷺ بعث سرية، فاستعمل عليها رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب، فقال: أليس أمركم النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى. قال: فاجمعوا لي حطباً، فجمعوا، فقال: أوقدوا ناراً، فأوقدوها. فقال: أدخلوها، فهمّوا، فجعل بعضهم يمسك بعضاً ويقولون فررنا إلى النبي ﷺ من النار. فما زالوا حتى خمدت النار، فسكن غضبه فبلغ النبي ﷺ، فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة. الطاعة في المعروف»(٦). و«السمع والطاعة حق، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»(٧).

وهكذا يبدو أن صلاح أمر الدين موقوف ومترتب على صلاح أمر الدنيا، إذ يستحيل أن يصلح أمر الدين إلا إذا صلح أمر الدنيا، أي إلا إذا تمتع الإنسان بالحقوق/ الضرورات التي أوجبها له الإسلام. ويعبر الإمام الغزالي عن هذه الحقيقة الإسلامية بقوله «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا...» فنظام الدين، بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن.. فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية.. وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل، وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة؟ فإذن إن نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين»(٨).

---

(٤) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٥) انظر حكاية عمرو بن العاص في: المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٩٠، وحكاية عمار، ص ٩١.

(٦) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٠٧ ومج ٢، ج ٤، ص ٧ ـ ٨.

(٧) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٨، ص ١٠٥.

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٤٨.

وفي ضوء هذا الحق الإنساني/الضرورة أعلى الإسلام من شأن الإنسان ومن تقديره له، فطالبه بأن يحيا حياته بمعناها الأسمى، وليس بمجرد العيش، حيث شرَّع أن يوفر له كرامته الإنسانية في أبهى صورها من الاستقلال الشخصاني مع التعاون وتبادل المنفعة مع المجتمع. يقول ﷺ في الحث على العمل الذي يترتب عليه استقلال الشخصية وحفظ كرامة النفس «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده»(٩). وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال «لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه»(١٠). ويرد هذا الحديث في صيغة أخرى «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو - أحسبه قال إلى الجبل - فيحتطب فيبيع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس»(١١).

وهكذا نستطيع أن نتبين الشخصية الإنسانية التي أراد الإسلام بناءها في الإنسان، قوية، عزيزة، مكرمة في حياتها الخاصة والعامة. ليس هذا وحسب، وإنما نرى الإسلام يبقي على عزة هذه النفس، ويحافظ على كرامتها حتى بعد موت صاحبها. ويتمثل ذلك في اتباع الجنازة وفي الصلاة عليها، وفي عدم سب الأموات. يقول ﷺ: «من اتبع جنازة مسلم إيماناً واحتساباً، وكان معه حتى يصلى عليها ويُفرغ من دفنها فإنه يرجع من الأجر بقيراطين كل قيراط مثل أُحُد. ومن صلى عليها ثم رجع قبل أن تدفن فإنه يرجع بقيراط»(١٢). ويقول: «لا تسبّوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا»(١٣). وقد صلى النبي ﷺ على رجل صالح من الحبش، كما صلى على صاحب القبر الذي دفن ليلاً من دون إعلامه، خشية إيقاظه، وعلى قبر ذلك الذي حقروا شأنه(١٤).

ويضرب النبي ﷺ المثل الأسمى في تكريم النفس الإنسانية من هذه الناحية، حيث كان يقوم إذا مرت به جنازة؛ فقيل له ذات يوم «إنها جنازة يهودي». فقال: «أليست نفساً؟»(١٥). وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «مر بنا جنازة،

(٩) البخاري، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٩.
(١٠) المصدر نفسه.
(١١) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١٣٢ ومج ٣، ج ٧، ص ١٧٨، حيث إن النبي ﷺ قال: «ليس الغنى عن كثرة العرض، ولكن غنى النفس».
(١٢) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٧.
(١٣) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١٠٨.
(١٤) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٨٨ - ٨٩ و٩٢.
(١٥) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٨٧.

فقام النبي ﷺ، وقمنا. فقلنا: «يا رسول الله إنها جنازة يهودي». قال: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا»[١٦]. ويتأسى المسلمون بنبيهم، فيقوم بعضهم في القادسية لجنازة من أهل الأرض (الذمة)، ويستشهدون بقيام النبي ﷺ لجنازة اليهودي[١٧].

- ٢ -

رأينا في ما سبق موقف الإسلام على لسان النبي ﷺ في تقدير الإنسان، بصفته فرداً، وفي تكريمه وإعزازه، ودرجة هذا التقدير والتكريم، بإعلاء شأنه، حياً وميتاً، بأن فرض له وعليه هذه الحقوق/الضرورات، وكلفه بهذه الواجبات/المسؤوليات. ولأن الإسلام دين الحياة والعمل، بالإضافة إلى كونه دين عبادة، ولأن الإنسان يعيش حياته في مجتمع لا بد أن تقوم علاقات الحياة فيه بين الأفراد والجماعات، فقد وجه الإسلام إلى تربيب الفرد في المجتمع وتربيته تربية إسلامية، تزدهر بها، إذا ما طبقت، حياة الفرد وحياة المجتمع من خلال إقامة التوازن والعدل بين الحقوق والواجبات المتبادلة والمتداخلة بين أطراف المجتمع. فلكل فرد فيه، بصفاته المتعددة، حقوق من زاوية، تبدو في شكل واجبات من زاوية أو زوايا أخرى. فهذا الإنسان الفرد هو ابن، أو أب، أو أم، أو زوجة.. مواطن تقوم علاقاته مع طرف أو أطراف أخرى عديدة، يترتب لها أو عليها في كل حال حقوق أو واجبات تتماهى معاً بحيث لا بد أن يشكل الفرد في معادلتها وفي النتيجة ثمرة صالحة في موازين الإسلام وبحسب توجيهه، وفي نظريته التربوية في تكوين الفرد الإنسان. وكما خلقه الله في أحسن تقويم، ينظم الإسلام تنشئته على خير أنموذج ومثال. فالحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[١٨]، وكذلك الحديث «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[١٩]، تتماهى فيهما الحقوق والواجبات الإنسانية في حلقات ودوائر تشمل المجتمع كله بهذا الفضل الإسلامي/الإنساني، بحيث تصفو معه نفس الإنسان، فيصبح المجتمع عندئذٍ مثالياً في سمو حياته، وفي علاقات أفراده من خلال نهوض الفرد فيه بواجباته، ووعيه حقوقه. ويحدد الحديثان الإطار العام للمسلم المؤمن في علاقاته مع الناس في كل أنواع معاملاته وأنماط سلوكه من خلال هذه القاعدة الأساس التي حددها النبي ﷺ، ليس في مجال فعل الإنسان وتصرفه قولاً وعملاً

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٨.

(١٩) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٩.

وحسب، وإنما، أيضاً، في ما يتصل بفكره النفسي الذي يمكن أن يكون دافعاً يقف وراء ما يمكن أن يقول أو يعمل.. فإذا ما صلح هذا الفكر، جاء الموقف، رأياً أو عملاً، منسجماً ومتفقاً معه. وقد ألح النبي ﷺ على هذا التوجيه التربوي المثالي الذي يرتب العلاقات في المجتمع على أساس الحقوق والواجبات المتبادلة والمتوازنة بين أفراده، وتتمثل فيها حقوق المسلم على أخيه المسلم من خلال قوله ﷺ: «لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً. ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام»[٢٠]، وقوله أيضاً: «لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام»[٢١].

إن صلاح أي مجتمع لا بد أن يبدأ بتربية الفرد وخلق المواطن الصالح، وجعله إنساناً فاعلاً مبادراً في المواقف والحياة بوعي واقتناع، سواء بالسلب أو بالإيجاب. وفي قوله ﷺ: «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، قيل له: «يا رسول الله، هذا ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟» قال: «تأخذ فوق يديه»[٢٢]، يتجسد دور الفرد الفاعل الذي يفهم حق أخيه المسلم عليه وإحساسه بما يرتب عليه هذا الحق من واجبات تعين على تنقية المجتمع وإصلاح ذات البين بين أفراده في جميع قضاياهم ومشكلاتهم، من خلال الشعور بالتكافل والتعاون، بإغاثة صاحب الحق والوقوف إلى جانبه، وردع المسيء وإيقافه عند حده والضرب على يديه. ومن هنا تتحدد الحقوق والواجبات، ويغدو كل فرد عارفاً بمسؤوليته عن تصرفاته، إذ يعلمه النبي، سلفاً، بالحكم القائل: «لا يرمي رجل رجلاً بالفسوق ولا يرميه بالكفر إلا ارتد عليه إن لم يكن صاحبه كذلك»[٢٣]. ويقول ﷺ: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر، فقد باء به أحدهما»[٢٤].

ويمكننا أن نختم هذا الإطار العام في التوجيه التربوي للفرد والمجتمع بالحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «.. إن شر الناس عند الله يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره»[٢٥]، ففيه إعلان موقف

---

(٢٠) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٨٨.
(٢١) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٩١.
(٢٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٩٨.
(٢٣) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٨٤ و٩٧.
(٢٤) يقول ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار». فقلت: «يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟» قال: «إنه كان حريصاً على قتل صاحبه». انظر: المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٣.
(٢٥) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٨١.

وحكم على إجمالي حياة الإنسان من خلال تراكم ماجريات سلوكه وتصرفاته، ومدى اعتدائه على حقوق الآخرين الإنسانية، وكسره نظام المجتمع وخروجه عليه، بحيث يعد خطراً على هذا النظام، ومعطلاً لتلك الحقوق، مما يجعله في مثل هذه الحال من القطيعة بين الناس في الحياة الدنيا، وفي مثل تلك المنزلة من الشر عند الله تعالى في الحياة الآخرة. فهو خاسر في كلتا الحياتين نتيجة سلوكه طرق الشر وإيذاء الناس، وإفساد المجتمع وتعطيل نظامه. وفي حديث نبي الخير إلى أبي هريرة، وقد سأله أي العمل أفضل إذا لم يستطع المرء أن يفعل الخير؟ قال له «.. تدع الناس من الشر، فإنها صدقة تصدَّقُ بها على نفسك»[٢٦].

ـ ٣ ـ

وفي هذا الإطار من التوجيه النبوي حدد النبي ﷺ دور الإنسان المسلم على مستويات عديدة في علاقاته وواجباته، فأوجب عليه حقوقاً كثيرة للآخرين ابتداءً من والديه، مروراً بأرحامه، وانتهاءً بالآخرين من أفراد المجتمع ممثلين في النظام العام الذي سنّه الإسلام لهذا المجتمع. وتتبع هذه المستويات في تناغمها، من خلال تربية إسلامية إنسانية حقة، تجعل من الإنسان المسلم نموذجاً في دوره الحياتي وفي علاقاته مع الآخرين، كما تجعل من المجتمع الإسلامي مثالاً للمجتمع الإنساني الصالح، من خلال تعاون أفراده وتكافلهم، وفي شعور كل فرد فيه بمسؤولياته (حقوقه وواجباته) في أحوال حياته كلها، وعلى جميع الصعد والمستويات.

يحدد النبي ﷺ حقوق الوالدين على الأبناء إلى حد يربط هذه الحقوق بركن أساس من أركان الإسلام، ركن التوحيد وعدم الشرك بالله، ويعتبر عقوقهما إحدى الكبائر إذ يقول ﷺ: «ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟»، قالوا: «بلى يا رسول الله». قال: «الإشراك بالله وعقوق الوالدين»[٢٧]. كما يعتبر هذه الحقوق من أحب الأعمال إلى الله عز وجل، ويربطها بعمود الدين، بالصلاة مرة، وبالجهاد مرة أخرى. سئل النبي ﷺ: أي العمل أحب إلى الله عز وجل؟ قال: الصلاة على وقتها. قال: ثم أي؟ قال: ثم بر الوالدين. قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله»[٢٨]. وقال رجل للنبي ﷺ: «أجاهد؟» قال: «ألك أبوان؟» قال: «نعم». قال: «ففيهما فجاهد»[٢٩].

---

(٢٦) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١١٧.
(٢٧) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ١٣٨.
(٢٨) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٦٩.
(٢٩) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٦٩.

وفي لفتة نبوية تغتني بالدلالات الإنسانية العميقة يقول ﷺ «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه. قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه»[٣٠]. وفي لفتة أخرى يخص الأم بإعلاء شأن حقوقها على أبنائها، ويعتبر عقوقها من المحرمات، يقول «إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ومنع وهات، ووأد البنات..»[٣١]. وفي تقدير مكانة الأم، وإن كانت في دار الكفر، سمح النبي ﷺ بصلتها وإكبار حقوقها على أبنائها، فعن أسماء ابنة أبي بكر رضي الله عنه قالت: «أتتني: أمي راغبة في عهد النبي ﷺ، فسألت النبي ﷺ آصلها؟ قال نعم». قال ابن عيينة: فأنزل الله تعالى فيها **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين﴾** [الممتحنة: ٨][٣٢]. وفي التنبيه على حقوق الوالدين، وإبراز حق الأم بشكل خاص، يقول ﷺ للرجل الذي جاء يسأله: «يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال ثم أبوك»[٣٣]. والحديث النبوي الأكثر تداولاً وشيوعاً يعلي من شأن الأم إلى حد يجعل «الجنة تحت أقدام الأمهات».

ويستظل النبي ﷺ في هذا الموقف الإنساني بظلال القرآن الكريم، حيث ربط حقوق الوالدين على أبنائهم بعبادة الله والإيمان بوحدانيته **﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾**[٣٤]. وهو بذلك يوثق هذه العلاقة بين واجبات الأبناء وحقوق الوالدين، إذ يربط الفرع بالأصل ربطاً مقدساً ينبض الحياة بالحس الإنساني النبيل الذي يضفي عليها معنى الوجود وهدف الخلق الإنسانيين اللذين يزينان حياة البشر في جوهرها وفي حقيقتها. ومع هذا الاهتمام بالأصل، فإن الإسلام لا ينسى الاهتمام بالفرع، دليل استمرار الحياة وبقاء تماهي طرفي معادلتها بين الحق والواجب بفاعليتهما الإنسانية. ومن منطلق دعوة النبي ﷺ المسلم إلى العمل للدنيا كأنه يعيش أبداً، وللآخرة كأنه يموت غداً. وكما حث على البر بالوالدين، فإنه يدعو إلى الاهتمام بالأعقاب والورثة ومحاولة توفير الحياة الكريمة الهانئة، من خلال ما ترتب لهم من حقوق. وبالرغم من الحث المتواصل على عمل الخير ومساعدة الآخرين

(٣٠) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٦٩.
(٣١) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٧٠.
(٣٢) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٧١.
(٣٣) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٦٩.
(٣٤) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

وتقديم الصدقات، كما سنرى في جزء تال، فإن النبي ﷺ دعا المسلم إلى العناية بهؤلاء الأعقاب والورثة، وفرض لهم حقوقاً ترتب في المقابل واجبات أساسية على المرء القادر لضمان ألا يتركهم فقراء محتاجين يتكففون الناس. فعن عامر بن سعد بن مالك عن أبيه قال: «عادني النبي ﷺ عام حجة الوداع من مرض أشفيت منه على الموت فقلت يا رسول الله بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة أفأتصدق بثلثي مالي؟» قال: «لا». قال: «فأتصدق بشطره؟» قال: «لا». قال: «الثلث والثلث كثيرٌ، إنك إن تذر ذريتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»(٣٥).

وقد نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال، فليس للإنسان أن يضيع أموال الناس بعلة الصدقة. قال كعب بن مالك رضي الله عنه، قلت: يا رسول الله أن من توبتي أن انخلع من مالي صدقة إلى الله وإلى رسوله ﷺ. قال: «أمسك عليك بعض مالك، فهو خير لك». قلت: «فإني أمسك سهمي الذي بخيبر»(٣٦). وقال ﷺ: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول»(٣٧).

وفي مدار هذه العلاقة بين الحقوق والواجبات المترتبة للمسلم وعليه، نأتي إلى حلقة تالية من حلقات هذا المدار، لنجد النبي ﷺ يوصي بصلة الرحم، ويلحّ على هذه الصلة إحياء لهذا الحق، وإبقاء على نبض الحياة الإنسانية ودفء العلاقات الاجتماعية بين الأقارب والناس، مما يزيد في توثيق هذه العلاقات وتجديدها، ويبعث على المودة والمحبة وتبادل التكريم والتقدير. يقول ﷺ «من سره أن يبسط له في رزقه، وأن ينسأ له في أثره فليصل رحمه»(٣٨). وسمع عنه ﷺ يقول «لا يدخل الجنة قاطع»(٣٩). وعن عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ قال: «الرحم شجنة فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته»(٤٠). وربط ﷺ بين الإيمان بالله واليوم الآخر وبين صلة الرحم، قال «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو فليصمت»(٤١).

---

(٣٥) البخاري، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٢٦٧ ومج ٤، ج ٧، ص ٩، مع بعض الاختلاف في المفردات.

(٣٦) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١١٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١٧ ومج ٣، ج ٥، ص ١٢٣ ـ ١٣٤.

(٣٨) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٧٢.

(٣٩) يعني بقاطع: قاطع رحم.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

وهكذا نرى كيف أن الإسلام فرض هذه الواجبات على المسلم من خلال ما رتب من حقوق إنسانية لطرف أو لأطراف أخرى، وكلها مترتبة بالدور وعلى التوالي. وبذلك تغدو حياة المجتمع شبيهة بخلية النحل في علاقاتها وفي نشاطها وفاعليتها، وفي تعاونها وتكافلها، بحيث يعيش المجتمع الإسلامي في حال من التماسك والمحبة والحصانة، يصعب معها، بقدر تحققها، أن يعتوره ضعف أو خور، أو أن يلحقه التآكل بسبب عوامل التعرية الاجتماعية. وهو بذلك يحافظ على حيويته واستمرار قوته، واطراد نموه وازدهاره.

ـ ٤ ـ

رأينا في ما سبق نماذج من بعض جوانب الحقوق الإنسانية التي رتبها الإسلام للفرد، كما تجلت بعض مظاهرها في الحديث النبوي الشريف من خلال **صحيح البخاري**، على مستوى هذه الدوائر أو الحلقات، ابتداءً من الفرد في نفسه، مروراً ببضع دوائر أو حلقات تمتد حوله من الوالدين حتى الورثة وذوي الأرحام. وتتمثل هذه الدوائر أو الحلقات في حياة الناس الأقربين. ولكن هل توقف الإسلام بهذه الحقوق عند هذا الحد، أو أنه شعّبها وتجاوز بها إلى أطراف أخرى في المجتمع، بحيث توفر هذه الحقوق وما يترتب عليها، بالدور، من واجبات مظلة أمان لحياة الأفراد والمجتمع، تجلت في ما يمكن تسميته الحقوق الإنسانية العامة؟ وحقيقة الأمر أن الإسلام امتد بهذه الحقوق إلى دوائر أخرى، تتسع بالتالي، لتشمل أطر المجتمع كله، مما يقوي بنيته، ويزيد في تماسكه وتلاحمه. وتمثل هذه الحقوق وما يترتب عليها في المجتمع العام ما تمثله مادة الإسمنت في بنيان البناء وفي تماسك أجزائه وجلاء معالمه. وهي بذلك تحمل أغنى الدلالات وأقواها على أن الإسلام تعامل مع الناس في حياتهم الدنيا كما تعامل معهم بشأن حياتهم الآخرة، فقام على علاج قضايا الناس ومشكلات حياتهم بروح واقعية عملية، حيث كانت هذه القضايا والمشكلات تملي حلولها الطبيعية المناسبة كما تتطلبها المواقف وأحوال الحياة والناس. ويمكننا أن نلحظ المرونة في أحكام النبي ﷺ بحسب هذه الظروف والأحوال، بحيث يشير إلى ضرورة التصرف والاجتهاد في كل ما يمكن أن يستجد في حياة المجتمع، قياساً على مصادر التشريع في الإسلام. تقول عائشة رضي الله عنها: «ما خُيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه...»[٤٢]. وهذا يعني أن الدين قادر على استيعاب الحياة بكل فلسفتها وتطوراتها، ما دام يوجد من الناس ومن أهل الحل والعقد من يحيط علماً

(٤٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

بالدين ويفهمه، كما يقدر فلسفة الحياة ويتفهم ظروفها ومستجداتها من دون أن يحيد عن أصل التشريع أو يحجر على التطور الطبيعي للحياة ضمن أطر الدين وفي ظلاله.

ولسوف نتناول في هذا الجزء من الدراسة الحقوق الإنسانية التي تشكل حلقات أو دوائر تجسد إطار العلاقات العامة في الحياة وفي المجتمع، وتشمل علاقات مختلف شرائح المجتمع، وما يترتب على هذه العلاقات من حقوق وواجبات تتوازى وتتقاطع وتتداخل إلى حد التماهي أحياناً. وحقوق الجار التي تعتبر ضمن هذا الإطار من الحياة، يمكن أن تعتبر من ناحية نوعية ضمن الحقوق الإنسانية الخاصة، وبين تلك الحقوق الإنسانية العامة، فهي من ناحية تمثل حقوقاً عامة، ومن ناحية ثانية تتماهى ضمن الحقوق الإنسانية الخاصة، لكثرة ما ألح النبي ﷺ على أهميتها وعلى التوجيه والتوصية بالاهتمام بها وإعلاء شأنها في حياة الناس والأفراد. فكل فرد له حقوق على الجار، ويترتب عليه في مقابلها واجبات نحو جاره. وهكذا يعيش الناس ضمن حلقات من الجوار تربطهم وتساهم في دوائر من الحقوق والواجبات.

ويستطيع المرء أن يتصور كيف يمكن أن يعيش بعيداً عن أقرب الناس إليه نسباً، وفي الوقت نفسه يجاور إنساناً لا تربطه به أية صلة قبل هذا الجوار. ويستطيع المرء كذلك أن يقدر كل ما يمكن أن يقوم من علاقات قربى مع الجار، قد تكون أقوى بحكم هذا الجوار، من علاقاته مع أخيه البعيد. وتقديراً لهذه الحالة الاجتماعية الإنسانية وتقديساً لها، فإن النبي ﷺ ربط حقوق الجار بالإيمان بالله واليوم الآخر، إذ يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره...»[(٤٣)]. وقد ألح ﷺ على حقوق الجار في أكثر من حديث، حتى لقد قال «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه». وأوصى النساء المسلمات فقال «يا نساء المسلمات لا تحقرن جارة لجارتها ولو فِرْسِنَ شاة»[(٤٤)].

وبهذه الروح تعلق في الذهن والتصور فكرة نقل حقوق الجار إلى دائرة الحقوق الإنسانية الخاصة. ومن خلال الفهم السليم لمفهوم الجوار، والتقدير الدقيق لحساسية علاقات الجوار والحقوق المتبادلة بين الجيران، يقول ﷺ: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن». قيل: «ومن يا رسول الله؟» قال: «الذي لا يأمن

---

(٤٣) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٧٨ - ٧٩ ومج ٣، ج ٦، ص ١٤٥، حيث وردت كلمة «يؤذي» غير مجزومة.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

جاره بوائقه»[٤٥]. وفي ذلك تجسيد لكل ما يمكن أن يترتب على حياة الجوار المشتركة. ومن هذا المنطلق والمفهوم يرعى النبي ﷺ هذه الحقوق. سئل ذات مرة: «أي الذنب أعظم؟»، قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك». قلت: «ثم أي؟» قال: «أن تقتل ولدك من أجل أن يطعم معك». قلت: «ثم أي؟»، قال أن تزاني حليلة جارك»[٤٦]. وهذا الاحتمال الفاحش في واقع الحياة الإنسانية، يحمل في ألفاظه أدق الدلالات على حساسية الجوار وما يمكن أن يلابسها ويترتب عليها من تداخل في حياة الناس بسبب هذا الاشتراك والتداخل القويين في العلاقات من خلال القرب والجوار إلى إمكان التماهي الذي عبرت عنه كلمة (تزاني)، بكل ما تحمله من إمكانات ودلالات يمكن أن تترتب على هذا الجوار، بحيث تقلب حليلة المرء إلى خليلة جاره. ولذلك، لا غرابة أن تسمو حقوق الجار، بكل حساسيتها، في نظر الإسلام والنبي إلى حد يكاد يصل به إلى درجة الوريث، ويصل بعلاقات حياة الجوار إلى حد التقديس.

هذا، وتعتبر نظرة الإسلام إلى الناس وعلاقات حياتهم عميقة وشاملة، بحيث تغطي جوانب حياتهم وعلاقاتها جميعها، لأن الإسلام دين حياة وعمل يهتم بالحياة الدنيا قدر اهتمامه بالحياة الآخرة. وعلى ذلك، فهو يدعو الفرد والناس ويُعدهم على هذا الأساس. ومن هنا، كانت دعوته إلى قيام التضامن والتكافل الاجتماعي في حياة المجتمع. وذلك لأن الإسلام يرى أن الناس مستخلفون لله في أموالهم[٤٧]، وأن في هذه الأموال حقاً للسائل والمحروم، والمحتاجين والفقراء، بحيث كان القصد من نظام التكافل في الإسلام أن يغطي حاجات المجتمع ويحل مشكلات الفقراء وذوي الحاجة. ويقوم هذا النظام في جزء منه على المشاركة العامة من قبل القادرين على مد يد العون، كل بحسب طاقاته وقدرته. وقد استظلت أحاديث النبي ﷺ في الدعوة إلى الإنفاق والصدقة والكفالة، بظلال القرآن الكريم، وجاءت مجسدة ومفسرة لدعوة القرآن إلى خلق الإنسان المسلم النموذج، وإلى قيام المجتمع الإسلامي المثالي. يقول تعالى: **﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾**[٤٨]. ويقول: **﴿... قل ما أنفقتم من خير فللوالدين**

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٨، ص ٢١.

(٤٧) قال تعالى: ﴿آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير﴾ القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٧.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٦٠.

والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم﴾[٤٩]. ﴿مَثَلُ الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾[٥٠]. ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون﴾[٥١]. ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم﴾[٥٢].

إنه ما دام الرزق مقدراً للعباد، وما دام لا بد من وجود طبقات متفاوتة في المجتمع، فإن واجبات معينة لا بد أن تترتب على الناس، كل بحسب قدرته، من أجل توفير حقوق الآخرين المستحقين. وإن مجرد تكليف الفرد والمسؤول والمجتمع، وجعل ذلك فرضاً دينياً هو إعلاء لشأن هذا الواجب من نحو، وإقرار، من نحو آخر، بالحق الإنساني لطرف آخر في المجتمع في حياة إنسانية كريمة ما دام هذا الطرف غير قادر على توفير مصادر رزقه ورزق عياله الأساسية. إن تعدد مصادر تمويل هذا المشروع الحياتي على المستوى الرسمي (بيت المال) وعلى المستوى الشعبي (الزكاة، الوقف، الصدقات والنفقة وبعض أنواع الحدود...) «لهو دليل اهتمام المشرع الإسلامي بالحقوق الإنسانية المفروضة لكل قطاعات المجتمع التي تحتاج إلى المساعدة والعون في حياتها من خلال هذا المشروع في التكافل الاجتماعي الذي يمكننا أن نسميه «مشروع أمن المجتمع» أو «مشروع سلام الحياة»، حيث يوفر فيه لأصحاب الحقوق الطمأنينة والأمن في حياتهم. وهذا ما يفسر عدم تطبيق الحد على السارق إذا ثبت أنه سرق عن حاجة حقيقية لسد حاجته الأساسية في العيش، وكان المشروع بذلك لم يسد حاجته حقاً، لأي سبب من الأسباب.

ولم يكن هذا المشروع بسيطاً أو سهلاً، كما يمكن أن يبدو للوهلة الأولى، فهو يشمل جوانب عديدة ومتنوعة في حياة المجتمع المتفتح والنامي باستمرار في ظروف الفتوح وما يترتب على ذلك من متطلبات الفقراء والمساكين وأبناء السبيل والأرامل والأيتام والأسرى والرقيق. وهذا ما يفسر اهتمام النبي ﷺ، بصفته المشرّع الإسلامي الأول بعد القرآن، بتربية (أنا) الفرد المسلم تربية دينية سليمة تعين صاحبها وتوجهه لأداء هذا الواجب، من خلال الإحساس المسؤول بحقوق الآخر الإنسانية، والاهتمام بأخذ المبادرة الفردية والشعور بالواجب الذاتي في سبيل الجماعة

---

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٥.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦١.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٧.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٠٣.

والمجتمع. يقول ﷺ: «أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني»[٥٣]. وقال في موضع آخر: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا»، وأشار بالسبابة والوسطى وفرج بينهما شيئاً»[٥٤]. وقرن الساعي على الأرملة والمسكين بالمجاهد في سبيل الله أو القائم الليل الصائم النهار، حيث يقول: «الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو القائم الليل الصائم النهار»[٥٥]. ومن أجل خلق الشفافية في نفس المسلم إزاء حقوق المحتاجين، جاءت دعوة النبي كذلك، في غاية الشفافية الإنسانية، فلم يتطلب أن يكون هذا الإنفاق وتلك الصدقة، بالضرورة، الشيء الكثير الذي قد لا يتوافر لدى الراغب فيهما، فقبل منه التصدق، ولو بشق تمرة، وفي ذلك وقاية له من النار: «اتقوا النار ولو بشق تمرة»[٥٦]، وبالقليل من الصدقة، أو بكلمة طيبة، أو عمل المعروف، أو بإزالة الأذى عن الطريق، أو الإمساك عن الشر[٥٧].

وبالإضافة إلى هذه الأهمية البالغة التي نظر بها النبي ﷺ إلى الإنفاق والصدقة، فإن شفافية نظرته وحكمته جعلته يحدد نوع الصدقة ومبتغاها، من أجل ترتيب أصحاب الحقوق الإنسانية فيها، وتصنيف أولوياتها، فلا صدقة إلا عن ظهر غنى. ومن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج أو عليه دين، فالدين أحق أن يقضى من الصدقة والعتق والهبة، وهو رد عليه، ليس أن يتلف أموال الناس. قال ﷺ: «من أخذ أموال الناس يريد إتلافها أتلفه الله إلا أن يكون معروفاً بالصبر فيؤثر على نفسه ولو كان به خصاصة»[٥٨]. وقال أيضاً: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول»[٥٩]. وقال: «إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها، فهو له صدقة»[٦٠]. ومن أجل تعزيز هذا الخلق الكريم في نفس المسلم أكبر النبي ﷺ هذه الروح وعدها روح خير حتى فيمن تحلى بها منهم قبل الإسلام. عن عروة ابن حكم بن حزام قال، قلت: «يا رسول الله أرأيت أشياء كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة وصلة رحم، فهل فيها من أجر؟ فقال النبي ﷺ:

---

(٥٣) البخاري، المصدر نفسه، مج ٤ ج ٧، ص ٤ ومج ٣، ج ٦، ص ١٤٣، حيث يقول: «فكوا العاني وأجيبوا الداعي وعودوا المريض».

(٥٤) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٧٨ ومج ٤، ج ٧، ص ٧٦.

(٥٥) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٨٩ ومج ٤، ج ٧، ص ٧٦.

(٥٦) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١١٤.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢١ ومج ٢، ج ٣، ص ١١٧.

(٥٨) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١١٧.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٢٠.

«أسلمت على ما سلف من خير»[٦١].

وفي نظرة الإسلام الشمولية في الحياة، تجاوز في موقفه فكرة إحقاق الحقوق الإنسانية لطائفة أدنى من الناس على طائفة أعلى لها القدرة على إعالتها، إلى فكرة إحقاق هذه الحقوق بين الأفراد والجماعات المتساوين في مجال هذه العلاقات. وعملية البيع والشراء مظهر رئيس ومهم في علاقات الناس ومعاملاتهم اليومية. ولكل من البائع والشاري حقوق على الآخر لحظها النبي ﷺ وقررها في أحاديث عديدة، حدد فيها هذه الحقوق وأقامها على أساس من العدل والمساواة بالقسط، وحث على السماحة والسهولة في صحة إنجاز عمليتي البيع والشراء، وفي طلب الحق في عفاف. قال ﷺ: «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى»[٦٢]. وفي ترتيب صحة هذه المعاملة نهى النبي ﷺ عن المنابذة، وهي طرح الرجل ثوبه بالبيع إلى رجل قبل أن يقلبه أو ينظر إليه، ونهى عن الملامسة، أي لمس الثوب لا ينظر إليه[٦٣]. وفي معالجته بعض قضايا البيع والشراء، نهى ﷺ البائع أن لا يحفّل الإبل والبقر والغنم. وكل محفلة والمصّراة التي صري لبنها وحقن فيه وجمع فلم يحلب أياماً. قال «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فإنه بخير النظرين بين أن يحتلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردّها وصاع تمر»[٦٤]. وفي مجال تنظيم عمليتي البيع والشراء نهى ﷺ أن يبيع حاضر لباد «ولا تناجشوا ولا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك»[٦٥]. كما نهى عن المخادعة بالمغالاة في الثمن، قال «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم. رجل على فضل ماء بطريق يمنع منه ابن السبيل. ورجل بايع رجلاً لا يبايعه إلا للدنيا، فإن أعطاه ما يريد وفى له، وإلا لم يف له. ورجل ساوم رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطى بها كذا وكذا فأخذها»[٦٦].

وفي بيان بعض عناصر عملية البيع والشراء، قال ﷺ: «البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا، أو قال حتى يتفرقا، فإن صدقا وبيّنا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما»[٦٧]. وفي محاولة لتفهم الظروف المالية للمدين، وتقدير

---

(٦١) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١١٩.
(٦٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٩.
(٦٣) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٢٥.
(٦٤) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٢٥.
(٦٥) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٢٤.
(٦٦) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٧٨ و١٦٠.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

حقوقه الإنسانية، حث النبي ﷺ على تجاوز المعسر، قال: «كان الرجل يداين الناس فكان يقول لفتاه إذا أتيت معسراً فتجاوز عنه لعل الله أن يتجاوز عنا». قال: «فلقي الله فتجاوز عنه»(٦٨).

وهكذا نرى إلى أي حد كان اهتمام النبي ﷺ بعملية أساسية في حياة الناس اليومية، فحدد أسسها وحقوق طرفيها، كي تتم العملية من دون أي غبن أو خداع.

وضمن النظرة الشمولية في الحياة، قرر النبي ﷺ حقوقاً للطريق وحرمة للبيوت. قال في حق الطريق «إياكم والجلوس على الطرقات». فقالوا: «ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها». قال: «فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها». قالوا: «وما حق الطريق؟». قال: «غضّ البصر، وكفّ الأذى، ورد السلام، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر»(٦٩).

وفي بيان حرمة البيوت، قال ﷺ: «إذا دخل أحدكم بيتاً يصلي حيث شاء أو حيث أمر ولا يتجسس»(٧٠). ويروى أن رجلاً اطلع من حُجر في حُجر النبي ﷺ، ومع النبي مدرىً يحك به رأسه، فقال: «لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»(٧١). وفي هذا التشدد في الموقف إشارة قوية إلى الحق الإنساني في حرمة أسرار الإنسان الخاصة في بيته. وأين من هذا ما نحسه من تجاوز هذه الحقوق، ومن خرق القوانين الإنسانية كما يتجلى في الحياة الحديثة من خلال مراقبة الحياة الخاصة، وهتك الأسرار الشخصية للأفراد، حتى من قبل السلطات الرسمية في كثير من الأحيان؟! ومن مظاهر الشفافية الإنسانية في لمس هذه الحقوق ما يعلنه النبي ﷺ في قوله «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى رجلان دون الآخر حتى تختلطوا بالناس أجل أن يحزنه»(٧٢).

ومن هذه المظاهر المرهفة بالحس الإنساني ما يقدره ﷺ من حقوق للمصلين في الجماعة، حيث كان يلفت النظر إلى من يمكن أن يكون فيهم ضعيفاً أو سقيماً يوجب على الإمام ألا يثقل بإطالة الصلاة. وفي ذلك ما فيه من إرهاق وإغفال لحقوق هؤلاء الضعفاء الإنسانية. قال ﷺ: «إذا صلى أحدكم للناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء»(٧٣).

---

(٦٨) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ١٥٢.
(٦٩) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٠٣ ومج ٤، ج ٧، ص ١٢٦.
(٧٠) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٠٩.
(٧١) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٧٣) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٧٢.

وجاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: «يا رسول إني والله لأتأخر عن صلاة الغد من أجل فلان مما يطيل بنا فيها». قال: «فما رأيت النبي ﷺ قط أشد غضباً في موعظة منه يومئذٍ»، ثم قال: «أيها الناس إن منكم منفِّرين، فأيكم ما صلى بالناس فليوجز، فإن فيهم الكبير والضعيف وذا الحاجة»(٧٤). وفي حديث آخر يقول ﷺ: «إني لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه»(٧٥).

وفي التفاتة إنسانية غامرة بمشاعر العطف والحنان، يؤصل النبي ﷺ الحقوق الإنسانية للطفل، ويضرب للناس المثل في الرحمة وإشباع نفوس الأطفال بالمحبة. ومعروف عنه ﷺ كيف كان يحتمل مداعبة أطفاله الصغار في أثناء أدائه الصلاة. ويروى أنه قبّل الحسن بن علي وعنده من قال: إن لي عشرة من الولد ما قبّلت منهم أحداً. فنظر إليه رسول الله ﷺ ثم قال: «من لا يرحم لا يُرحم»(٧٦). وقال أعرابي له يوماً «تقبّلون الصبيان فما نقبّلهم. فقال النبي ﷺ: «أوَ أملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة؟»(٧٧).

ومن أجل حفظ حقوق الأفراد، وفي لمح حكيم لطبيعة الحياة الإنسانية، يقول ﷺ: «ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده»(٧٨).

ولم يقتصر إقرار النبي ﷺ هذه الحقوق الإنسانية للمسلم وحسب، وإنما أقر حقوقاً للمعاهدين. ومن ذلك قوله: «من قتل معاهداً لم يَرَح رائحة الجنة، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً»(٧٩). ومن مظاهر الاعتراف بمثل هذه الحقوق، ما يروى من أن المسلمين انطلقوا إلى يهود، فخرجوا حتى جاءوا بيت المدراس، فقال «أسلموا تسلموا واعلموا أن الأرض لله ورسوله وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض فمن يجد منكم بماله شيئاً فليبعه، وإلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله»(٨٠).

---

(٧٤) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٨، ص ١٠٩ ومج ١، ج ١، ص ١٧٣، وفيه فليتجوز بدل فليوجز، وفي ص ٣١ فليخفف.

(٧٥) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٧٣.

(٧٦) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٧٥.

(٧٧) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٧٥.

(٧٨) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٨٦.

(٧٩) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٧، ص ٦٥.

(٨٠) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٧، ص ٦٥.

وهكذا نرى أن النبي ﷺ كان أكثر الناس التفاتاً واهتماماً بحقوق الناس الإنسانية، حرصاً على أداء هذه الحقوق لأصحابها، وعلى توصية المسلمين وحثهم على مثل ذلك. قال في مخاطبة المسلمين «ستكون أثرة وأمور تنكرونها». قالوا: «يا رسول الله فما تأمرنا؟» قال: «تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم»(٨١). ومن هذه الناحية يكفي أن أورد القصتين التاليتين في إثبات إقامة النبي ﷺ العدل والمساواة بالقسطاس في أحكامه، فقد كان فرض للمهاجرين الأولين أربعة آلاف، وفرض لابن عمر ثلاثة آلاف وخمسمائة، فقيل له: هو من المهاجرين، فلم نقصته من أربعة آلاف؟ قال إنما هاجر به أبواه. يقول ليس هو كمن هاجر بنفسه. وتتجلى القصة الثانية في ما ترويه عائشة رضي الله عنها من أن قريشاً أهمهم شأن المخزومية التي سرقت، وأن رسول الله ﷺ رفض شفاعة حبِّه أسامة بن زيد في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب ثم قال «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها»(٨٢).

بمثل هذه التربية الإنسانية الإسلامية للفرد، وبتطبيقها عملياً، يمكن أن يُطمأن إلى صلاح الفرد، وبالتالي إلى صلاح المجتمع، بحيث يمثل الفرد بذاته الإنسانية النموذج، ويمثل المجتمع في مجموعه المجتمع المثالي الذي يتحقق فيه قول النبي ﷺ: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(٨٣). وفي هذا المجتمع تتكامل الحقوق والواجبات بين أفراده وأطرافه جميعاً، فيسعد الفرد، ويطمئن الجميع في غمر من أمن المجتمع وسلام الحياة.

- ٥ -

يحاول هذا الجزء من الدراسة تبين صورة المرأة وحقوقها الإنسانية من خلال الأحاديث النبوية الشريفة في **صحيح البخاري**. ولعل هذه الصورة تمثل موقف الإسلام بعامة من المرأة ومن هذه الحقوق، إذ لا شك في أن هذا الموقف هو جزء من هذا الكل ويتشابه معه في جوهره وفي منطلقاته وأحكامه، بحيث يمكننا أن نجد فيه كثيراً من عناصر الموقف الكلي وتفسير أحكامه. والمرأة، بصفتها أحد مخلوقات الله البشرية ضمن خصوصيتها المعروفة لهذا الخلق، أصبح لها من الحقوق

---

(٨١) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٧، ص ١٧٧.

(٨٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ١٥٠.

(٨٣) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٧٧ ـ ٧٨.

الإنسانية ضمن هذه الخصوصية ما يميزها من الرجل، زيادة عما تشترك فيه معه في بعض هذه الحقوق. وفي النتيجة، فإننا سوف نرى كيف أن الإسلام أكرم المرأة وأعلى من شأنها بعد أن كان الناس في الجاهلية لا يعدون النساء شيئاً، على حد قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقاً من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»(٨٤). وبسبب هذا التقدير أوصى النبي ﷺ بالنساء خيراً، قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي [كذا] جاره، واستوصوا بالنساء خيراً، فإنهن خلقن من ضلع، وإن اعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كَسَرْتَه، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خيراً»(٨٥). ومهما يكن، فإن هذا الدافع يظل يجد تفسيره وتماثله مع موقف الدين من الخلق. والمهم هو الموقف المعلن الموصى به بكل ما يحمل من عناصر الفهم والتقدير والتكريم، كما سنبين بعد قليل. ولا يخلو أن تكون المرأة/الأنثى أماً أو زوجاً أو ابنة أو من ذوات الرحم. وقد رأينا في الجزء السابق من هذا البحث إلى أي حد من الاهتمام والمحاسبة ظل النبي ﷺ يوصي بصلة الرحم، تكريماً وتعبيراً عن الإدراك الصحيح والدقيق لهذه الصلة ولذاك التقدير. ولا أظن أن النبي ﷺ، وقد رد على ذلك الرجل الذي جاء يسأله: «من أحق الناس بحسن صحابتي، بقوله: «أمك ثم أمك ثم أمك» وكررها ثلاث مرات وأردف بعدها «ثم أبوك»(٨٦)، كان بذلك ينظر فقط إلى أن تعب الأم على ابنها يزيد على متاعب الأب بدرجة أو بأخرى. ولكن لا بد من أن تكون خصوصية خلق المرأة/الأم وطبيعتها الإنسانية، وعليهما ترتبت كل المسؤوليات التي تحملتها، قد أوجبت لها كل الحقوق الإنسانية التي استحقتها على الأبناء وزادت فيها على حقوق الآباء. والمرأة الابنة بكل مسؤولياتها وتقديرها كرمها النبي ﷺ بتحميلها واجب فريضة الحج عن أمها التي نذرت أن تحج ولم تحج، وواجب أدائها عن أبيها الشيخ الذي لم يكن يستطيع أن يستوي على الراحلة. وفي ذلك إعلان اعتراف النبي بهذا الواجب وبذاك الحق اللذين ساوى فيهما بين المرأة وبين الرجل(٨٧). ومثل حق الأم الذي قرره النبي

---

(٨٤) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٤٦.

(٨٥) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٦، ص ١٤٥.

(٨٦) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٦٨.

(٨٧) قالت امرأة للنبي ﷺ: «إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها»؟ قال: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء». وقالت امرأة للنبي عام حجة الوداع: «يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوي على الراحلة فهل يقضي أن أحج عنه؟» قال: «نعم». انظر: المصدر نفسه، مج ١، ج ٦، ص ٢١٨.

بالحج عنها يأتي حقها الذي قدره في الصدقة عنها بعد موتها، فعن ابن عباس أن سعد بن عبادة رضي الله عنه توفيت أمه وهو غائب عنها، فقال: «يا رسول الله إن أمي توفيت وأنا غائب عنها، أينفعها شيء إن تصدقت به عنها؟»، قال: «نعم»[٨٨].

ولم يقتصر تكريم النبي المرأة وتقديره لها بصفتها أماً، وقد يرى بعضهم ذلك بسبب هذه الأمومة، ولكنه ﷺ فرض لها حقوقاً على زوجها بصفتها زوجاً هذه المرة، فقد أوصى بهذا الحق في أكثر من حديث، حيث تكرر قوله للمخاطب «.. إن لزوجك عليك حقاً..»[٨٩]، حتى إن النبي ﷺ أعفى أحدهم من الاكتتاب في الغزو والجهاد من أجل أن يرافق زوجه في الحج. قال رجل: «يا رسول الله امرأتي خرجت حاجة واكتتبت في غزوة كذا وكذا. قال ارجع فحج مع امرأتك»[٩٠]. وفي لفتة تفيض بكل معاني التقدير والشفافية الإنسانية، يقول ﷺ لسعد أبي عامر ضمن حديث طويل: «ومهما أنفقت فهو لك صدقة حتى اللقمة ترفعها في في امرأتك..»[٩١]. ويتجسد فهم الإكبار الإنساني للمرأة/الزوج في قوله ﷺ: «لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم»[٩٢]، حيث نحسّ بحقيقة التقدير وعمقه وبالتعامل الإنساني مع المرأة/الزوج من خلال هذا القدر العظيم من حس النبل وحس الكرامة الإنسانية المتبادلين على طرفي سواء. وفي إظهار مكانة المرأة/الزوجة عند النبي ﷺ وتقديره لأزواجه وحفظ حقوقهن لهن. تذكر عائشة رضي الله عنها أن رسول الله جاءها حين أمره الله أن يخير أزواجه فبدأ بي رسول الله ﷺ، فقال: «إني ذاكر لك أمراً فلا عليك أن لا تعجلي حتى تستأمري أبويك»، وقد علم أن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه. قالت: ثم قال: «إن الله قال: **﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتنّ تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً، وإن كنتنّ تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعدّ للمحسنات منكن أجراً عظيماً﴾** [الأحزاب: ٢٨ ـ ٢٩]. فقلت له: «ففي أي هذا أستأمر أبوي؟ فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة». قالت: «ثم فعل أزواج النبي ﷺ مثل ما فعلت»[٩٣].

وقد قرر الإسلام للمرأة بعض الحقوق الإنسانية في كل مرحلة من مراحل

---

(٨٨) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٩١.
(٨٩) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٢٤٥.
(٩٠) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٥٩.
(٩١) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٨٩.
(٩٢) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٥٣.
(٩٣) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٦، ص ٢٣.

حياتها تتناسب ومتطلبات تلك المرحلة. وإذا كنا رأينا، حتى الآن، بعض حقوقها بصفتها أماً أو زوجاً، فقد قرر لها حقوقاً أساسية عند الخطبة والزواج. وتترتب هذه الحقوق واجبات على أبيها أو على ولي أمرها، فقد أعطاها الشرع حق قبول أو رفض من يتقدم بطلب يدها للزواج، فالأمر بيدها، ولا بد من موافقتها. قال ﷺ: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن». قالوا: «يا رسول الله، وكيف إذنها؟» قال: «أن تسكت»[٩٤]. وقد بنى الشرع على هذه القاعدة أن الرجل إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود. ويروى عن خنساء بنت خذام الأنصارية أن أباها زوجها وهي ثيّب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحه»[٩٥].

ومن مظاهر تنظيم عملية الزواج وخطبة الفتاة وضبطهما عدم جواز قيام خطبة على خطبة الفتاة أخرى لها من قبل شخص آخر، فقد شرع النبي ﷺ ذلك ضمن حديث قال فيه: «.. ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك»[٩٦]. وعن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن أن يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب[٩٧]. وزاد في حديث آخر «.. ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها»[٩٨].

وهكذا نرى من خلال هذه المواقف والنماذج في التعامل، مدى تقدير الإسلام للمرأة وطبيعة الحقوق الإنسانية التي كفلها لها في مراحل العمر كلها. وإذا كان يلحظ الآن أو في أي فترة من فترات التاريخ شيء من إغفال هذه الحقوق أو تجاوزها، فليس المأخذ في ذلك على الشرع أو المبدأ، وإنما ينصبّ المأخذ على الناس وسوء فهمهم أو تطبيقهم لروح الشرع وحقيقته. وفي الغالب، فإن لتقادم الزمان على ذلك التطبيق الخاطئ والخضوع الأعمى لمغريات الحياة الغربية الحديثة أثراً في الجهل بحقيقة الشرع أو بالخروج عليه، وفي ترسيخ المفاهيم الخاطئة حول سوء الفهم وتحريف موقف الإسلام من المرأة. وحقيقة الأمر أن قيام الفهم الموضوعي الصحيح لهذا الموقف، وتشكيل النظرة المنسجمة في أجزائها كلها يعين على تقدير موقف الإسلام الواقعي والحقيقي في هذا الموضوع، حتى في بعض وجهات النظر التي هي موضع تعارض واختلاف، بشرط أن نفهم ونعي جيداً حقيقة الخلق

---

(٩٤) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٣٥.

(٩٥) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٣٥.

(٩٦) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٩٧) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٣٦.

(٩٨) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٢٤.

والتكوين اللذين خصت بهما المرأة في طبيعتها الفيزيولوجية والنفسية. ولا شك في أن فهم هذه الطبيعة وتقديرها هو الذي يقف وراء القوانين والشرائع الوضعية التي تستثني النساء بالإضافة إلى الأطفال والشيوخ وتخصهم بمعاملة خاصة، في القديم وفي الحديث، على الرغم من دعوة المساواة بين الجنسين، وعلى الرغم مما يلحق هذه الشرائع والقوانين من خرق في كثير من الأحيان في أوقات الحروب بخاصة، وفي أوقات السلم أحياناً. وليس سوى هذا الفهم الواقعي والحقيقي بطبيعة المرأة يقف وراء دعوة النبي ﷺ إلى التنبه على حقوقها المترتبة على طبيعتها هذه، وبالتالي إلى تحريم قتل النساء والصبيان. يروى أن النبي ﷺ أُخبر أن امرأة وجدت في بعض مغازيه مقتولة، فأنكر رسول الله ﷺ ذلك، ونهى عن قتل النساء والصبيان[٩٩]. وتابعه في هذه الدعوة خلفاؤه وقادة المسلمين الأوائل، كما هو ثابت في كثير من أخبار الحروب والتراث.

- ٦ -

عرفنا في ما سبق بعض تجليات موقف الإسلام تجاه كثير من مظاهر حقوق الإنسان الفردية والجماعية، كما جسدتها الأحاديث النبوية الشريفة في **صحيح البخاري**. وسنعرض في هذا الجزء أحد هذه التجليات تجاه قضية بالغة الحساسية والتعقيد، كي نرى كيف جسدت الأحاديث النبوية حقيقة موقف الإسلام منها، وما هي الحقوق الإنسانية التي تشف عنها هذه الأحاديث من خلال ما أشارت إليه من هذه الحقوق لأهل هذه القضية، وأعني بها قضية الرق والرقيق.

جاء الإسلام وظاهرة الرقيق متجذرة وواسعة الانتشار في المجتمع الجاهلي وفي المجتمعات الإنسانية بعامة. وقد تعددت مصادر هذه الظاهرة وروافدها في الحياة وفي المجتمع، وظلت قابلة للزيادة والانتشار والتجذر مع استمرار الحروب وتوسع دائرة الفقر وانتشار الربا في الحياة، بحيث لم يكن لأي نظام أو دعوة القدرة على إلغاء هذه الظاهرة أو توقيفها مرة واحدة. وفي مثل هذه الحال كان سيترتب على هذا الإلغاء أو التوقيف مشكلات ومضاعفات كثيرة ومعقدة في الحياة. وقد كان موقف الإسلام واضحاً وصريحاً منذ البداية، فقد انبثق من النص القرآني الذي يقرر المساواة بين المسلمين ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[١٠٠]. وجسده عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قولته المشهورة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟». وحقاً رأى الإسلام في حرية الفرد والجماعة ما يجسد معنى الحياة الحقيقية

---

(٩٩) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٢١.

(١٠٠) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

التي من دونها لا تتحقق إنسانيته. وبناء على هذا الفهم شرَّع الإسلام فريضة عتق الأرقاء والعبيد كفارة عن كثير من الذنوب والآثام وبديلاً من بعض الحدود، واعتبر ذلك صورة من صور التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، حتى لقد شرع الفداء لأسرى الحروب والفتوح الإسلامية. ولم يقتصر هذا الفداء على مجرد المقابل المادي، وإنما كان من صوره، أحياناً، تعليم الأسرى بعض أبناء المسلمين. وقد دفع ذلك الموقف كثيرين من الأرقاء إلى اعتناق الإسلام، مما جر عليهم كثيراً من صنوف العذاب على أيدي أسيادهم. ولذلك شرع الإسلام تشريعاً جعله مصرفاً من مصارف الصدقات وبيت المال العام من أجل تحرير الأرقاء. قال تعالى: **﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾**. وربط الإسلام تحرير الرقاب بكثير من أركان الدين وشرائعه **﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾**[١٠١].

وجاءت الأحاديث النبوية الشريفة لتجسد هذا الغرض الديني، فما دامت القضية غير قابلة للإلغاء مرة واحدة، فإننا نلحظ في هذه الأحاديث ثلاثة مظاهر في تقدير العبيد والتوجيه إلى حسن معاملتهم وخلاصهم؛ فقد أوصى النبي ﷺ بإلغاء كلمة عبد أو أمة، فقال: «.. ولا يقل أحدكم عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي وغلامي»[١٠٢]. ونلمس في الحديث الشريف الروح الإنسانية التي أسبغها عليه الصلاة والسلام على العبد أو الأمة من خلال إشعارهما بإنسانيتهما أمام مخدوميهما ومساواتهما بهم، من خلال حسن معاملتهم والرأفة بهم. يقول ﷺ إذا اتى أحدكم خادمه بطعامه، فإن لم يجلسه معه فليناوله لقمة أو لقمتين أو أكلة أو أكلتين فإنه ولي (حرّه) وعلاجه»[١٠٣]. ويؤيد هذه الدعوة في حسن التعامل مع الرقيق ما نقرأه عن المعرور بن سويد قال: «لقيت أبا ذر بالربذة وعليه حلة، وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك فقال إني ساببت رجلاً فعيّرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: «يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية. إخوانكم حولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس، ولا

---

(١٠١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٧.

(١٠٢) البخاري، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٢٤.

(١٠٣) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٦، ص ٢١٤ ومج ٢، ج ٣، ص ١٢٥.

تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»[١٠٤].

وكان من الطبيعي أن يشجع النبي ﷺ الأرقاء على اعتناق الإسلام، ووعدهم بذلك بالنجاة من الكفر، وباكتساب الحصانة التي يمنحها الدين، إذ قال ﷺ: «إذا أسلم العبد فحسن إسلامه، كفّر الله عنه كل سيئة كان زلفها، وكان بعد ذلك القصاص الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها»[١٠٥]. وفي بيان هذه الحصانة التي يمنحها الإسلام للداخل فيه، يقول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»[١٠٦]. ثم هو يجسد هذه الحصانة من خلال نظر شرعي ـ قانوني يلحظه في شفافية لا يقوى عليها إلا ذو حكمة خالصة ونظر دقيق. وتتجلى هذه الشفافية من خلال الموقف الذي يسأل فيه المقداد بن عمرو الكندي، وكان شهد بدراً، قال: «يا رسول الله إن لقيت كافراً فاقتتلنا فضرب يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ بشجرة وقال أسلمت لله. أأقتله بعد أن قالها؟». قال رسول الله: «لا تقتله». قلت يا رسول الله: «فإنه طرح إحدى يدي ثم قال ذلك بعدما قطعها، أأقتله؟». قال: «لا تقتله فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»[١٠٧].

بهذا الحكم الصائب يقطع النبي ﷺ، حيث يلحظ مقدار الشعرة التي تنقل المرء من دار الكفر إلى دار الإيمان والإسلام، على الرغم من صعوبة الموقف وتعقّد الحال. ولكنه النظر النبوي النافذ الذي دفعه إلى التبرؤ مما فعل خالد بن الوليد عندما قتل أسرى بني جذيمة ممن لم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فقالوا صبأنا صبأنا. وعندما علم النبي ﷺ بالحادثة قال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد مرتين»[١٠٨].

وبهذه الدرجة من الحساسية التي تكتسب بها هذه الحصانة، باعتناق الإسلام، يفتقدها صاحبها إذا ما أصر متعمداً على فعل ما يخرجه من عقيدة الإسلام، فيصبح

---

(١٠٤) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٣ ومج ٢، ج ٣، ص ١٢٣.

(١٠٥) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٥.

(١٠٦) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ ومج ٢، ج ٤، ص ٦، حيث يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله، فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه على الله».

(١٠٧) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٨، ص ٣٥.

(١٠٨) انظر الحادثة كاملة في: المصدر نفسه، ص ١١٨.

منفياً من حظيرته وأمانه. يقول ﷺ رداً على أحدهم: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار». فقلت: «يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟» قال: «إنه كان حريصاً على قتل صاحبه»[109].

وإذا كانت هذه بعض مظاهر السياسة التي وجه النبي ﷺ إليها في معاملة العبيد والأرقاء ما داموا على حالهم، فإنه كان في نهاية الأمر يحض على عتقهم، ويرى منحهم حريتهم. وقد شجع ﷺ على ذلك وحث عليه، ووضع نظاماً يعين العبد على نيل حريته الإنسانية، حيث يمتلك نفسه ويتمتع بحقوقه الإنسانية كاملة، وإن ظل ولاؤه لمن أعتقه، فـ «الولاء لمن أعتق»[110]. وقال ﷺ: «أيما رجل كانت عنده وليدة فعلّمها فأحسن تعليمها وأدّبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران..»[111]. كما شرع القرآن الكريم أن يكون العتق أو تحرير رقبة مؤمنة كفارة عن بعض الحدود أو عن بعض الذنوب والآثام التي قد تبدر من المسلم كالقتل العمد، والأيمان المعقّدة، وظِهار الزوج. وقال ﷺ: «أيما رجل أعتق امرأ مسلماً استنقذ الله بكل عضو منه عضواً منه من النار»[112]. ومن الطبيعي أن نقرأ في الأحاديث الشريفة ما يفصّل التشريع القرآني ويضرب عليه الأمثلة من واقع أحداث الحياة التي يعيشها المسلمون، فقد حكم النبي ﷺ دية للجنين الذي قتل في بطن أمه غرة عبداً أو أمة. وعندما اعترض ولي أمر المرأة التي غرمت متسائلاً: كيف أغرم يا رسول الله من لا شرب ولا أكل ولا نطق ولا استهل فمثل ذلك بطل». قال ﷺ: «إنما هذا من إخوان الكهان»[113]. وكذلك كان حكمه على ذلك الرجل الذي جاءه يعترف بذنبه في الوقوع على أهله في رمضان، إذ قال له فأعتق رقبة[114].

وفي محاولة ضمان عتق العبد المشترك أوجب النبي ﷺ عتقه كاملاً، إذ قال «من أعتق شركاً له في مملوك وجب عليه أن يعتق كله إن كان له مال قدر ثمنه

---

(١٠٩) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٣.

(١١٠) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٢٧ و٢٩.

(١١١) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٦، ص ١٢٠، مج ٢، ج ٤، ص ١٩، مج ١، ج ١، ص ٣٣ ومج ٢، ج ٣، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١١٢) انظر ذلك في: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ([بيروت؛ عمان]: المكتبة الإسلامية، [د. ت.])، مج ٢، ص ١٣١، أخرجه البخاري في: المصدر نفسه، كتاب العتق، باب ما جاء في العتق وفضله، ص ٤٩.

(١١٣) البخاري، المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٢٧.

(١١٤) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٩٤.

يقام ثمنه قيام عدل ويعطي شركاؤه حقهم ويخلى سبيل المعتق»[115]. وبلغ من تقدير النبي ﷺ للعبد، «إذا نصح سيده وأحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين»[116].

وتطبيقاً لقوله ﷺ: «يؤمهم أقرؤهم لكتاب الله، ولا يمنع العبد من الجماعة بغير علة»، كان يؤم عائشة رضي الله عنها عبدها ذكوان. وقد أمّ المهاجرين الأولين بقباء قبل مقدم النبي ﷺ سالم مولى أبي حذيفة، وكان أكثرهم قرآناً»[117]. وبلغ من تقديره لمكانة العبد الإنسانية أن قال: «للعبد المملوك الصالح أجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج، وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك»[118]. وهكذا كانت نظرة النبي لعتق الرقيق نظرة إسلامية تساوي هذا التحرير بالحياة نفسها، لأن إطلاق النفس الإنسانية من قيد الاسترقاق كإحيائها، إذ يعتبر الإسلام الرقيق كأنه ملحق بالأموات، فالرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكماً ﴿أوَ من كان ميتاً فأحييناه﴾[119]. وبذلك، كان الإسلام يحرص على أن يحقق للعبد المعتق معنى الحياة الحقيقي، وأن يحله فيها حقيقته الإنسانية التي خلقه الله عليها، على قدم المساواة مع غيره من الأحرار.

- ٧ -

إذا كان كل جهد في الحياة والطبيعة لا بد أن ينعقد له في النتيجة ثمرة معينة، فعمل الشجرة ينعقد ثمراً، وعمل النحل ينعقد شهداً، وجهد الدجاجة ينعقد بيضاً، فهل يمكن أن نقول إن العدل هو ثمرة هذا التكوين الإسلامي للفرد والمجتمع؟ فالعدل، في الحقيقة هو هدف الشريعة ومقصدها الأول. ومن دون تحققه في الحياة، يظل المجتمع في حال من الخلل تفسد حياته وتفقدها توازنها وجوهرها الإنساني. ومعنى ذلك أن يعم الظلم والجور، ويضيع الحق ويفشو الباطل. ولذلك كان العدل الطرف الأساس في ثنائية الحياة الضدية:

(العدل ↔ الجور والظلم)

وتقوم الحياة من هذه الناحية على الصراع الدائم بين العدل والظلم الذي يمكن أن يفشو فيشمل شؤون الحياة كلها، فيفسدها ويعطل نظامها الحق، ولذلك

(١١٥) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١١١ و١١٣.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١١٧) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٧٠.

(١١٨) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٢٤.

(١١٩) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١٢٢.

كان حكم النبي بأن «الظلم ظلمات يوم القيامة»[120]. «ومن ظلم من الأرض شيئاً طوقه من سبع أرضين». و«من أخذ من الأرض شيئاً بغير حقه خسف به يوم القيامة سبع أرضين»[121].

والعدل فريضة واجبة على الجميع، تتسع دائرة مسؤوليتها من مستوى علاقات الأفراد والأسرة لتشمل دائرة الحياة والمجتمع في كل شؤونهما، فهو واجب على أولياء الأمور في المجتمع وفي السياسة. يقول ﷺ: «اعدلوا بين أبنائكم في العطية»، «فاتقوا الله واعدلوا بين أبنائكم»[122]. عن النعمان بن بشير أن أباه أتى به إلى رسول الله ﷺ فقال: «إني نحلت ابني هذا غلاماً». فقال: «أكلَّ أولادكم نحلت مثله؟» قال: «لا». قال: «فارجعه»[123]. وفي وصية النبي ﷺ معاذاً بن جبل، وقد بعثه إلى اليمن، نحسّ بضخامة المسؤولية في الظلم، وبحساسية حق المظلوم وبمدى قرب الضعيف من الله، يقول «.. واتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب»[124]. وقد يقع الظلم من قبل الإنسان على نفسه أو على الآخر، وقد يصدر من القاضي أو من الحاكم على المتحاكمين أو على الرعية، وهو جميعه حرام من الجميع إزاء الجميع. وتتعدد الآيات القرآنية التي تحرم الظلم، ومنها: **﴿وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾**[125]، **﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾**[126]، **﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾**[127]. ويقول ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»[128]. وقال: «من كانت له مظلمة لأحد من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه»[129].

وفي محاولة تجنُّب الوقوع في الظلم حث النبي ﷺ القاضي أو الحكم ألا يحكم وهو غضبان، تقديراً بأن الغضب قد يفقد الرشد ويخلّ بميزان العدل، فيوقع

---

(١٢٠) البخاري، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٩٩.
(١٢١) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٠٠.
(١٢٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٣٤.
(١٢٣) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٣٤.
(١٢٤) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٩٩.
(١٢٥) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٨٢.
(١٢٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٤٠.
(١٢٧) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٤٩.
(١٢٨) البخاري، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٩٨.
(١٢٩) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٩٩.

الظلم، بقصد أو من دون قصد، قال: «لا يقضين أحدكم بين اثنين وهو غضبان»[١٣٠]. وقال: «إن خياركم أحسنكم قضاء»[١٣١]. وكان ﷺ يتوخى العدل في أحكامه كلها، وقوله «.. لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها»[١٣٢] مثال على النزاهة والعدل الإنساني. ونرى مثل ذلك موقفه في قضية الربيّع، عمة حميد بن أنس، وقد كسرت ثنية جارية، فأبى النبي إلا أن يجعل من كتاب الله هو الحكم والقصاص فيها، حتى أعلنت الجارية العفو عنها، فقال ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره»[١٣٣]. وكذلك كان حكمه في قضية الجارية التي رض يهودي رأسها بين حجرين، وقد رفضت العفو، فأوقع القصاص على اليهودي بالمثل[١٣٤].

وقد كان النبي ﷺ حريصاً على التحوط والحذر في أحكامه خوف الوقوع في الخطأ والحكم ظلماً، بناءً على بلاغة الخصم أكثر من الآخر، ولذلك نسمعه يقول: «إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صدق فأقضي له بذلك. فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار. فليأخذها أو فليتركها»[١٣٥].

ونصح النبي المسلمين بالسمع والطاعة للوالي أو الأمير ما لم يأمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة. قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»[١٣٦]، لأن في الأمر بالمعصية ظلماً لكل الأطراف ذوي العلاقة. وقال أيضاً: «نحن الآخرون السابقون وبهذا الاسناد من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد طاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جُنة يُقاتل من ورائه به فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً، وإن قال بغيره فإن عليه منة»[١٣٧].

واشتهر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالعدل، مما دعا زائره من الفرس أن

---

(١٣٠) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٨، ص ١٠٩.
(١٣١) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٦١ ـ ٦٢.
(١٣٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ١٥٠.
(١٣٣) المصدر نفسه، مج ٣، ج ٥، ص ١٥٤.
(١٣٤) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ ومج ٣، ج ٦، ص ١٧٦.
(١٣٥) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ١٠١.
(١٣٦) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٧ ومج ٤، ج ٨، ص ١٠٤.
(١٣٧) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٨.

يقول، وقد رآه نائماً تحت شجرة ومن دون حرس، على عادة بني قومه «عدلت فأمنت فنمت». ومعروف كيف أن أبا بكر وعمر قد رفضا قسمة ميراث النبي ﷺ وإعطاء فاطمة ابنته، وعلياً وعبّاساً ابني عمه حصصهم من ذلك الميراث، استناداً إلى قول النبي «لا نورث، ما تركنا صدقة»(١٣٨).

وهكذا، فإن الإرث الإسلامي يرفض الظلم ويدعو إلى وجوب مقاومته وإلى التصدي للظالمين من أجل إقامة ميزان العدل في الحياة، لأن تخلف العدل وتطفيف ميزانه في المجتمع يلغي شرعية السلام والأمن فيه، إذ إن هذا السلام رهن بالتكافل بين أفراده وطبقاته. والعدل فريضة إلهية تتناسب عكسياً مع الظلم، فبمقدار ما يتحقق يتخلف الظلم، وبمقدار ما يتخلف يفشو الظلم ويستشري. ولذلك، لا حرج على من ينتصرون ضد الظلم ويثورون على الظالمين. ﴿**ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم**﴾(١٣٩).

ـ ٨ ـ

رأينا في ما سبق حرص الإسلام والنبي على إقامة المجتمع المثالي للمسلمين بالحفاظ على حقوقهم وتنبيههم عليها وعلى واجباتهم في المقابل، من أجل أن يتم تحقيق هذه الحقوق، ومن خلال الحرص على المصلحة الخاصة للفرد وعلى المصالح العامة للمجتمع. وكان من الطبيعي، أمام هذه الغايات، أن تجسد الشورى الفلسفة الإسلامية لجوهر الحكم في الدولة والمجتمع بتشريع الدين: القرآن والحديث النبوي الشريف. ولذلك ينظر إلى هذه الفلسفة في الشورى نظرة تقديس وإجلال، إذ هي فريضة شرعية واجبة في أمور الأمة والدولة كلها. قال تعالى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾(١٤٠). وقال: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين**﴾(١٤١).

والشورى، كما تبدو، أمر منطقي في طبائع الأمور، من الطبيعي أن تنسجم

---

(١٣٨) انظر القصة كاملة في: المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٤.

(١٣٩) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآيتان ٤١ ـ ٤٢.

(١٤٠) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(١٤١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

مع روح الإسلام وحقيقته، ما دام الفرد العادي أو الحاكم يبغي المصلحة العامة وخير المجتمع. وكان النبي ﷺ المثال والقدوة أمام المسلمين في كل المواقف، فقد كان يستشير الصحابة في تعيين الأمراء والولاة والقادة في المعارك والحروب، وفي غير ذلك من الأمور، حتى لقد كان يستشير أهل بيته في الأمور الأسرية. يقول أبو هريرة رضي الله عنه: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة من رسول الله ﷺ»(١٤٢). وقد كان النبي يحث الأمراء والولاة والمسلمين على التشاور والتناصح فيما بينهم. قال: «إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح له»(١٤٣). وقال: «ومن استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه»(١٤٤). وقال: «إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه»(١٤٥).

ومعروف أن دولة الخلافة تأسست بالشورى عند اختيار أبي بكر ومبايعته الخلافة، وكذلك تمت البيعة لعمر رضي الله عنه. وقد اتبع الشيخان السنة النبوية في إدارة شؤون الدولة. وبذلك كانت تتحقق أصول الحكم الشوري الصحيح الذي على أساسه، يضمن توفير الحقوق الإنسانية للناس كلهم. وكل ما تم في بعض حقب تاريخ الأمة الإسلامية من استبداد وتسلط فرديين أو طبقيين هو شذوذ وخروج على حكم الدين، وتعطيل لواجب رئيس من واجبات الحاكم، وتخلف لمبدأ ديني أساس في الحكم الإسلامي، يترتب على قيامه، أصلاً، توفير جانب من حقوق الناس الإنسانية.

وفي نهايات هذه الدراسة المبتسرة حول الحقوق الإنسانية في الحديث النبوي الشريف كما مثلها **صحيح البخاري**، لا يفوتني أن أشير إلى مكانة العلم في الإسلام واعتباره حقاً لكل مسلم ومسلمة وفريضة عليهما في الوقت نفسه. ولا داعي للتوسع في إبراز مكانة العلم في حياة المسلمين، وقد قامت على أساسه حضارتهم التي أسهمت بدور فاعل في الحضارة الإنسانية. ويكفي أن أشير إلى إجماع الفقهاء والمذاهب على ضرورة أن يتولى العلماء حكم المسلمين، وأن تكون السلطة والولاية لأهل العقل والمجتهدين. قال ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبقِ عالماً اتخذ الناس

---

(١٤٢) رواه الترمذي.

(١٤٣) البخاري، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٢٧.

(١٤٤) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، كتاب باقي مسند المكثرين.

(١٤٥) رواه ابن ماجه، كتاب الأدب، الحديث رقم (٣٧٤٧).

رؤوساً جهالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلوا»[١٤٦]. وكان عمر بن عبد العزيز يرى أن «العلم لا يهلك حتى يكون سراً»[١٤٧].

وحق إنساني عام آخر تفطن له النبي ﷺ، وراعى فيه الحقوق الإنسانية للناس، على غرار ما تقوم به السلطات في زماننا من الحجر الصحي في حال انتشار أحد الأوبئة المعدية. فقد سألت عائشة رضي الله عنها الرسول ﷺ عن الطاعون، فقال: «كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء، فجعله الله رحمة للمؤمنين. ما من عبد يكون في بلد يكون فيه فيمكث فيه لا يخرج من البلدة صابراً محتسباً يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له، إلا كان له مثل أجر شهيد»[١٤٨]. وقال: «.. فإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فراراً منه»[١٤٩].

وأبعد من حقوق الإنسان، أستحسن هنا الإشارة إلى ما كان النبي ﷺ يراه من حق للحيوان، رأفة بهذا المخلوق وشفقة عليه. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟». قال: «في كل كبد رطبة أجر». وقال أيضاً: «إن رجلاً رأى كلباً يأكل الثرى من العطش، فأخذ الرجل خفه فجعل يغرف له حتى أرواه، فشكر الله له وأدخله الجنة»[١٥٠]. وفي المرأة التي حبست الهرة حتى ماتت جوعاً، قال: «عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النار». قال: فقال والله أعلم: «لا أنت أطعمتها ولا سقيتها حين حبستها حتى ماتت جوعاً ولا أنت أرسلتها فأكلت من خشاش الأرض»[١٥١].

وبمثل هذه المواقف نرى أن الإسلام سبق ما يبدو اليوم من ظاهرة انتشار جمعيات الرفق بالحيوان، وإن كانت الحيوانات في ذلك الزمان أقرب إلى التوحش والعيش في البرية، أو في خارج البيوت لا في المنازل.

- ٩ -

وفي ختام هذه الدراسة، على جزئيتها، من المشروع أن نتساءل هل يمكن أن تكون صورة الحقوق الإنسانية التي جسدتها الأحاديث النبوية من خلال صحيح البخاري، واضحة الملامح والمعالم ومتكاملة؟ وإلى أي حد يمكن أن توفر اليقين أو

---

(١٤٦) البخاري، صحيح البخاري، مج ١، ج ١، ص ٣٤.
(١٤٧) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٣٣.
(١٤٨) المصدر نفسه، مج ٤، ج ٧، ص ٢١٥.
(١٤٩) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ١٥٠.
(١٥٠) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٧٧ ومج ١، ج ١، ص ٥١.
(١٥١) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٧٧ ومج ٢، ج ٤، ص ١٠٠.

الاقتناع في نفس القارئ المسلم أو غير المسلم بموقف واضح ومنسجم للإسلام من هذا الموضوع في حقيقته، وفي كل أبعاده الإنسانية؟

وابتداء، لا بد من الإشارة إلى أن المزية الأهم لهذه الصورة المتشكلة عن موقف الإسلام من الحقوق الإنسانية من خلال **صحيح البخاري**، مهما ضاقت أو تقلصت أبعادها، أنها تمثل حقيقة موقف ديني ثابت ومقدس. صحيح أن صورة الموقف الكاملة تتمثل، بالضرورة، من خلال مصادر التشريع كلها، ولكن الصورة هنا، تظل في تمثيلها للصورة الكاملة، تشبه تمثيل نقطة الدم، تؤخذ من جسم الإنسان، لدمه كله، كما تثبت تحاليل المختبرات الطبية. صحيح أن الصورة الكاملة توضح الملامح والأبعاد كلها مكبرة في جزيئاتها جميعها. ولكن هذه الصورة تظل واضحة في دلالتها وفي تمثيلها، مهما بدا في بعض أجزائها أو دقائقها من ابتسار أحياناً، لأن أقل جزئية أو إشارة فيها تحمل الدلالة على الموقف والصورة العامة، من خلال الصبغة الدينية التي تصطبغ بها. ولذلك فهي تشير إلى الحقيقة الكبرى، ولا يمكنها أن تتناقض أو تختلف مع أي جزئية أخرى تلتمع أو تتكامل مع غيرها في صورة الحقيقة الكبرى للموقف. ومن هنا، فقد نقع على ملامح جديدة أو إضافية كلما توسعنا في تكبير هذه الصورة، تؤكد ما نقرأه في الصورة المصغرة وتزيدها وضوحاً، ولكننا لن نجد فيها أي تناقض أو اختلاف ينتقص من قيمتها أو ينقض أي جزئية من جزئياتها. وليس في الإسلام، في كل أبعاده وغاياته ومقاصده، كما هو ثابت، حتى لخصومه ولأعدائه، أي تناقض أو تباين؛ فهو محكوم بالانسجام والتماثل والتكامل في واقعيته ومثاليته، وفي جميع جوانبه الدينية والاجتماعية والاقتصادية، وفي كل متعلقاته بالحياة الدنيا والآخرة.

وقد أظهرت الدراسة روح العمق والشمولية التي تتجسد في هذا الموقف من الحقوق الإنسانية، فهي ليست مرتبطة بفرد بعينه، حتى لو كان النبي نفسه، إذ هي مطبوعة بطابع الوحي الإلهي، أو هي تجسيد وتفسير لهذا الوحي، وليست قابلة للتغيير أو التعديل أو التحوير الشخصي أو المزاجي، من دون أن يعني ذلك الجمود أو التحجر، إذ إن فيها من المرونة الطبيعية ما يجعلها قادرة على التجاوب مع عقول المفكرين المجتهدين في تطور الحياة ومتطلباتها الحقيقية. وقد رأينا كيف أن هذه الحقوق تتماهى في الحياة الإنسانية مع الواجبات في الجوانب المتقابلة في هذه الحياة، مما يبث فيها دائماً الحيوية والتفاعل ونبض الحياة المستمر مع تدفق تيارات الحياة المتصل بجوهرها وبأهدافها ومقاصدها في إعلاء شأن الإنسان في حياته الدنيا وفي الآخرة. هذا الإنسان المخلوق لله تعالى على صيغة معينة، ولأهداف معينة في كلتا الدارين. ومن هنا كان تقديس الإسلام لهذا الخلق الإلهي في ذاته، بحياته الخاصة، وفي أهدافه، من خلال حياته العامة، بهدف تنمية ملكاته وطاقاته للعمل على ازدهار الحياة

الإنسانية وإعمار الدنيا. ولذلك كان الإسلام حريصاً على حياة الإنسان وعلى كرامته بكل معانيهما وأبعادهما، حرصه على دوره الإيجابي والفاعل في الحياة. ومن هنا كفل له هذه الحقوق/الضرورات الواجبة، وفرض عليه تلك الواجبات. وهو مسؤول عنها جميعاً، ولا يحق له التنازل عنها أو عن بعضها، بل هي مفروضة عليه، فرض عين أو فرض كفاية، كما يبين له الشرع، فيعيش على هاجس المسؤولية عن تحقيق إنسانيته بحقوقها وواجباتها كلها. وبهذا تتجسد حريته المسؤولة التي تراقب نفسها بنفسها على طريق الخير التي رسمها له الدين والشرع. وبذلك ضمن الإسلام، في حال تطبيق مبادئه ودعوته، خلق الإنسان النموذج، وبالتالي قيام المجتمع المثال الذي تأتى له في مرحلة من مراحل حياته، بدا فيها الأثر الحقيقي للإسلام، أن يزدهر على مدى قرون، وأن يصنع مشروعه الحضاري الإنساني بلغته، وعلى أيدي أتباعه الذين كان بعضهم أجلافاً وأغفالاً في الأصل، وبعضهم الآخر أعاجم غرباء عن لغته وبيئته الأولى، كما هو معروف. وكان ذلك كله في فترة وجيزة من عمر الزمن، دلالة على إنسانية الدعوة، وعلى عبقرية اللغة اللتين صهرتا هذا المجموع المختلف ضمن مجتمع إنساني ينير الإسلام نفوس أبنائه، ويوجه حياتهم من أجل تبجيل إنسانية الإنسان، وإكساب حياته جوهر إنسانيتها الحقيقي، وهو يسهم في صنع مشروعه الحضاري الإسلامي المتميز، على عكس ما يفسر أعداء الإسلام ويوجهون، وما يحاولون به أن يتقصوا من هذا المشروع وأن يشوهوه، حقداً وتعصباً، وبعداً عن الموضوعية، وتخلياً عن الإنصاف، وتجرداً من الإنسانية.

وبغضّ النظر عن أسبقية شريعة حمورابي، على بساطتها وبدائيتها، متناسبة مع زمانها، وعلى الرغم من قيمتها التاريخية، فإن العالم الحديث يعترف معجباً بما جاء به وأعلنه فكر الثورة الفرنسية من مبادئ الحرية والإخاء والمساواة منذ قرنين من الزمان. ويعتبر هذا العالم ميثاق الأمم المتحدة أول وثيقة في تاريخ البشرية تشير بصراحة ووضوح كاملين إلى مسؤولية المجتمع الدولي في إقرار وحماية حقوق الإنسان، وتهدف إلى وضع نظام دولي عام وشامل لتحديد هذه الحقوق وحمايتها. وقد صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في أواخر عام ١٩٤٨ بعد تجربة حربين عالميتين طاحنتين خاضتهما الإنسانية بكل أهوالهما ومآسيهما. وتمت الموافقة على إعلان حقوق المرأة الإنسانية في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان تحت إشراف الأمم المتحدة في فيينا في منتصف عام ١٩٩٣م[١٥٢]. وفي الوقت نفسه يغفل هذا العالم

---

(١٥٢) انظر: حسن نافعة، **الأمم المتحدة في نصف قرن: دراسة في تطور التنظيم الدولي منذ ١٩٤٥**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٠٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥)، ص ٢٠٨، ٢١٢ و٣٧٨.

ويتناسى، أو ينسى متعمداً أول سابقة دستورية منظمة وشاملة ومتكاملة جاء بها النظام الإسلامي شريعة دينية لا تزال حية منذ خمسة عشر قرناً، وستبقى مرنة ونامية وفاعلة في حياة البشر، للدنيا وللآخرة، بقاء هذا الدين الأزلي. ولا حجة لأحد في الأخذ على هذا النظام وشريعته ما لحق تطبيقه في بعض فترات التاريخ من ضعف وخلل، فمثل هذا الخلل في التطبيق لحق مبادئ الثورة الفرنسية، ويلحق الآن ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان من خلال الازدواجية في التطبيق والكيل بمكيالين إلى حد يثير السخرية والنقمة لدى كل منصف، ويضاعف الشعور بالظلم لدى كثير من الأمم والشعوب في هذا العالم. وما دامت الأهمية الحقيقية تتجلى في المبدأ أساساً، فإنه يكفي الإسلام فخراً أنه، زيادة على هذه الأسبقية والريادة في تكريمه الإنسان كل هذا التكريم، وفي إعلائه شأن حقوقه الإنسانية منذ ذلك الوقت المبكر، إلى مستوى الضرورة والفروض الشرعية الواجبة، مما يزيد في قوتها وفي رسوخها، فإنه اشترط، باتفاق جميع المذاهب والأئمة وذوي الرأي أن يكون الحكم للعلماء، وأن يكون الإمام عالماً ومجتهداً، وفرض عليه ضرورة الشورى ﴿وشاورهم في الأمر﴾، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، وتحري إقامة العدل بين الناس. وكل ذلك حفاظاً على الحقوق الإنسانية للناس جميعاً، عملاً على إطلاق طاقات الإبداع في أبناء الأمة في حرية وتكامل وفاعلية، من أجل سعادة الفرد، وازدهار الحياة في الدنيا، وضمان النجاح والخير في الآخرة. وصدق بذلك أن بَعْث النبي ﷺ كان رحمة للعالمين، قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[١٥٣].

---

(١٥٣) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ١٠٧.

الفصـــل الـرابـع

قراءة في دستور المدينة

وليد نويهض(*)

أولاً: شرح بنود الصحيفة

تتألف الصحيفة (أو الكتاب) أولاً من مقدمة وهي بمثابة أي عقد من العقود السياسية والاجتماعية. فالبند يحدد مصدر السلطة وأطراف التعاقد:

«وهذا كتابٌ من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم». فالكتاب يسمي المؤمنين والمسلمين وكأنه يميز بين «المؤمن» و«المسلم» ثم يسمي قريشاً (أهل مكة المهاجرين) ويثرب (الأوس والخزرج)، ثم يتوجه إلى من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم. فهناك المهاجر وهناك المقيم (الأنصار) وهناك من تبعهم من المؤمنين غير المسلمين وهم حلفاء قريش وحلفاء الأوس والخزرج وجماعات يثرب على أنواعها.

بعد المقدمة تأتي الفقرات لتفصّل أصول التعاقد وشروطه.

تنص الفقرة الثانية على «أنهم أمة واحدة من دون الناس». وتعني أن المؤمنين والمسلمين من مكة ويثرب ومن لحق بهم هم «أمة واحدة» وهذه الأمة مميزة عقائدياً تختلف في حياتها عن الناس وهم أولئك الموجودون في المدينة. لكن التمايز لا يعني الاختلاف، لأن البند يساوي بين أهل مكة وأهل يثرب من مؤمنين ومسلمين. والناس تعني غير المؤمنين بالدعوة، فالمدينة بعد الهجرة باتت تقوم على أمتين واحدة

(*) صحافي ـ لبنان.

مسلمة والثانية يهودية. بينما الدولة مشتركة ينتمي إليها الجميع. فهناك دولة واحدة لأمتين مختلفتين دينياً.

وتنص الفقرة الثالثة (البند (٣)) على الآتي: «المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يَفدُوْن عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين». أقرّ البند ما كانت عليه قريش (المهاجرون منها) قبل الدعوة من نظام علاقات وعادات وأسلوب تعامل في دفع الدية وفداء الأسير. وبعد ذكر المهاجرين من قريش كفئة واحدة تأخذ الصحيفة بتسمية كل فئة (عشيرة) باسمها و«بنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

ويقول ابن كثير في كتابه **السيرة النبوية** «ثم ذكر كل بطن من بطون الأنصار وأهل كل دار: بني ساعدة، وبني جُشم، وبني النجار، وبني عمرو بن عوف، وبني النَّبيت»[1].

لكن الصحيفة ذكرت أكثر من ذلك، فهي جاءت على العشائر (البطون) الآتية: بنو عوف، بنو الحارث، بنو ساعدة، بنو جشم، بنو النجار. وكل هذه البطون تنتمي إلى قبيلة الخزرج (وهي الأكبر والأعلى شاناً). ثم تسمي الصحيفة بني عمرو بن عوف، وبني النَّبيت، بني الأَوْس (وهم حلفاء الإسلام) وكلها تنتمي إلى قبيلة الأوْس.

سمّت الصحيفة كل عشيرة باسمها ومجموعها ثماني عشائر (خمس من الخزرج، اثنتان من الأوْس، وواحدة حليفة الأوْس) وأكدت لكل عشيرة من قبيلتي الخزرج والأوْس احترام الكتاب لعاداتها السابقة من دون تعديل والمحافظة على الأعراف التي كانت سائدة قبل الهجرة وحق كل عشيرة باستقلالها الداخلي. فالآيات المدنية لم تكن أنزلت بعد، خصوصاً تلك التي تتعلق بالتنظيمات والتشريعات الاجتماعية. واشترطت الصحيفة مقابل الإقرار بالحال السابقة والاعتراف بالخصوصية والاستقلال الداخلي القبول بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وهو مبدأ إسلامي (عقائدي) يربط القديم بالجديد ويشرطه بالمعروف والقسط.

أبقى البند الثالث على أنظمة القبائل والعشائر ولم يدمرها أو يُلغِها، بل حافظ عليها في جانب وتجاوزها في جانب آخر عندما أدرجها في سياق جديد يؤكد على التكافل الاجتماعي الذي تؤكد عليه الدعوة التوحيدية الجديدة.

---

(١) عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن كثير القرشي، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٦)، ج ٢، ص ٣٢١.

بعد أن تنتهي الصحيفة من ذكر القبائل والعشائر بالاسم تنتقل إلى فقرة جديدة (البند الرابع) تقول: «وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل».

ويشرح ابن هشام في سيرته عن الرسول ﷺ معنى المفرح وهو «المثقل بالدين الكثير والعيال»[٢]. ومعناه أن الصحيفة تحث المؤمنين على مساعدة المثقل بالدين وكثير العيال. فهي تؤكد على مبدأ التكافل الاجتماعي والتضامن مع الفقير والمحتاج، خصوصاً إذا وقع أسيراً أو تطلّب دفع دية. فالصحيفة وُضعت قبل أن تفرض الزكاة، لذلك دعت إلى تكافل على مستوى دولة المدينة كلها وليس على مستوى قبيلة معينة. فالبند الرابع بند شامل يطول العشائر الثماني التي ورد ذكرها في البند الثالث ويشمل أيضاً كل أهل يثرب من المؤمنين.

ونص البند الخامس على «ولا يحالف مؤمنٌ مولى مؤمنٍ دونه». بعد أن سعت الصحيفة إلى الإبقاء على التوازنات القبلية وحافظت على عاداتها وتقاليدها دعت القبائل إلى ترسيخ السلم الأهلي في المدينة عن طريق منع قيام تكتلات قبلية جديدة بين الأنصار (الخزرج والأوس) ومواليهم، أو بين اليهود وغيرهم. فالبند الخامس ألغى التحالفات القبلية السابقة ومنع قيام تكتلات جديدة ورفع العلاقات القديمة إلى مستوى أرقى وهو الاتحاد في المدينة (الدولة الجديدة). وبذلك حلّ التضامن الاتحادي (مؤمنين ومسلمين) مكان التحالفات أو التكتلات السابقة وباتت مسؤولية الحماية تقع على الدولة لا القبيلة.

ونصّ البند السادس على «وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فسادٍ بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم».

والبند السادس واضح في تحديد الحكم القاطع في حفظ الأمن الداخلي للدولة (المدينة) ضد البغاة إذ أقام الحد على المخالف. فالبند ينص على وحدة الجماعة في وضع الحد القانوني على المخالفين كذلك في رعايته وتنفيذه. كذلك يؤكد على مسؤولية الدولة على الأفراد والجماعات والواجب المشترك في الدفاع ومواجهة الظلم أو منع الفتنة الداخلية أو نشر العدل. فالدولة حلت هنا أيضاً مكان القبيلة وبات عقاب المخالف من مسؤوليتها ضمن الإطار القانوني، ومنعت الأخذ بالثأر كما كان

---

(٢) جمال الدين أبو محمد عبد الملك بن هشام البصري، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، برواية زياد البكائي؛ نقلاً عن محمد بن اسحق؛ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد؛ تقديم محمد حسين هيكل (القاهرة: دار الفكر، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٢٠.

الأمر سابقاً بقصد قطع الطريق على الحرب الداخلية ومنع حصول اضطرابات لدوافع قبلية ثأرية.

وجاء البند السابع ليحدد مسؤولية الأفراد في الوضع الجديد «ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن». فألغى ما كان قائماً من تحالفات في الفترة السابقة وأسّس علاقات جديدة. ويشمل البند المسلمين والمؤمنين من غير المسلمين في جهة، والكافرين في جهة أخرى. وحدد مرجعية لكل الخلافات وهي العودة إلى القضاء (القانون) لحسم كل مشكلة سواء كانت بين المؤمنين أو بين الكافرين أو بين المؤمنين والكافرين سوية. فالقانون للجميع وليس لفئة ضد أخرى. لكنه أعطى قيمة تفاضلية للمؤمنين على الكافرين، فالكافر لا يساوي المؤمن في القتل أو النصر. فالجماعة المؤمنة لا تساوي هنا الجماعة الكافرة في حكم القانون حتى لو كان المرجع القانوني واحداً. كذلك لا يجوز الثأر لدم الكافر بدم المؤمن فهو خارج على الجماعة إذا أقدم على قتل مؤمن.

«وأن ذمة الله واحدة: يجيرُ عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس». والذمة تعني العهد، أو إعطاء العهد بضمانة الأمن والحماية. أي من واجب الدولة تنفيذ العهد بين المسلمين والمؤمنين (فهم مواطنون في الدولة). فالذمة إذن تعني الأمان والضمان والحرمة والحق، وتعني الموالي النصرة.

فالبند الثامن أقر المساواة الاجتماعية بين المسلمين و(المؤمنين)، فالفقراء يساوون الأغنياء في كل الحقوق، إلى المشاركة في السراء والضرّاء من ناحيتي الإجارة وإعطاء الأمان. فأمن الجماعة وسائر الناس في المدينة مصدره ذمة الله وهي الميثاق المعقود مع رسول الله وضمانته لعباده. فالسيادة هنا للدولة وسلطتها العليا تشمل كل الرعايا والمواطنين، وحق الأفراد على الدولة الدفاع عنهم من العدوان الخارجي وحفظ أمنهم الداخلي.

إلى عهد الذمة والأمان هناك النصرة (الموالاة) فهي بين المؤمنين فقط. فالمؤمن ينصر المؤمن ولا ينصر الكافر، لكن المؤمن له الحق بإجارة الكافر إذا طلبها الأخير.

وجاء البند التاسع ليحدد حقوق المؤمنين من غير المسلمين «وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم». فذكر اليهود بالاسم واعتبرهم جزءاً من الدولة (مواطنون) لهم حق النصرة إذا دخلوا في صراع كانوا محقين فيه أو تهددهم الخطر، كذلك لا يتعرض اليهود لأي تحالف ضدهم. فمن شروط المجتمع التعاقدي كما هو أمر المدينة توضيح شروط التعاقد حتى لو كان من سياق ديني مختلف. وخص البند اليهود بحقوقهم الموازية لحقوق المسلمين.

ونص البند العاشر على منع الصلح المنفرد، فأصبح عقد السلم واحداً تشترك فيه مختلف القبائل. فالبند ألزم المسلمين والمؤمنين بالتضامن للدفاع عن المدينة بقيادة الدولة لا القبيلة. ثم «وإن كلَّ غازية غزت معنا يُعقِبُ بعضاً». والغازية صفة جماعية لغزو خارجي (ضد المدينة) أو الغزو من المدينة (ضد الخارج).

وحدد البند الحادي عشر مسؤولية جماعية للغزو وعبئاً مشتركاً ضد غزو العدوّ، فكل غزوة تقوم بها أو تقودها طائفة من المقاتلين، ثم تقوم بالغزوة التالية طائفة أخرى (تناوب الغزو).

ونصَّ البند الثاني عشر على أن كل مؤمن أو مسلم يقتل في معركة على المؤمنين كلهم الاقتصاص من قاتله. فالمشترك بين الجماعة المؤمنة يحصِّن الشهيد في مماته ويدفع المؤمنين إلى الأخذ بثأره من الكافرين (أو القَتَلة). فالمسؤولية مشتركة في الدفاع والهجوم والثأر في معناه الإسلامي (العقاب أو القصاص) حسب القانون.

ونص البند الثالث عشر على «أن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش، ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن». ويقصد بالمشركين تلك الفئات التي استمرت في شركها في يثرب بعد حصول الهجرة. وبات لا يجوز لهذه الفئة من المشركين أن تجير المال لقريش ولا أن تنصرها على مؤمن، فعلى المشركين في يثرب (المدينة) أن لا يساعدوا قريشاً ضد الدولة التي تجمع المسلمين والمؤمنين من المهاجرين والأنصار إلى اليهود، فمثل تلك المساعدة المالية أو الحماية الأمنية لقريش تعتبر خيانة ضد أهل المدينة بمختلف فئاتها. وكل من يرتكب تلك الجريمة يعاقب عليها وفق القانون (الصحيفة) الذي وضع شروط العهد والميثاق بين الجميع. فالبند لكل الفئات يحذرها من الغدر بوحدة المدينة ومصيرها المشترك.

ويؤكد البندِ الرابع عشر ضرورة عزل قريش ومقاطعتها سياسياً واقتصادياً ومنع أهل المدينة من إجارتها وحمايتها أو دعمها مالياً. وكل من يخالف القانون يقوم المؤمنون بمعاقبة المخالف من المشركين: «وإنه من اعتَبَط مؤمناً قتلاً عن بيّنة فإنه قَوَدٌ به، إلا أن يرضى وليّ المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحلُّ لهم إلا قيام عليه». فالاعتباط (اعتبط) تعني أيضاً قتل المؤمن ظلماً من دون جناية ارتكبها، الأمر الذي يتطلب وضع الحد على المجرم. والطرف الذي يحدد العقوبة هم أولياء القتيل. فإما أن يطالبوا بقتل القاتل أو يرضوا بدفع الدية (العقل) ضمن ضوابط القانون لمنع عادة الثأر، فالاقتتال حرام بين أهل القاتل وأهل المقتول.

ويدعو البند الخامس عشر إلى تعاون المؤمنين على تنفيذ الحكم على القاتل أو المخالف للعقيدة (الإيمان بالله واليوم الآخر والصحيفة). لذلك حرّم حماية القاتل أو

المثير للاضطراب، وعلى حامي القانون وحافظه أن ينفذ ضده حكم القضاء. وليس من حق أحد الاعتراض منعاً للفوضى وقطعاً لعودة التقاليد العشائرية والعادات القبلية.

ثم يحدد البند السادس عشر مرجع التشريع والقضاء في المنازعات برسول الله ﷺ، فقضايا النزاع على مختلف المسائل ترد لمرجع أعلى الذي هو مصدر التشريع والحَكَم في المنازعات. فالبند يلغي تعددية الخلافات القبلية ويرفع خلافاتها إلى مستوى أعلى. فهناك القرآن المنزّل والسنّة، وهما يوحدان الجماعة المسلمة والمؤمنة (المهاجرون، الأنصار) في إطار مصيري مشترك، سواء في شؤونها العامة أو الخاصة.

وتبدأ الصحيفة بموادعة اليهود، وهي الجزء الثاني منها، ويتعلق بتنظيم العلاقات بين المؤمنين والمسلمين بعد أن حددت الإطار العام للعلاقات بين أهل مكة (المهاجرون) وأهل المدينة (الأنصار وغيرهم من العشائر وغير المؤمنين). فالصحيفة اعترفت بكل أهل المدينة من مهاجرين وأنصار وغيرهم وحددت لهم حقوقهم وواجباتهم كمواطنين، لكنها عادت وميّزت بين المسلم الذي فرض عليه القتال وغير المسلم الذي تركت له حرية الاختيار «وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين». لكن من واجبه كمواطن المشاركة في النفقات في حال عدم مشاركته في القتال، وله حصة من توزيع الأسهم (الغنائم) في حال اشترك في الغزوات والسرايا. فالكتاب (الصحيفة) كتب قبل أن تفرض الجزية، لذلك كان لليهود نصيبهم في المغنم إذا اشتركوا مع المسلمين في القتال، لذلك شرط عليهم المساهمة في النفقات، خصوصاً في الحالات الدفاعية عندما تتعرض المدينة لهجوم من الخارج.

وتبدأ الصحيفة بتوضيح حقوق كل فئة بالاسم وتعترف بديانة الآخر وحقه في الاختلاف والتمايز. فلكل فريق دينه. ولكل جماعة التزاماتها، وعليه تحاول الصحيفة (الدستور) تنظيم العلاقات مع كل فئة ضمن إطار القانون المشترك، فاليهود جماعة دينية لكنها في الآن ليست موحدة قبلياً ولكل قبيلة تحالفاتها الخاصة مع قبائل يثرب (الأوس، والخزرج) قبل نزول دعوة الإسلام وقبل دخول المهاجرين من مكة إلى المدينة. فهناك يهود أو متهودون من عشائر الأوس والخزرج تنطبق عليهم الصفتان، فهم يهود (جماعة مؤمنة) وأيضاً فئات تنتمي أساساً إلى عشائر عربية. لذلك وافق البند الثامن عشر على استمرار حلفهم مع المسلمين بالصفتين المذكورتين (دين وعشيرة) وكفل لهم حريتهم العقائدية كجماعة، ومسؤوليتهم الفردية كأشخاص، في حال ارتكابهم الجرائم. فاليهود أمة والمسلمون أمة تجمعهما دولة واحدة ودستور

واحد (الصحيفة). لذلك على يهود بني عوف نصر المؤمنين ودعمهم من دون أن يتخلوا عن دينهم، فهم «أمة مع المؤمنين» فعليهم واجب الوقوف إلى جانب المسلمين وعدم التآمر عليهم، كذلك من حقهم الاحتفاظ بدينهم كمواطنين مستقلين بعقيدتهم. ومن أراد الالتحاق بأمة المسلمين فالباب مفتوح من دون إكراه. ولا يتوقف البند على تخصيص يهود بني عوف (الخزرج)، بل يشمل التخصيص تعداد أسماء كل العشائر وتحديدها لمنع أي لبس في الموضوع. فتذكر الصحيفة يهود بني النجار (من الخزرج) ويهود بني الحارث (الخزرج) ويهود بني ساعدة (الخزرج) ويهود بني جشم (الخزرج) ويهود بني الأوس (الأوس).

ويخصص البند التاسع عشر يهود بني ثعلبة بالاسم لأنهم عشيرة لا تنتمي إلى قبائل الأوس والخزرج العربية ولا إلى قبائل قريظة والنضير وقينقاع. فالقبائل العربية نزحت إلى يثرب من اليمن ويرجح انتماؤها إلى قبائل الأزد العربية، أما القبائل اليهودية فيرجح أنها نزحت إلى يثرب من بلاد الشام إثر سقوط القدس في عهد الرومان (سنة ٧٠ ميلادية) فلجأت إلى الجزيرة العربية هرباً وخوفاً.

إلى جانب الانقسام القبلي الكبير (عرب ويهود) هناك انقسامات صغيرة (عشائر عربية يهودية أو وثنية) فتوجهت الصحيفة لهم ببند واضح في التزاماته وشروطه كما هو أمر بني عوف وغيرها من العشائر إذ إنها تنتمي عشائرياً إلى قبيلة الخزرج لكن هناك بعض أفرادها ينتمي إلى الجماعة اليهودية دينياً. كذلك بنو ثعلبة العرب فهم منقسمون بين وثنيين ويهود. ولا يكتفي البند التاسع عشر بذكر بني ثعلبة بل يسمي جفنة بصفتها متحالفة مع ثعلبة فيذكر «وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم». ويذكر أيضاً بني شطيبة و«إن البرّ دون الإثم» أي على الوفاء أن يمنع الإثم. كذلك يذكر موالي ثعلبة، ويحتمل أن يكونوا من المشركين الذي حالفوا بني ثعلبة. وأخيراً يأتي على ذكر «بطانة يهود» ويقصد بهم تلك الفئات (خاصة اليهود) التي ارتبطت بصداقات ومصالح مع يهود يثرب قبل الهجرة، وينطبق عليها أيضاً ما نصّت عليه الصحيفة من حقوق وواجبات والتزامات. فالبند التاسع عشر مثل البند الثامن عشر شامل وفي الآن يخصص كل قبيلة وعشيرة وفئة بالاسم حتى يكون العهد أو الميثاق واضحاً في بنوده الأولى والبند الذي يلي.

وترتبط بالبند العشرين كل البنود من السابع عشر إلى التاسع عشر لأنها بنود تلزم الطرفين بالتعاقد (الميثاق). فلكل جماعة دينها ولكل قبيلة وعشيرة وفئة خصوصيتها وحقوقها شرط الالتزام ببنود الصحيفة (دستور المدينة) التي تشمل كل الجماعات من مسلمة وغير مسلمة ومؤمنة وغير مؤمنة وعربية وغير عربية. فالبند يوضح بشكل قاطع منع أي اتصال خارجي (خروج أو دخول) من دون إذن

ومعرفة وتفاهم مع صاحب السلطة ومصدرها. كذلك يعترف بكل ما سبق نزول الدعوة وحصول الهجرة إلى المدينة من تفاهمات وتحالفات وعلاقات مصالح وصداقات، لكنه يشرطها أو يعيد إدراجها في سياق مشترك وإعادة دمجها تحت سقف مصالح الدولة العليا. فالبند العشرون تدبير احترازي يراد منه تحصين المدينة من الداخل وعدم اختراق وحدتها بتحالفات خارجية تفكك لحمتها السياسية كما نصت بنود التعاقد (الصحيفة).

ويلغي البند الواحد والعشرون فكرة الثأر ويفرض على كل صاحب حق أن يعود إلى القضاء لإصدار الحكم. وكرّس البند مسؤولية الفرد الشخصية عن الجريمة التي يرتكبها، كذلك الحكم الصادر بحقه. فالمسؤولية فردية وليست عشائرية والشخص مسؤول عن أفعاله وليس «أهل بيته». واستثنى من الحكم المظلوم الذي له حق المطالبة بظلامته.

ثم تعود الصحيفة في البند الثاني والعشرين إلى تخصيص اليهود وتذكير المواطن بالوفاء وعدم الغدر. فبنود الصحيفة بعامة تشمل الجميع، وفي الآن هناك تحديدات لأطر العلاقة حتى لا تختلط واجبات وحقوق أطراف التعاقد. لذلك اعترف البند باستقلال نفقة اليهود عن نفقة المسلمين إلا في حالات معينة مثل تعرض المدينة لهجوم خارجي أو خروج المدينة للقتال في الخارج دفاعاً عنها. فهنا من واجب أبناء المدينة المساهمة في نفقة الحرب حتى لتلك الفئات التي لم يفرض عليها القتال، لأن نصر المدينة هو نصر لكل الفئات وعليها جميعها الاشتراك في النفقة حتى لو لم تشارك في القتال أو الدفاع. فالصحيفة كُتبت قبل فرض الجزية لذلك أعطَت اليهود نصيبهم في المغنم إذا قاتلوا واشترطت عليهم المشاركة في دفع نفقات الحرب.

ويعود البند الثالث والعشرون إلى ما سبق تأكيده في بنود الصحيفة. فهو يخصص مسألة العقوبة الفردية. فالشخص يتحمل مسؤولية أفعاله ولا تؤخذ عشيرته أو أهل بيته بجريرته. والنصاب القانوني أو حكم القضاء هو دائماً لمصلحة المظلوم ضد الآثم.

ويُكرر البند الرابع والعشرون ما سبق ذكره حول ضرورة مساهمة اليهود في الإنفاق على الحرب ودعم المؤمنين في حربهم ضد المشركين.

وجاء في البند الخامس والعشرين «وأن يثرب حَرَامٌ جَوْفُها لأهل هذه الصحيفة». والحرام تعني هنا ما لا يحلّ انتهاكه، وهو إعادة التذكير بسيادة أهل المدينة على أرضها وجوفها. فالبند يقطع في تحريم الاقتتال الأهلي ويمنع الخارج (والمقصود قريش وأعداء الدعوة من المشركين) من دخول يثرب. فالبند ينص على السيادة ويعطي لأهل الصحيفة الذين وقّعوا على العهد (التعاقد) الحق السيادي في

منع كل من هو خارج الصحيفة من التدخل في شؤون المدينة.

ويعطي البند السادس والعشرون الحقوق نفسها للجار والحليف في سياق نظام التكافل والتكامل الذي حددته صحيفة المدينة لأهلها.

ثم يتكفل البند السابع والعشرون في إعطاء حق اللجوء السياسي لكل حرمة (ذمة) للمدينة شرط موافقة أهلها كما نصّ دستورها (صحيفتها) وصاحب السلطة ومصدرها الرسول ﷺ. فالبند تطوير للحالة السابقة عندما كان اللجوء يحصل من عشيرة إلى أخرى أو من قبيلة إلى غيرها، فتقوم العشيرة أو القبيلة بإجارة اللاجئ بعد إذن شيخ العشيرة. اختلفت الصيغة في المدينة فلم تعد صلاحية إعطاء اللجوء من حق القبيلة أو العشيرة، بل يعود أمر بتّ الموضوع إلى أهل الصحيفة. فالبند صَادَر صلاحيات اللجوء في شكليه الداخلي والخارجي من رؤساء القبائل والعشائر ووحّدها في إطار قانوني مشترك.

ثم يؤكد البند الثامن والعشرون على مرجعية واحدة لحل المنازعات الداخلية من سياسية واجتماعية واقتصادية وأمنية. فكل حدث أو اشتجار (اختلاف) يمكن أن يتطور ويتحول إلى فتنة داخلية يجب طرحه على رسول الله ﷺ لمعالجته بالعدل والقسطاس حتى لا تكون فتنة بين المتخاصمين. فالبند يعطي صلاحية الإشراف المركزي على ضبط الخلافات التي قد تنشأ بين أهل المدينة أو بين أطراف الصحيفة.

ويستثني البند التالي (التاسع والعشرون) قريشاً ومناصريها من نظام الإجارة (اللجوء) والحماية وحتى إقامة علاقات مصلحية أو صداقات. فالصحيفة فرضت حظراً شاملاً على قريش ومقاطعة حياتية اجتماعية واقتصادية وسياسية. فالبند أكد فكرة الحظر الشامل لقطع الطريق على كل من يفكر أو يحاول الاتصال بها أو إنشاء تحالفات معها. لذلك أشار بضرورة عزلها وإخراجها من كل البنود التي شملتها الصحيفة بهدف إضعافها ومنعها من استغلال قوتها أو نفوذها السابق للتأثير في أهل المدينة.

ويشير البند الثلاثون إلى مسألة التناصر (التعاضد) للدفاع عن المدينة ضد كل من أراد اقتحام يثرب، فالبنود السابقة نصت على ضمان الأمن الداخلي من خلال توحيد القانون وتحديد مصدر القضاء. ويأتي هذا البند ليؤكد المسؤولية المشتركة للدفاع عن المدينة في حال تعرضها لخطر خارجي مفاجئ.

كما تدعو بنود الصحيفة إلى الدفاع والأمن والقتال وغيرها: يؤكد البند الواحد والثلاثون على السلم والصلح لكل من رغب في ذلك ويستثني «من حارب في الدين». ويتضح منه أن دعوة المصالحة والمسالمة مفتوحة للجميع في داخل المدينة وخارجها، ولم تخصص لفئة من دون الناس إذ لكل «أناس حصّتهم من جانبهم

الذي قِبلهم» شرط أن يكون قرار المصالحة بيد أهل المدينة ومرجعها الأعلى.

وأخيراً تأتي الصحيفة إلى القول «وإن يهود الأوْس مواليَهُمْ وأنفُسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ الحسن من أهل هذه الصحيفة. وإن البرّ دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه».

حذف ابن كثير في كتابه عن السيرة كل الفقرة من دون إيضاح السبب. ويلاحظ أن البند الثامن عشر تناول يهود بني الأوْس بينما يتناول البند الثاني والثلاثون يهود الأوْس، ويبدو أن بني الأوْس هم حلفاء الأوْس وينتمون إلى عشيرة غير الأوْس. لذلك عادت الصحيفة لذكرهم بالاسم نظراً لقوتهم وتحالفهم مع بني قريظة وهي مجموعة يهودية ذات شأن في يثرب. فالبند يحدد مسؤولية كل فرد وواجباته، وأنه يجني ما كسبت يداه ولا يتحمّل نتاج أعماله إلا نفسه كما نصت الصحيفة في كل بنودها. ويذكر ابن هشام أن المقصود البرّ الحسن من أهل هذه الصحيفة.

وتنتهي إلى القول «وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمنٌ، ومن قعد آمنٌ بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وإن الله جارٌ لمن برَّ واتّقى، ومحمد رسول الله ﷺ».

يحذف ابن كثير فقرة و«محمد رسول الله ﷺ»، من دون أن يوضّح السبب. يعتبر البند الثالث والثلاثون خاتمة للصحيفة فهو يقرّ الاتفاقات السابقة بين قبائل يثرب لكنه يشرطها بالنظام الجديد. كما أنه يعيد التذكير بمسؤولية كل فرد عن أفعاله تجاه القانون الذي لا يميز بين هوية القبائل. فكل القبائل توحدت هويتها في دولة المدينة. وكل من دخل المدينة فهو آمن شرط أن لا يظلم أو يأثم. وكل من خرج منها فهو آمن شرط أن لا يحارب في الدين وبعد نيله الإذن وموافقة المرجع الأعلى. كذلك من يقعد في المدينة فهو آمن له ما لأهلها وعليه ما عليهم من تسديد نفقات الدفاع والقتال، فالبند ينص على التعايش وينال كل من يقعد جنسية المدينة في حال حصل على حق اللجوء السياسي.

ثانياً: تاريخ الصحيفة وخلفياتها

شكّلت «صحيفة» المدينة نقطة تحول في تاريخ المسلمين، فهي وضعت بعد الهجرة من مكة إلى يثرب بهدف تنظيم العلاقات بين المهاجرين والانصار من جهة، وبين المسلمين (المهاجرين من مكة والأنصار من قبيلتي الخزرج والأوْس) والمؤمنين وكل الفئات التي تعيش في يثرب، من جهة أخرى. فالصحيفة تعتبر بداية تأسيس

الدولة التي بدأت نواتها الأولى في مكة واكتملت دعائمها في يثرب[٣].

ويُجمع المؤرخون على أن الصحيفة وضعت في السنة الأولى للهجرة وفرضتها الحاجة إلى تنظيم العلاقات وتأسيسها على بنود واضحة فجاءت من ناحية التعاقب الزمني الخطوة الثانية بعد تأسيس المسجد (مركز الدولة).

يختلف المؤرخون في ترتيب فقراتها، فالبعض اعتبرها وثيقة متكاملة صيغت دفعة واحدة، واعتبرها البعض أكثر من وثيقة وضعت في أوقات مختلفة، ثم دمجت لاحقاً في صحيفة مشتركة[٤].

يختلف المؤرخون أيضاً على تسميتها، فهناك من يطلق عليها الصحيفة وهناك من يسميها الكتاب. ويركز المؤرخون أكثر من الفقهاء على أهميتها.

المشتغلون في كتابة التاريخ يتعاطون معها كوثيقة زمنية أشرف الرسول ﷺ على صوغ بنودها في فترة لم تكن السُور المدنية قد أُنزلت، الأمر الذي يضفي عليها أهمية قصوى لأنها كانت الإطار الوحيد الذي نظم العلاقات وانتظمت في داخله الجماعات والفئات المختلفة. ويقلل المشتغلون في الفقه من أهميتها لأنها وثيقة زمنية وغير منزلة، وعندما أُنزلت السور المدنية في يثرب تراجع موقع الصحيفة وحلّت الآيات التي تنظم الحياة الاجتماعية والقضاء والعلاقات مكان البنود التي وردت فيها. فالفقهاء لا يعتمدونها كمصدر للتشريع. ويعتمدها المشتغلون في التاريخ

---

(٣) تشكلت النواة الأولى من المؤمنين من أهل يثرب في مكة «فكان رسول الله ﷺ على ذلك من أمره، كلما اجتمع له الناس بالموسم أتاهم يدعو القبائل إلى الله وإلى الإسلام، ويعرض عليهم نفسه وما جاء به من الله من الهدى والرحمة، لا يسمع بقادم يقدم من العرب، له اسم وشرف إلا تصدى له فدعاه إلى الله، وعرض عليه ما عنده». انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٥١.

وخرج «في الموسم الذي لقي فيه النفر من الأنصار، فعرض نفسه على قبائل العرب، كما كان يصنع في كل موسم، فبينما هو عند العَقَبة إذ لقي رهطاً من الخزرج أراد الله بهم خيراً (...) فجلسوا معه، فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض عليهم الإسلام، وتلا عليهم القرآن (...) فأجابوه فيما دعاهم إليه، بأن صدّقوه، وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام (...) ثم انصرفوا عن رسول الله ﷺ راجعين إلى بلادهم، وقد آمنوا وصدّقوا» (ص ٣٥٤).

(٤) ينقل خالد بن صالح الحميدي في بحثه عن الصحيفة آراء المستشرقين حول ما سموه «دستور» المدينة الآتي: «ذهب بعض المستشرقين أمثال فلهاوزن وكايتاني إلى أن الصحيفة وضعت قبل معركة بدر، بينما ذهب هوبير جريم إلى أنها وضعت بعد بدر (...) هناك من يقول بأن الوثيقة ليست وحدة متكاملة، وبالتالي يختلف تأريخ وضع كل جزء منها، كمونتغمري الذي يقول بأنها كتبت في أوقات مختلفة ثم جمعت فيما بعد...». انظر: خالد بن صالح الحميدي، **نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال «صحيفة» المدينة** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ٦٤ و٦٦.

كوثيقة زمنية حصلت كواقعة، وبالتالي فهي حدث من الصعب تجاهله. وعلى رغم الاختلاف في تناول الصحيفة بين فريق المؤرخين وفريق الفقهاء إلا أنهما يتفقان على صحتها وأهميتها كنقطة تحوّل في بلورة شخصية مميزة للمسلمين في بدايات الهجرة.

تفاوت اهتمام المؤرخين في تناولها، فهناك من أشار إليها سريعاً، وهناك من لخصها، وهناك من ذكر أبرز نقاطها، وهناك من وضعها كاملة. وتميز كتّاب السيرة من غيرهم من المؤرخين في الاهتمام بنشر نص الوثيقة بكل فقراتها. وأهم مصدر للصحيفة هو أبو محمد عبد الملك بن هشام (توفي عام ٢١٥ هجرية) إذ أوردها بنصها الكامل في كتابه عن سيرة الرسول ﷺ المعروف **بسيرة ابن هشام**.

نقل ابن هشام **كتاب السيرة** برواية زياد البكائي الذي نقلها بدوره عن واضع أول سيرة كاملة محمد بن إسحق (توفي في سنة ١٥٠ هجرية). وكان ابن اسحق نقل سيرة الرسول ﷺ عن شيخه محمد بن شهاب الزهري (توفي عام ١٢٤ هجرية).

وبسبب عوامل الزمن والأهمال والحروب التي طالت المنطقة فُقِدت معظم المصادر ونجت **سيرة ابن هشام** التي تُعتبر بمثابة تحرير لسيرة ابن إسحاق، وتحولت إلى مرجع أساسي موثوق بسبب اعتمادها منهج الإسناد، ووضوح مصادر النقل.

استند معظم المؤرخين وكتّاب السيرة على ابن هشام وعلى غيره أيضاً مثل كتاب أبي عُبيد القاسم بن سلام (توفي عام ٢٢٤ هجرية) فأخذت تتعدد مراجع السيرة، الأمر الذي ساعد في ترتيبها وإعادة تنظيمها وفق منهج المقارنات بين سيرة وأخرى.

وتتابع الموضوع إلى القرن الثامن للهجرة حين قام المؤرخ والمفسر الحافظ الإمام أبو الفداء اسماعيل ابن كثير (٧٠١ ـ ٧٧٤ هجرية) بوضع السيرة النبوية معتمداً على تركيب المصادر المختلفة وإعادة ترتيبها لتنتظم في سياق متماسك. فابن كثير يتحدث عن الصحيفة (الكتاب) نقلاً عن محمد بن اسحق، ويتحدث أيضاً عن عقد الحلف بين المهاجرين والأنصار (المؤاخاة) نقلاً عن الإمام أحمد بن حنبل: «حدّثنا عفان، حدثنا حماد بن سلمة، حدثنا عاصم الأحول، عن أنس بن مالك، قال: «حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك». وينقل ابن كثير ما رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود من طرق متعددة «عن عاصم ابن سليمان الأحول، عن أنس بن مالك، قال: حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار في داري». ويضيف ابن كثير «وقال الإمام أحمد: حدثنا عبّاد، عن حجاج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده: أن النبي ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم، وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين

المسلمين (. . .). وفي **صحيح مسلم** عن جابر: كتب رسول الله ﷺ على كل بطن عقوله. وقال محمد بن اسحق: كتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادَع فيه اليهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم وشرّط لهم». ويورد ابن كثير الكتاب (الصحيفة) ملخصاً إلى أن ينتهي فيذكر «كذا أورده ابن اسحق بنحوه. وقد تكلم عليه أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله في كتاب **الغريب** وغيره بما يطول»[5].

حاول ابن كثير أن يجمع بين ما رواه الفقهاء وأهل الحديث وما نقله كتّاب السيرة لتوثيق المصدر فذكر الحلف (المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين في دار الصحابي أنس بن مالك) وذكر الكتاب (الصحيفة) نقلاً عن ابن إسحق وابن سلام وهو ما فعله ابن هشام عندما ذكر ابن إسحق كمصدر للصحيفة والحلف (المؤاخاة) فقال: «قال ابن إسحق: وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهودَ وعاهدَهُم، وأقرَّهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم وشرط لهم»، ثم أورد النصَّ كاملاً من دون اختصار[6]. وسنعتمد هنا على نص الكتاب (الصحيفة) بصيغته الكاملة كما وردت في **سيرة ابن هشام** وهي الصيغة التي اعتمدها كل المؤرخين المعاصرين والمستشرقين عندما تناولوا «دستور» المدينة كما أطلق عليه لاحقاً (راجع النص كاملاً في نهاية الدراسة).

قام المؤرخون المعاصرون والمستشرقون، بتفكيك الكتاب (الصحيفة) إلى فقرات وتعاملوا مع كل فقرةٍ كمادةٍ دستوريةٍ، ثم قاموا بمعالجتها وتفسيرها بشكل مستقل لتوضيح عناصر الصحيفة وبنودها.

وبسبب من ذاك التفكيك اختلف الباحثون في تحديد مواد دستور المدينة، فبعضهم دمج أكثر من فقرة إذا كانت تعطي المعنى نفسه، وبعضهم حافظ على استقلال كل فقرة واعتبرها مادة دستورية مختلفة لتسهيل العرض والشرح. فنجد مثلاً أن خالد بن صالح الحميدي قسم الصحيفة إلى ٤٧ مادة بينما قسم عون الشريف قاسم فقراتها إلى ٥٢ مادة. وبدورنا اعتمدنا صيغة وسطى جمعت بين الدمج والتفكيك فبلغت موادّها (بنودها) ٣٣ فقرة مستقلة.

تعرضت الصحيفة لكثير من التعديلات، ويرى بعض الباحثين أنها تشتمل على أكثر من معاهدة بسبب تكرار الفقرات. وذهب عون الشريف قاسم في كتابه **نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله** إلى القول إنها أكثر من وثيقة عقدت بين

(٥) ابن كثير القرشي، **السيرة النبوية**، ج ٢، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣.

(٦) ابن هشام البصري، **سيرة النبي صلى الله عليه وسلم**، ج ٢، ص ١١٩ ـ ١٢٣.

أطراف يثرب «ثم ضمت إلى بعضها في فترة متأخرة». ويحاول قاسم تفسير ظاهرة تكرار الفقرات بالإشارة إلى «أن الضرورات العملية قد فرضت إعادة النظر في أجزاء معينة من الصحيفة لتلائم الظروف الجديدة»(٧).

تتألف الصحيفة، التي هي أصلاً كتلة واحدة، من ديباجة وفقرات وخاتمة. ومجموعها يؤلف الكتاب الذي أطلقت عليه تسميات مختلفة مثل الدستور، الوثيقة، الميثاق، العهد، العقد، وغيرها للتعبير عن دلالاته المتعددة.

قبل البدء في عرض المفاهيم العامة لبنودها لا بد من جواب عن سؤال: لماذا وضعت الصحيفة؟

ثالثاً: لماذا الصحيفة؟

قبل وصول المهاجرين إلى يثرب كانت تتألف من قبيلتين عربيتين كبيرتين (ثماني عشائر) وثلاث قبائل يهودية، وخمس عشائر تعيش بجوار القبائل الخمس الكبرى. وإلى القبائل والعشائر كانت هناك طائفتان: واحدة يهودية منتشرة في مختلف العشائر والقبائل، ومسلمة (الأنصار) تقتصر على الأوس والخزرج وبعض الأحلاف والصداقات.

وعندما أخذ المهاجرون (المسلمون من قريش ومن حالفهم وجاهد معهم) يصلون تباعاً إلى يثرب، هاربين من ظلم قريش في مكة، اضطرب وضع يثرب وكان من الصعب استيعاب كل هذه الأعداد فنشأت الحاجة إلى تنظيم العلاقات وترتيبها وفق صيغة دستورية (عهد أو تعاقد) بين أبناء مكة المهاجرين وأبناء يثرب المقيمين من مختلف طوائفهم وعشائرهم.

لم يكن أهل يثرب كلهم من الأنصار. فالأنصار من قبيلتي الخزرج والأوس الذين عاهدوا الرسول ﷺ في مكة في بيعة العَقَبة الثانية (بيعة الحرب) وقبلها بيعة العَقَبة الأولى (بيعة السلم) كانوا أقلية لا تتجاوز ٩٠ شخصاً. يضاف إليهم بعض الملتحقين بالدعوة التي انتشرت في يثرب بعد أن بعث الرسول ﷺ الوفود لتعليم الراغبين في دخول الدين الجديد(٨).

---

(٧) يذكر خالد بن صالح الحميدي أنه «لا شك فيه أن هذه الوثيقة قد تعرضت لتغيرات عديدة من جراء التصحيف، كما تعرض تركيب بنودها للتقديم والتأخير والحذف والزيادة في جملتها أو مفرداتها نتيجة انتقالها من راو إلى آخر، ولكن لم يؤثر ذلك على البنية العامة للنص، من ناحية تكامله ووحدته». انظر: الحميدي، نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال «صحيفة» المدينة، ص ٧١. انظر أيضاً: عون الشريف قاسم، نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ط ٣ (بيروت: دار الجليل؛ الخرطوم: دار المأمون، ١٩٩١)، ص ٢٥ ـ ٣٧.

(٨) يأتي ابن خلدون في تاريخه على ذكر أسماء المسلمين الأوائل من يثرب. بدأت الدعوة بستة نفر من الخزرج «فانصرفوا إلى المدينة ودعوا إلى الإسلام حتى فشا فيهم (...) حتى إذا كان من العام القابل=

كان لا بد من تنظيم العلاقة لاستيعاب التعدد حتى لا تدب الفوضى بين الأنصار والمهاجرين، فيثرب كما ذكرنا كانت منقسمة إلى كتلتين كبيرتين: العرب (الأوْس والخزرج) وعشائر صغيرة تعيش بجوار القبيلتين، ويهود (بنو قينقاع، بنو النضير، بنو قريظة)، وهي قبائل يقال إنها نزحت من بلاد الشام قبل ٦٠٠ سنة وتطبعت بتقاليد الجزيرة وعاداتها.

ويسبب من ذاك الاستقرار الزمني نهضت خلافات وصراعات بين اليهود والقبيلتين العربيتين. كذلك نشبت معارك بين العرب (حرب بعاث بين الأوْس والخزرج). كذلك قامت منافسات ومعارك بين القبائل اليهودية نفسها.

عرفت يثرب الكثير من المعارك والاضطرابات تداخلت فيها القوى وتشابكت التحالفات. فالأوْس تحالفت مع قريظة والنضير اليهوديتين ضد حلف الخزرج مع قينقاع اليهودية. لم تكن المعارك واضحة في معالمها. فهي ليست بين يهود وعرب فقط بل بين عرب وعرب ويهود ويهود وأخيراً تحالفات عربية - يهودية ضد تحالفات عربية - يهودية. وأدت الحروب إلى إنهاك كل الأطراف وخصوصاً بعد «يوم بعاث» الذي دمر القبيلتين العربيتين: الأوْس والخزرج[٩].

في ظل هذا وتحت سقفه كان لا بد من تنظيم للعلاقات يقرّ بما سبق ويعيد إدراجه في شروط جديدة حتى لا تختلط الأمور ويدخل المهاجرون في اضطرابات محلية يغلب عليها التنافس القبلي والتحاسد على كسب المواقع، فتضيع معها خصوصية الدعوة التوحيدية الجديدة.

= قدم مكة من الأنصار اثنا عشر رجلاً، منهم خمسة من الستة الذي ذكرنا (...) وسبعة من غيرهم (...) هؤلاء عشرة من الخزرج» واثنان من الأوْس «فلما حان انصرافهم بعث رسول الله ﷺ معهم ابن مكتوم، ومصعب بن عمير يدعوهم إلى الإسلام (...) وأسلم على يديه خلق كثير من الأنصار (...) ثم رجع مصعب المذكور بن عمير إلى مكة، وخرج معه إلى الموسم جماعة ممن أسلم من الأنصار للقاء النبي ﷺ في جلة قوم منهم لم يسلموا بعد (...) وكانت عدة الذين بايعوا تلك الليلة ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين، واختار منهم رسول الله ﷺ اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم: تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوْس». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة: **تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٤٠٤ - ٤٠٦.

(٩) يقول ابن كثير عن يوم بعاث (حرب الأوْس والخزرج) وبعاث موضع في المدينة «كانت فيه وقعة عظيمة قتل فيها خلق من أشراف الأوْس والخزرج وكبرائهم، ولم يبق من شيوخهم إلا القليل». وقد روى البخاري في صحيحه (...) عن عائشة قالت: «كان يوم بعاث يوماً قدمه الله لرسوله، قدم رسول الله ﷺ إلى المدينة وقد افترق ملاؤهم، وقتل سراتهم». انظر: عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن كثير القرشيّ، **البداية والنهاية**، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح (الرياض: دار زمزم؛ القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤)، ج ٣، ص ١٩٢.

لاحظ الرسول عليه الصلاة والسلام منذ اللحظة الأولى لوصوله أن كل فريق يريد كسبه إلى جانبه ليز الفريق الآخر. وكل قبيلة تريده إلى جوارها حتى تستقوي بالمهاجرين على خصومها المحليين، فرفض الاستجابة لدعوات النزول عند رئيس هذه العشيرة أو تلك حتى لا يفسر موقفه كإشارة منه تعلن انحيازه لهذا الطرف ضد ذاك. وقرر منذ اللحظة الأولى بناء المسجد كمقر للإقامة المؤقتة وكمركز للدعوة ـ الدولة الإسلامية لاحقاً(١٠).

بعد قرار بناء المسجد أخذ بتنظيم العلاقات على مستويين: **الأول** بين المسلمين (المهاجرون والأنصار). **الثاني** بين المسلمين وغيرهم من المؤمنين وغير المؤمنين (يهود وعشائر عربية صغيرة).

أنشأ الرسول ﷺ لحل المشكلة الأولى نظام المؤاخاة لرفع الحرج عن أهل مكة المهاجرين الذين تركوا أرضهم ورزقهم وأعمالهم إيماناً منهم بالرسالة الجديدة. فكان النظام الذي آخى بين المهاجرين والأنصار فأخذ كل مهاجر أخاً له يشاركه المسكن والمأكل والأرض والرزق وحق الوراثة، وبات لكل مهاجر نصيبه المساوي للنصير. فجاءت المحالفة لترفع الكلفة ضمن نظام الأخوة في الدين(١١).

---

(١٠) يقول الطبري في تاريخه. «وركب رسول الله ﷺ ناقته وأرخى لها الزمام، فجعلت لا تمر بدار من دور الأنصار إلا دعاه أهلها إلى النزول عندهم (...) فيقول لهم ﷺ: خلّوا زمامها فإنها مأمورة، حتى انتهى إلى موضع مسجده اليوم». انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ص ٣٩٦.

ويروي المسعودي القصة في مروج الذهب: «وترك ناقته (راحلته) فسارت لا تعرج على شيء حتى أتت إلى موضع مسجده عليه الصلاة والسلام، والموضع يومئذ لغلامين يتيمين من بني النجار، فبركت، ثم سارت فمضت غير بعيد، ثم عادت إلى مبركها فبركت واطمأنت (...) فنزل عنها، وسار إلى منزل أبي أيوب الأنصاري.. فأقام في منزله شهراً حتى ابتنى المسجد بعد ابتياعه الموضع». انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق عبد الأمير علي مهنا (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١)، ج ٢، ص ٢٩٥.

(١١) يجمع المؤرخون وكتّاب السيرة على أن بناء المسجد جاء أولاً ثم الكتاب (الصحيفة) بين الأنصار والمهاجرين وموادعة اليهود ثانياً، وكانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ثالثاً. وينقل ابن هشام في سيرته عن ابن اسحق: «وآخى رسول الله ﷺ بين أصحابه من المهاجرين والأنصار فقال (...) تآخوا في الله أخوين أخوين. ثم أخذ بيد علي بن ابي طالب فقال: هذا أخي». انظر : ابن هشام البصري، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ج ٢، ص ١٢٤.

ونقل ابن كثير في سيرته عن الإمام أحمد «قرئ على سفيان: سمعت عاصماً عن أنس قال: حالف النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دارنا. قال سفيان: كأنه يقول آخى». انظر: ابن كثير القرشي، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٢٤.

وتذكر كتب السيرة والتاريخ أسماء «الأخوين» ويقوم ابن خلدون بترتيبها نقلاً عن ابن هشام والطبري. انظر: ابن خلدون، المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج ٢، ص ٤١١.

ولحل المشكلة الثانية أنشأ الرسول ﷺ الصحيفة وكتب الكتاب بين المسلمين ومن معهم والمؤمنين ومن معهم «وادع فيه اليهود وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم». وجاءت الصحيفة (الكتاب) كجواب عن حاجة ملحّة فرضتها ظروف محددة ترافقت مع بداية تنظيم الدعوة سياسياً بعد الإذن بالهجرة والجهاد ضد قريش والكفار[١٢].

وعندما زالت الظروف وتغيرت الأحوال تم تجاوز الصحيفة لاحقاً إثر نزول السُوَر المدنية التي حافظت على بعض البنود التي وردت فيها وألغت الكثير منها فأخذ الخلفاء والفقهاء يعتمدون ما أنزل ويهملون ما يتعارض من بنود الصحيفة مع الشريعة. وبمرور الزمن تراجعت أهمية الصحيفة لأن التطورات والتحولات تجاوزتها وحافظت على وجودها المعنوي كوثيقة تاريخية.

رابعاً: كيف نفهم الصحيفة؟

هناك قراءات مختلفة للصحيفة (الدستور) خضع معظمها لمنهجية الباحث وتفكيره، ونستطيع أن نعطي عشرات الأمثلة، نكتفي هنا بثلاثة:

١ ـ يرى شوقي أبو خليل في كتابه **الهجرة: حدث غيّر مجرى التاريخ** أن الصحيفة نجحت بتحقيق أربعة أهداف وهي: توحيد المسلمين على اختلاف شعوبهم وقبائلهم، وإقامة التعاون والتضامن بين أفراد الجماعة على أساس الأخوة في الدين وليس على صلة القرابة، وساوت اليهود بالمسلمين في المصلحة العامة وفتحت الطريق للراغبين في الإسلام وكفلت لهم التمتع بما للمسلمين من حقوق، وأخيراً استطاع الرسول ﷺ أن يجعل من نفسه مصدر السلطات من دون إثارة أي شعور بالقلق أو خوف التعدي على السلطة المعترف بها[١٣].

٢ ـ يقرر المفكر محمد عابد الجابري أن الصحيفة «هي أساساً معاهدة بين الرسول واليهود» تقوم على طرفين: الأول يتألف من فئتين (مسلمون ومؤمنون) وعليه مواصلة العمل بالقانون الذي كان يُعمل به قبل الإسلام في مجال أخذ الديات

(١٢) الكتاب (الصحيفة). جاء في المصباح المنير للعلامة الفيومي المقرئ أن الصحيفة هي «قطعة من جلد أو قرطاس كتب فيه». وفي مختار الصحاح للإمام محمد الرازي أنها تعني «الكتاب». والكتاب كما ذكر الرازي يعني أيضاً «الفرض والحُكْمُ والقدر». وقال الفيومي في المصباح المنير عن الكتاب إنه يطلق «على المُنزل وعلى ما يكتبه الشخص ويرسله».

(١٣) شوقي أبو خليل، **الهجرة: حدث غيّر مجرى التاريخ** (دمشق: دار الفكر، [١٩٧٩])، ص ١١١.

وإعطائها شرط التزام المعاملة الحسنة للأسرى والعمل بالعدل في افتدائهم. لذلك تذكر الصحيفة الطوائف بالاسم وتدعوها إلى التضامن والتكافل بين المؤمنين. والطرف الثاني هم اليهود إذ يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين، وانهم يشكلون في هذا المجال أمةً واحدةً مع المؤمنين.

إلى المعاهدة بين الطرفين يرى الجابري أن الصحيفة تنص على تحريم القتال في يثرب وتدعو إلى الدفاع المشترك عنها، وأنه لا يجوز لمشرك ولا لليهودي من أهل يثرب أن يجير أي شيء لقريش. وتحدد أن المرجع لأي خلاف هو الرسول ﷺ سواء وقع بين المؤمنين والمسلمين أو بينهم وبين اليهود. وأخيراً تؤكد الصحيفة على أن العلاقات في يثرب يجب أن تبنى على البر وحسن المعاملة والحرص على الأمن(١٤).

٣ ـ يسمي علي الحوات الصحيفة بالدستور ويرى، على عكس الجابري، أنها عقد بين ثلاثة أطراف: الأول المهاجرون. الثاني الأنصار. والثالث اليهود المقيمون في يثرب. ويقرر أن الصحيفة حددت شكل المجتمع من الناحية الدستورية، وهي متفقة مع القرآن الكريم في مبادئها العامة من حيث توحيد المسلمين وجعلهم أمة واحدة من دون الناس، وأصبح الإسلام ملكاً لمن اعتنقه. فالصحيفة ألغت الحدود القبلية لكنها أبقت القبائل على ما هي عليه، فبقي تشكيلها الاجتماعي كما هو للاستفادة منه في تعزيز قوة الإسلام ودعمه. وأوجبت الصحيفة (الدستور) تضامن القبائل واتحادها ضد أي عدوان خارجي والتناصر والتآزر بين المؤمنين. وكان لطائفة اليهود وضعها الخاص مع مطالبتها باحترام قواعد المجتمع مقابل توفير الحماية لها وضمانها وحفظ أموالها(١٥).

ولا يلغي الاختلاف في قراءة بنود الصحيفة (أي موادها الدستورية) إعادة دراستها من خلال تفكيك وحدتها إلى فقرات مستقلة ومحاولة تفسيرها كبنود قانونية وتقديم جواب معقول وواقعي عن مقاصد الصحيفة (أو الكتاب) وأسباب اشتمالها عى بنود جزائية في سياق واحد مع الاعتراف بالآخر، وإقرار التنوع ضمن الوحدة، وإعطاء حقوق متساوية للجماعات وتحذيرها في الآن نفسه من نكث الاتفاق وتجاوز المصلحة العامة والغدر بأهل المدينة. هذا من ناحية المبادئ العامة،

---

(١٤) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٩٥.

(١٥) علي الحوات، ندوة السيرة النبوية: بعض الجوانب في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم (طرابلس، ليبيا: منشورات الدعوة الإسلامية، ١٩٨٦)، ص ١٩٤ ـ ١٩٧.

أمّا من الناحية الزمنية فتمثل الصحيفة مرحلة انتقالية بين نهايات المجتمع القديم وبدايات المجتمع الجديد في وقتٍ لم تكن نصوصُ الشريعة فيه قد أُنزلت كاملة. فالصحيفة لحظة بين زمنين وبداية تأسيس الدولة على أساس العقيدة. فالتوفيق بين الزمنين كان عنوان اللحظة التي صيغت فيها فقرات الصحيفة.

ماذا تقول الصحيفة؟

تتألف الصحيفة من قسمين: **الأول** ينظم العلاقة بين المهاجرين والأنصار. والثاني ينظم العلاقة بين المسلمين (المهاجرون والأنصار) والمؤمنين من يهود وغيرهم. واستُنْتِج هذا التقسيم بسبب وجود اختلاف من البند الأول (الديباجة والمقدمة) إلى البند السادس عشر وتميّزه عن القسم الذي يبدأ من البند السابع عشر إلى البند الثالث والثلاثين الذي هو بمثابة خاتمة للصحيفة. فالصحيفة عموماً كتلة واحدة لكنها مفصلة على فقرات، وكل فقرة تشير إلى حال معينة أو إلى ظاهرة محددة.

اقتضت الضرورة، كما يبدو، تسمية كل قبيلة وعشيرة بالاسم (البند الثالث) حتى لا يحصل التباس وتقوم كل فئة لم يرد اسمها بالتنصل من الكتاب وشروطه. فهناك فقرات مكررة مع اختلاف اسم العشيرة أو القبيلة أو الفئة التي تتوجه لها الصحيفة(١٦).

وبسبب من ذاك التفصيل أوردت الصحيفة كل فئات يثرب وحددتها بالاسم فقدمت بذلك أدق المعلومات عن التوزع القبلي آنذاك في المدينة والعلاقات القائمة بين العشائر. ولم تهمل حتى المصاهرة بين القبائل اليهودية والقبائل العربية وتحالفاتها المصلحية وصداقاتها (البند الثامن عشر). وشملت أيضاً بعض الأفراد من القبيلتين الكبيرتين (الأوس والخزرج) الذي اعتنق اليهودية فبات وضعه خاصاً جداً فالتبس

---

(١٦) يختصر ابن كثير الكتاب (الصحيفة) ويكتفي بذكر أسماء القبائل والعشائر عندما تتكرر الفقرات. ولا تختلف قراءة ابن كثير للصحيفة في كتاب السيرة النبوية عن كتابه في التاريخ البداية والنهاية، فهو يعيد نشر الفصل نفسه تحت العنوان نفسه (فصل في عقده عليه السلام الألفة بين المهاجرين والأنصار بالكتاب الذي أمر به فكتب بينهم، والمؤاخاة التي أمرهم بها وقررهم عليها وموادعته اليهود الذين كانوا بالمدينة). ويورد ابن كثير الصحيفة في المصدرين بتقديم تاريخي حاول فيه شرح الأسباب التي أوجبت مثل تلك الموادعة فيقول: «وكان بها (يثرب) من أحياء اليهود بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة، وكان نزولهم بالحجاز قبل الأنصار (الأوس والخزرج) أيام بخت نصر حين دوخ بلاد المقدس فيما ذكره الطبري. ثم لما كان سيل العرم وتفرقت شذر مذر نزل الأوس والخزرج المدينة عند اليهود فحالفوهم وصاروا يتشبهون بهم لما يرون لهم عليهم من الفضل في العلم المأثور عن الأنبياء. ولكن مَنَّ الله على هؤلاء الذين كانوا مشركين بالهدى والإسلام وخذل أولئك لحسدهم وبغيهم واستكبارهم عن اتباع الحق». انظر: ابن كثير القرشي، البداية والنهاية، ص ٢٦٢.

فيه الانتماء إلى القبيلة واعتناق عقيدة في آن (البند التاسع عشر).

وبسبب تعقيدات الوضع وتداخل العلاقات وتفاوتها وازدواج هوية بعض الفئات وجمعه بين العقيدة والقبيلة حاولت الصحيفة استيعاب الجميع وإدراجهم في كتابها من دون استثناء. ودفعت شمولية الصحيفة بعض المؤرخين المعاصرين والمستشرقين إلى القول إن الكتاب وضع في فترات زمنية متقطعة (يقول الباحثون إنّ البند الثاني والثلاثين أُضيف إلى الصحيفة ليشمل يهود الأوْس).

وعلى رغم التفسيرات المختلفة لتركيب الصحيفة وعناصر تماسكها وتراتبها الزمني اتفق كل الباحثين على أنها أوجزت كل المعلومات وضبطتها في إطار واحد. فهي تاريخياً تعتبر من أخطر الوثائق وأهمها من حيث شموليتها السياسية وتفصيلها الاجتماعي ووضوحها القانوني. فهي تسجيل لفترة زمنية تتعلق بالسنة الأولى للهجرة، وفي الآن سجل لنوعية العلاقات التي أسستها الدعوة قبل نزول السُور المدنية وفرض الزكاة والجزية وتغيير اسم يثرب إلى المدينة وتعديل اتجاه القبلة (البند الثاني والعشرون وأيضاً البند الرابع والعشرون).

تتحدث الصحيفة عن كتاب من محمد الرسول ﷺ بصفته هو صاحب السلطة ومصدرها من جهة، وأهل المدينة (يثرب) وأهل مكة (المهاجرون من قريش ومن حالفهم وجاهد معهم) من جهة أخرى (البند الأول). وتتحدث عن المؤمنين والمسلمين وعن أمة مميزة من دون الناس، وعنت بالناس من هم من غير المؤمنين بالدعوة (البند الثاني).

وتحدثت عن أساس عقائدي للدولة واستواء الانتماء إلى عقيدة واحدة بين أهل مكة وأهل يثرب. وتحدثت عن جماعة سياسية ومجتمع مفتوح تعددي يتساوى فيه الجميع. فالصحيفة في بنودها (٣٣ فقرة) ضمنت الحرية الدينية والتعايش السلمي بين فئات المدينة (البنود ٤، ٥، ٦، ٧، ٨). ودعت إلى تنظيم العلاقات في ضوء النظام الجديد، وأقرّت الاتفاقات السابقة قبل الهجرة، واشترطت منع الفتنة، ومنع الثأر، وحفظ الأمن الداخلي، والدفاع عن المدينة، وجعل القضاء فوق الجميع (البنود ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤). وأخضعت كل الفئات للقانون نفسه وبات مصدر التشريع والسلطات رسول الله ﷺ وليس القبيلة أو رئيس العشيرة، وأخيراً أكدت وحدة المدينة وتوحدها في هوية مشتركة، ومنعت أي تمييز بين الهويات القبلية والعشائرية والدينية. وأكدت أن الهوية الجديدة (الجنسية) هي هوية المدينة والعهد بين فئاتها هو الصحيفة (البنود ١٥، ١٦، ٢٠، ٢١، ٢٨، ٣٣). ورأى بعض الباحثين أن الصحيفة تشبه العقد السياسي. فالعهد أو التعاقد السياسي ضَمن لكل الفئات حرياتها الدينية وحقوقها المالية مقابل التزامات محددة واجبة على الكل

(نفقات الأمن والدفاع) وتَرْك حرية الاختيار للأفراد للمشاركة في الحرب وعمليات الجهاد إذا أرادوا واستثنى المسلمين لأنه فريضة (البند الثاني والعشرون).

اعتبر الباحثون المعاصرون أن استثناء غير المسلمين من فريضة القتال ضد قريش وأعداء الدعوة أهم نقطة تتعلق بما يسمى في العصر الحديث بحقوق الإنسان وحق الفرد في اختيار عقيدته واستقلاله الشخصي عن الدولة شرط أن يقوم بالالتزامات العامة التي تتعلق بالمصلحة المشتركة (البنود ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧).

فالنظام العام هو مشترك يشمل كل الفئات من القبائل والطوائف والعشائر إلى اليهود والمشركين. وفي دائرته العامة هناك دوائر خاصة ومستقلة مثل تنظيم العلاقات المالية، والاستقلال الاقتصادي، والسماح لكل فريق بالاحتفاظ بعقيدته وعاداته السابقة (دفع الدية، الإفراج عن الأسير) شرط أن يتم الأمر ضمن إطار التعاون بين الأطراف لحماية المدينة من الهجمات الخارجية والاشتراك في ضبط الأمن ومنع الفتنة ودرء الاضطرابات (البنود ٢٩، ٣٠، ٣١).

خامساً: أهداف الصحيفة

نستطيع أن نبيّن من خلال شرح معاني مفردات الصحيفة وتحليل فقراتها، بعد تقطيعها إلى بنود مستقلة، أن الصحيفة تتجاوز مسألة تنظيم التعايش بين فئات يثرب وطوائفها المختلفة. فالأمر المذكور هو أحد أهدافها ويندرج في سياق مشروع كبير وهو تأسيس دولة القانون على أساس دستوري لضبط العلاقات في صيغة جديدة تمهيداً لمرحلة لاحقة يتم فيها تجاوز صداقات القبائل وتحالفاتها لبناء مجتمع اتحادي يشترك في مصدر واحد للسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية. فالدولة في الإسلام سبقت زمنياً قيام الأمة ونهضت أصلاً على نصوص تشريعية شكلت البناء التحتي لمشروع الدولة ـ الأمة. وكُتبت الصحيفة في لحظة فاصلة بين زمنين: الأول جاهلي قبلي، والثاني إسلامي عقائدي[١٧].

نستطيع من خلال إعادة قراءة بنود الصحيفة استنتاج العناوين الدستورية الآتية:

أولاً، حددت الأطراف الداخلة في المشروع كالآتي: ثلاثة أقسام كبيرة من

(١٧) وليد نويهض، **الإسلام والسياسة: نشوء الدولة في صدر الدعوة** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٤).

المهاجرين (قريش ومن حالفهم وجاهد معهم من الموالين والعشائر الأخرى)، الأنصار (الأوس والخزرج)، والمؤمنين (اليهود ومن معهم من أبناء العشائر الكبيرة والصغيرة). وأضافت الصحيفة مختلف الفئات حتى تضبط العلاقات فقامت بتحديد الجهات المعنية بالاسم فأشارت إلى يهود (ثلاث قبائل كبيرة)، وثماني عشائر تنتمي إلى الأوس والخزرج، وخمس فئات ليست من المهاجرين ولا الأنصار ولا اليهود (بنو ثعلبة، جفنة، بنو شطيبة، موالي ثعلبة، بطانة يهود وهم خاصتهم وأهل سرهم) ثم أشارت إلى المتهودين من عشائر الأوس والخزرج، إلى المؤمنين أو الذين أسلموا أو حالفوا المسلمين في قتالهم المشركين وقريش وينتمون إلى يهود وغيرهم من عشائر يثرب من غير الأوس والخزرج.

ثانياً، حددت المرجع الأعلى وهو الصحيفة والمسؤول عن تنفيذ بنودها. وأكدت مركزية القرار ومصدر السلطات التشريعية والقضائية لمنع التشتت القانوني وتعارض القرارات القبلية.

ثالثاً، أكدت اعترافها بالعادات والتقاليد والصداقات السابقة، وأشارت إلى المساواة عموماً بين مختلف فئات يثرب وقبائلها وطوائفها. وخصصت اليهود ببندين الأول عام يشمل القبائل اليهودية كلها والثاني خاص يشمل اليهود كطائفة منتشرة خارج التقسيم القبلي فأعطت تلك الفئة التي تجمع بين الطائفة والقبيلة ضمانات متساوية مع أهل المدينة كلها.

رابعاً، حددت الصحيفة الواجبات والحقوق وقسمتها إلى مواد كثيرة يتساوى فيها الجميع من دون تمييز بين قبيلة وأخرى، وبين مهاجر ونصير، وبين طائفة وغيرها.

خامساً، أوضحت الصحيفة البنود الجزائية وحددتها في مواد كثيرة تتعلق بالأمن الداخلي والأمن الخارجي والدفاع والحرب والمساهمة في الإنفاق ونصيب الأطراف من توزيع الثروة (الغنائم).

وشملت تلك المواد الكثير من الشؤون السيادية والإلزامية تنطبق على الجميع من دون تمييز وهي: سيادة المدينة واستقلالها، التكافل الاجتماعي، السلم الأهلي، منع الفتنة، ضبط الأمن الداخلي، الحكم للقانون والقضاء العام، منع الثأر، فالدولة مسؤولة عن شؤون الرعية، حق اللجوء السياسي، حق الخروج من المدينة بعد أخذ الإذن، حق الحصول على الجنسية لكل قاعد في المدينة، الفرد مسؤول عن أعماله ولا تؤخذ القبيلة أو العشيرة أو الطائفة بجريرة سلوكه، نصرة المظلوم وصاحب الحق. فالبند الثامن مثلاً يتحدث عن «ذمة الله واحدة»، وتعني الذمة العهد أو إعطاء العهد بضمانة الأمن والحماية وصيانة الحرمة والحق للجميع. ويتحدث عن

الموالي، أي النصرة بين المؤمنين. ويأتي بعده البند التاسع الذي يشير إلى أنه «من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين». فالأسوة هنا تعني الاقتداء (القدوة) وبذلك يحدد حقوق المؤمنين من غير المسلمين ويعتبرهم جزءاً من الدولة (مواطنون) لهم حق النصرة إذا كانوا مظلومين أو تهددهم الخطر.

سادساً، هناك بنود في الصحيفة إلزامية لكنها مؤقتة تزول بزوال أسبابها ودوافعها وتتغير مع تغير الأحوال وتبدلها مثل مقاطعة قريش وتحريم الاتصالات بها أو نسج العلاقات معها أو إقامة صداقات مصلحية أو سياسية مع أطرافها. فالدولة هي صاحبة القرار في هذا الشأن سواء من ناحية إعلان الحرب أو من ناحية الصلح والمسالمة. لذلك منعت الصحيفة السلم المنفرد والغدر بالمصالح العامة أو النكث بالعهود (بنود الكتاب).

وبسبب روح التسامح والانفتاح والاعتراف بالآخر وحق المختلف في ممارسة اختلافه نجحت الصحيفة بتوحيد المدينة في السنة الأولى من الهجرة وكسبت الدعوة إلى جانبها الكثير من الفئات المترددة فتحول المسلمون من أقلية (٩٠ نفراً) إلى أكثرية سمحت لدولة المدينة باكتساح الجزيرة العربية في فترة ثماني سنوات من الهجرة.

ملحق
نص الصحيفة

صحيفة المدينة

في ما يلي نص صحيفة المدينة وهو العقد الذي أقرّه الرسول في دار هجرته لأهل المدينة ممن دخلوا في الإسلام ولليهود فيها. وهو أول عقد في الإسلام يُقر حقوق الإنسان مهاجراً أو مقيماً، مسلماً أو يهودياً:

(١) «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتابٌ من محمد النبي (ﷺ) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تَبِعَهم فلحق بهم وجاهد مَعَهُم،

(٢) إنهم أمة واحدة من دون الناس،

(٣) المهاجرون من قريش على رِبْعَتِهِم[١] يَتَعَاقلون بينهم، وهم يَفْدونَ عَانِيَهُم[٢] بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على رِبْعَتِهم يَتَعَاقلون مَعَاقِلَهُم[٣] الأولى، وكل طائفة تَفْدي عانيها بالمعروف والقِسط بين المؤمنين، وبنُو سَاعِدَة على رِبْعَتِهِم يَتَعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تَفْدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحرث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو جُشَم على رِبْعَتِهم يَتَعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تَفْدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو

---

(١) «على ربعتهم» قال أبو ذر: «الربعة والرباعة: الحال التي جاء الإسلام وهم عليها، ويقال: فلان يقوم برباعة أهله، إذا كان يقوم بأمرهم وشأنهم». وقال السهيلي: «قال أبو عبيد: يقال: فلان على رباعة قومه إذا كان نقيبهم ووافدهم، قلت: وكسر الراء فيه هو القياس على هذا المعنى، لأنها ولاية، وإن جعل الرباعة مصدراً فالقياس فتح الراء، أي: على شأنهم وعادتهم من أحكام الديات والدماء».

(٢) العاني: الأسير.

(٣) معاقلهم: جمع معقلة، من العقل وهو الدية.

النجار على رِبْعَتِهم يتعاقلون معاقلهم الأولى. وكل طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النَّبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الأوْس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلُّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين،

(٤) وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً[٤] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل،

(٥) ولا يحالِفُ مؤمنٌ مولى مؤمنٍ دونه،

(٦) وإن المؤمنين المتقين على مَنْ بَغَى منهم أو ابتغى دسيعةَ[٥] ظلم أو إثم أو عُدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان وَلَدَ أحدهم،

(٧) ولا يَقْتَلُ مؤمنٌ مؤمناً في كافر، ولا يَنصر كافراً على مؤمن،

(٨) وإن ذمة الله واحدةٌ: يُجيرُ عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس،

(٩) وإنه من تبعنا من يَهُودَ فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم،

(١٠) وإن سلم المؤمنين واحدةٌ: لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سَوَاء وعَدْل بينهم،

(١١) وإن كل غَازِيَةٍ غَزَتْ معنا يعقب بعضها بعضاً،

(١٢) وإن المؤمنين يُبيء[٦] بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله،

(١٣) وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً ولا نقريش، ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن،

(١٤) وإنه من اعْتَبَطَ[٧] مؤمناً قتلاً عن بيِّنة ـ فإنه قَوَدٌ به إلا أن يرضى وليُّ

---

(٤) «أفرحتك» أثقلتك، هكذا فسره أبو عبيد كابن هشام هنا، قال السهيلي: «يجوز أن يكون من أفعال السلب: أي سلبتك الفرح، كما قيل: قسط الرجل، إذا عدل: أي أزال القسط وهو الاعوجاج، ويجوز أن تكون الفاء في «أفرحتك» مبدلة من الباء، فيكون من البرح، وهو الشدة، تقول لقيت من فلان برحاً: أي شدة».

(٥) أصل الدسيعة ما يخرج من حلق البعير إذا رغا، وتستعار للعطية كما هي واردة هنا.

(٦) يبيء: يمنع ويكف.

(٧) اعتبطه: أي قتله من غير حق يوجب قتله.

المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه،

(١٥) وإنه لا يحل لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحدِثاً ولا يُؤوِيه، وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنةَ الله وَغَضَبَه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صَرْف[٨] ولا عدل[٩]،

(١٦) وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مَرَدَّهُ إلى الله عز وجل وإلى محمد (ﷺ)،

(١٧) وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين،

(١٨) وإن يهود بني عوف أمةٌ مع المؤمنين: لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يُوتِغُ[١٠] إلا نفسه وأهل بيته، وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الحارث، مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مِثلَ ما ليهود بني عَوْف، وإن ليهود بني جُشَم مثلَ ما ليهود بني عَوف، وإن ليهود بني الأوْس مِثْل ما ليهود بني عوفٍ،

(١٩) وإن ليهود بني ثَعْلَبَة مثلَ ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يُوتغُ إلا نفسهُ وأهلَ بيته، وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وأن لبني الشُّطَيْبَةَ مثل ما ليهود بني عوْف وإن البرَّ دُونَ الإثم[١١] وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم، وإن بطانة[١٢] يهود كأنفسهم،

(٢٠) وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد (ﷺ)،

(٢١) وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فَتَكَ فبنفسه فَتَكَ وأهلِ بيته إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا،

(٢٢) وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم[١٣]، وإن بَيْنَهُم النَّصْرَ على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النُّصح والنصيحة والبر دون الإثم،

---

(٨) الصرف: الفريضة.

(٩) العدل: النافلة.

(١٠) تقول: وتغ الرجل وتغاً ـ مثل فرح فرحاً ـ إذا هلك، وتقول: أوتغته أوتغه، إذا أهلكته ـ يهلك نفسه ـ لا يلوم إلا نفسه.

(١١) «إن البر دون الإثم» أي أن البر ينبغي أن يكون حاجزاً عن الإثم، والوفاء ينبغي أن يمنع من الغدر.

(١٢) بطانة الرجل: خاصته وأهل سره الذين بهم يقوى وبنصرهم إياه يعتز ويفخر.

(١٣) قال السهيلي: «إنما كتب رسول الله ﷺ هذا الكتاب قبل أن تفرض الجزية، إذ كان الإسلام ضعيفاً، وكان لليهود إذ ذاك نصيب في المغنم إذا قاتلوا مع المسلمين كما شرط عليهم في هذا الكتاب النفقة معهم في الحرب».

(٢٣) وإنه لم يأثم امرؤٌ بحليفه، وإن النصر للمظلوم،

(٢٤) وإن اليهود يُنفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين،

(٢٥) وإن يثرب حَرَامٌ جَوْفُها لأهل هذه الصحيفة،

(٢٦) وإن الجار كالنفس غير مُضارّ ولا آثم،

(٢٧) وإنه لا تُجارُ حرمة إلا بإذن أهلها،

(٢٨) وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَثٍ أو اشتجار[١٤] يُخاف فَسَادُه فإن مَرَدّه إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (ﷺ)، وإن الله على أتْقَى ما في هذه الصحيفة وأبرِّه،

(٢٩) وإنه لا تُجارُ قريش ولا من نَصَرها،

(٣٠) وإن بينهم النصر على من دَهِمَ[١٥] يثرب،

(٣١) وإذا دُعُوا إلى صُلْح يصالحونه (ويلبسونه) فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دُعُوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين: على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم،

(٣٢) وإن يهود الأوْس مَوَالِيَهُمْ وأنفُسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ الحسن من أهل هذه الصحيفة. وإن البر دون الإثم: لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه،

(٣٣) وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمِنٌ، ومن قعد آمنٌ بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وإن الله جارٌ لمن بَرّ واتقى، ومحمد رسول الله (ﷺ).

---

(١٤) الاشتجار: الاختلاف، وتقول: اشتجر القوم، إذا اختلفوا.

(١٥) «دهم يثرب» فاجأها، تقول: دهمتهم الخيل، إذا فاجأتهم.

الفصـــل الخامـــس

مفهوم الشخص في التراث الإسلامي(*)

محمد أركون(**)

«نلاحظ في المناقشة الأنثروبولوجية الحديثة أن الجوانب الأخلاقية والجمالية لثقافة معينة وعناصرها التقويمية تُختصر كلها في مصطلح واحد هو «روح الشعب أو مزاجه أو عبقريته». أما جوانبها المعرفية والوجودية فيعبّر عنها بمصطلح «رؤية للعالم». إن روح شعب ما ما هي إلا لهجته أو نبرته أو خصائصه أو نوعية حياته. إنها أسلوبه الأخلاقي أو الجمالي وكذلك مزاجه. إنها الموقف الضمني الذي يتخذه أعضاء الجماعة تجاه أنفسهم وتجاه العالم الذي تعكسه الحياة. أما رؤيتهم للعالم... فتحتوي على أكثر أفكارهم تفهماً أو إدراكاً للنظام والتنسيق (نظام العالم أو الأشياء)».

(كليفورد غيرتز)

أولاً: الأطر النظرية لطرح المشكلة

يمكننا القول بأن كل فئة اجتماعية معينة أو أمة ما تشكل رؤيتها الخاصة لما ندعوه في المصطلح الحديث **بالشخص**. وهذه الرؤية تتجلى إما ضمنياً في العقائد والطقوس الجماعية والأعراف الموروثة، وإما صراحةً في المبادىء والأمثال وحكايات التأسيس البطولية والنصوص الدينية والأدبيات الفصحى الرسمية. أما في ما يخص المجتمعات التي لا كتابة لها فإن بيير بورديو كان قد بلور مصطلحاً لدراستها هو

(*) كتب النص أصلاً باللغة الفرنسية، وترجمه هاشم صالح إلى العربية.

(**) أستاذ في معهد الدراسات العربية والإسلامية، جامعة السوربون.

مصطلح الحسّ العملي أو الغريزة العملية المباشرة والعفوية. فهذا المصطلح يدل على الطابع المعيش والأهمية العملية، والتجريبية، وغير المكتوبة وغير التأملية «للقيم» والنواميس «والرأسمال الرمزي»: أي لكل ما يؤسس وينظم مكانة كل عضو من أعضاء الجماعة، وكذلك مكانة التضامنات العفوية أو الآلية التي تربط بين جميع أعضاء الجماعة داخل المجتمع. إن الحسّ العملي المحدد على هذا النحو لا يتيح انبثاق الشخص الحر أو الفرد المستقل عن الجماعة. إنه لا يسمح بانبثاق الشخص النقدي أو حتى المنشقّ عن الجماعة أو الأمة ذات الطابع الديني.

من المهم والضروري أن نذكّر بهذه المعطيات قبل الانخراط في صميم الموضوع، وذلك لكي نطرح بشكل أفضل مسألة الشخص (أو مكانة الشخص) في التراث الإسلامي. إن المجال التاريخي والجيوبوليتيكي (أو الجغرافي - السياسي) والانثربولوجي المحروث من قبل الظاهرة الإسلامية واسع جداً ومتنوع، وبالتالي فهو معقد بالنسبة للدارس المحلل. وهو يشمل حتى في أيامنا هذه الكثير من الشعوب أو الجماعات الشفهية، أي التي لا كتابة لها. إنها جماعات مرتبطة بالتراث الشفهي أكثر مما هي مرتبطة بالتراث المكتوب. بمعنى أنها مرتبطة بأنواع السلوك والمؤسسات والتضامنات (أو العصبيات) الخاصة بمرحلة الحسّ العملي من الوجود، أكثر مما هي مرتبطة بمرحلة الدولة القومية الحديثة. وبالتالي فنحن مضطرون لأن نطرح هذا السؤال: أين يمكن القبض على الانبثاق التاريخي والتجليات القانونية والسياسية والثقافية للشخص البشري؟ ما هي المكانة التي تلقّاها الشخص البشري بعد خمسة عشر قرناً من التجارب السياسية والممارسات الفقهية والبلورات العقائدية اللاهوتية داخل ما سوف أحدده تحت اسم التراث الإسلامي (بالمعنى الكبير لكلمة تراث، أي بالفرنسية (Tradition) وليس (tradition). هناك فرق في اللغة الفرنسية بين استخدام الحرف الكبير لا الحرف الصغير (T,t). وهذا التمييز لا تعرفه اللغة العربية.

لماذا نتحدث عن التراث الإسلامي بالحرف الكبير لكلمة تراث بدلاً من التحدث عن الإسلام بكل بساطة؟ وكيف يمكننا تحديد هذا التراث بحيث يشمل كل التجليات التاريخية والسوسيولوجية للإسلام، وليس فقط أحد خطوطه أو اتجاهاته؟ فمن المعلوم أنهم يتحدثون عن التراث المستقيم أو الأرثوذكسي على طريقة «أهل السنة والجماعة» بالنسبة للسنيّين، أو على طريقة «أهل العصمة والعدالة» بالنسبة للشيعيين الإماميين. ثم يقيمون التضاد بينهما وبين كل أنواع الإسلام الأخرى التي يعتبرونها مهرطقة، أو منحرفة، أو ضالة، أو مزوّرة. إن الإسلام ما هو إلا اسم عام مطبق على كل المذاهب، أي على كل المدارس اللاهوتية والفقهية والتفسيرية وعلى كل الأقوام أو الشعوب التي تبنّت إحدى هذه المدارس أو أحد

تلك المذاهب. بهذا المعنى لا يوجد إسلام واحد، وإنما توجد «إسلامات» عديدة بتعدد الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية واللغوية التي انتشر فيها الإسلام والتي تشاطر بعضها بعضها الآخر ذاكرة تاريخية طويلة. وبالتالي فيمكننا أن نتحدث عن الإسلام الإندونيسي، والهندي، والتركي، والأوزبكي، والسنغالي، والإيراني، إلخ. . . وينبغي أن نقوِّم وضع الشخص البشري بالقياس إلى كل واحد من هذه المجتمعات المختلفة. بمعنى أن التقويم ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الوضع المحلي السائد في كل مجتمع، ثم تأثير التراث الإسلامي المشترك على الجميع. فاحترام الشخص البشري أو ترقيته أو حمايته، كلها أشياء تعتمد على هذين العاملين، وقل الأمر نفسه عن احتقاره او اضطهاده أو ازدرائه.

إن التراث الإسلامي المشترك لدى جميع المسلمين، أياً تكن مرجعياتهم اللغوية والثقافية والتاريخية، يشتمل على ثلاثة أصول تأسيسية كبرى (أي **أصول الدين وأصول الفقه**). وهي إلزامية بالنسبة لكل مسلم. أولها القرآن، ثم الحديث النبوي الذي تضاف إليه تعاليم الأئمة الإثني عشر بالنسبة للشيعة الإمامية أو الأئمة السبعة بالنسبة للإسماعيلية. وثالث الأصول الإسلامية هو القانون الديني أو الشريعة. وهذه الشريعة مُتلقّاة بمثابة التقنين القضائي أو الفقهي لأوامر الله ونواهيه. وقد تم هذا التقنين أو التدوين القانوني للشريعة بفضل العمل التقني الذي أنجزه علماء الدين الفقهاء والذي يدعى **بالاجتهاد**. إن هذه الأصول التأسيسية الثلاثة كانت قد بُلورَت نظرياً أثناء فترة التشكيل الأولى للفكر الإسلامي (أي الفترة الممتدة من عام ٦٦١ ـ إلى عام ٩٥٠ تقريباً). وقد بلورت من خلال الترتيب الهرمي الذي ذكرته: أي القرآن أولاً، فالحديث ثانياً، فالشريعة ثالثاً. بمعنى آخر، فإن كل النصوص، وكل التعاليم، وكل التشكيلات العقائدية المدونة في هذا التراث الكتابي المقدس تنتمي إلى فترة من التاريخ العام للفكر هي تلك التي تدعى عموماً بالفترة القروسطية. وسوف نعود في ما بعد إلى المشاكل التي تطرحها علينا مسألة التحقيب الإبستمولوجي للتاريخ العام للحضارات بالصيغة التي كانت قد فُرِضت عليه من قبل التراث التأريخي الأوروبي منذ القرن السادس عشر.

لنكتف الآن بتسجيل الملاحظة التالية: إن التراث المحدد على هذا النحو يعتبر مثالياً ونموذجياً ومقدساً، ولهذا السبب نكتبه بالحرف الكبير (أي Tradition وليس tradition). لماذا؟ لأنه حاول أن يفرض نفسه وهيمنته في كل مكان بصفته التراث الوحيد والأوحد. لقد تجاهل التراثات المحلية السابقة عليه، بل حذفها كلياً عندما استطاع التوصل إلى ذلك لأنها تنتمي إلى المرحلة التي وصفها القرآن بـ **الجاهلية**. وكلمة الجاهلية تعني هنا حرفياً ما يلي: الوضع الذي كان الناس يجهلون فيه الدين الحق الذي حدده الله لآخر مرة في الوحي الذي نقله النبي محمد. إن هذا التحديد

الديني للتراث (Tradition) الذي ينبغي أن يلغي كل التراثات الأخرى السابقة عليه يجهل بالطبع مفهومي التراث (tradition) والتقاليد بالصيغة التي كانا قد بُلورا عليها من قبل علم الأعراق البشرية وعلم الأنثربولوجيا الثقافية منذ القرن التاسع عشر. إن الصراعَ القديم الذي جرى بين التراث الكتابيّ المقدس الذي بلوره علما الدين والفقهاء، والتراثات المحلية التي كانت سائدة قبل انتشار الإسلام قد أصبح اليوم معقداً أكثر فأكثر. أقصد بذلك أن التاريخ النقدي والعلوم الاجتماعية بمجملها قد أحدثت مراجعات جذرية على دراسة كل التراثات الدينية، وفي طليعتها التراث اليهودي والمسيحي. لماذا طُبقت المراجعة النقدية على هذا التراث أولاً؟ لأنه تراث أوروبا التي شهدت الحداثة قبل غيرها ووضعته بالتالي أمام التحدي باستمرار. فالحداثة ما انفكت منذ بداية صعودها تقذف بالتحديات في وجه التراث الديني اليهودي ـ المسيحي. أما التراث الديني الإسلامي فلم يتعرض حتى الآن لنقد الحداثة ولهذا السبب فإننا لا نزال نكتبه بالحرف الكبير، أي (Tradition islamique). في الواقع إن الفكر الإسلامي الحالي لا يزال يستعصي على الحداثة أو قل لا يزال يقاوم تعاليمها وإنجازاتها الأكثر رسوخاً وصحةً. إنه لا يزال يقاومها باسم «الدين الحق» الذي يرفض أي مراجعة تاريخية أو أي دراسة نقدية. بل إنه يرفض حتى إنجازات ماضيه المبدع نفسه عندما كان لا يزال يسمح بالتعددية المذهبية أو العقائدية!..

هكذا نجد أنفسنا أمام تراث مقدس «ونبيل» ذي رسالة كونية في نظر المؤمنين، وأمام تراثات محلية سابقة على الإسلام، تراثات قُلّصت أو حُذِفت إلى أقصى حد من قبل العمل المتضافر للدين «الأرثوذكسي» وللحداثة المتوحشة أو الفوضوية في آن معاً. ولكن لا هذا ولا تلك استفادا حتى الآن من المراجعات النقدية للحداثة. ولم تطبق عليهما مناهج العلوم الاجتماعية التي طبقت على التراثين اليهودي والمسيحي في أوروبا وعموم الغرب. أقول ذلك وأنا أفرق بالطبع بين الحداثة العقلية النقدية/ والحداثة الفوضوية الوحشية التي دخلت إلى المجتمعات الإسلامية بعد الاستقلال. فالأنظمة السياسية التي حكمت هذه الدول بعد الخمسينيات هي التي أدخلتها. وكانت مدعومة من قبل هيئات تكنوقراطية لا تملك أي مشروع سياسي، وكذلك من قبل طبقات تجارية لا تملك أي مشروع اقتصادي للتنمية الفعلية. وكل هذه الهيئات والطبقات كانت مطوقة أو محشورة عموماً داخل مجتمعات متروكة عرضة للفوضى المعنوية ولقوى العولمة الكاسحة التي لا يمكن لأحد أن يسيطر عليها. لهذا السبب فإن مكانة الشخص البشري المحددة من قبل القرآن والأحاديث النبوية والقوانين الفقهية المتلقاة والمطبقة وكأنها قانون إلهي، ابتدأت بالكاد تنفتح على المراجعات والمناقشات النقدية التي شهدتها أوروبا المسيحية

بدءاً من القرن السادس عشر. وهي مناقشات خاصة بالعقل النهضوي الإنساني المنفتح على الثقافات الوثنية لليونان والرومان.

إنه العقل المهتم أكثر فأكثر باقتناص استقلاليته الفلسفية بالقياس إلى السيادة الدوغمائية المطلقة للعقل الديني. ثم راح هذا التطور يتواصل مع عقل التنوير وفلسفة حقوق الإنسان وتأسيس دولة الحق والقانون الديمقراطية المرتبطة بالمجتمع المدني عن طريق عقد قابل للتجديد. فالسيادة السياسية أو المشروعية العليا للسلطة أصبحت تُستَمد من الشعب: أي من المجتمع المدني. وهكذا انبثق الفرد ـ المواطن لأول مرة في المجتمعات الأوروبية الحديثة. وهو فرد محمي في علاقاته مع المواطنين الآخرين وفي التشكيل الحر قانونياً لشخصه الخاص بصفته ذاتاً إنسانية. إنه محمي في كلتا الحالتين. بالطبع فإن الحريات القانونية التي تضمنها دولة القانون لا تلغي الإكراهات السوسيولوجية والاقتصادية واللغوية التي تشرط تشكيل كل ذات بشرية ومسارها في الحياة.

إن الخطاب الإسلامي المعاصر يُلحِق بذاته، وبشكل شكلاني تجريدي، القيم والمواقف الخاصة بالحداثة. إنه يدّعيها أو يدّعي امتلاكها عن طريق القول بأنها إسلامية الأصل أو أن الإسلام قد عرفها قبل الحداثة الأوروبية بزمن طويل! وللتدليل على ذلك فإنه يختار بشكل اعتباطي بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بعد انتزاعها من سياقها التاريخي والثقافي الخاص بعصر محدد، ثم يقول بأنها تحتوي على كل قيم الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، إلخ... وهكذا يقوم بعملية تبجيلية محضة ومغالطة تاريخية حقيقية. بالطبع فإني لا أستطيع اتّباعه على الطريق نفسها لكي «أبرهن» بعد آخرين كثيرين على أن الإنجازات الحديثة الخاصة بالمكانة القانونية والسياسية والفلسفية للشخص البشري في أوروبا كانت قد نُصّ عليها بكل وضوح في القرآن والحديث النبوي والشريعة. فهذا غير صحيح. ولكن الأطر المعرفية السائدة حالياً في المجتمعات المدعوّة إسلامية لا تعبأ بتحذيراتي وملاحظاتي. إنها غير مستعدة لتقبل الفكر التاريخي ـ النقدي. وإنما هي جاهزة فقط لتلقّي التصورات الخيالية الموروثة أباً عن جد والخاصة «بالدين الحق» والأمة الإسلامية الموعودة وحدها بالنجاة في الدار الآخرة... وبالتالي فلا تهتم اطلاقاً بدعوتي إلى القيام بنقد علمي لكل الخطابات التبجيلية والأيديولوجية الاستلابية. إن أكبر مثل يمكن أن أضربه على هذا الاستلاب هو خطاب التحرير القومي الذي ساد المجتمعات العربية والإسلامية منذ الخمسينيات، والذي ردفه منذ الثمانينيات أو حل محله الخطاب الأصولي. وكلاهما اشتهر بتضخيم الذات أو نفخها بشكل مبالغ فيه. ولكن من أجل الحق والإنصاف ينبغي أن نقول بأن المسلمين ليسوا هم وحدهم

الذين يقومون بعمليات الترقيع الايديولوجي هذه من أجل المحافظة على صلاحية التراث الديني الحي في مواجهة النموذج المضاد الذي تقدمه الحداثة. ومعلوم أن هذه الأخيرة تبني مصير الشخص البشري أو تخطط له لكي يعيش بدون الله. فالواقع أن جميع الأديان من يهودية ومسيحية وإسلامية ينافس بعضها بعضها الآخر على القول بأنها سبقت غيرها إلى التأكيد على القيم التالية: حرية الضمير، والتسامح المرتبط بالحرية الدينية، وحرية التعبير، وحرية تشكيل الروابط والجمعيات، وتشجيع الشخص البشري على ممارسة استقلاليته الذاتية الكاملة وتحقيق مصيره الروحي على هذه الأرض بشكل خاص. ولكننا نعلم أن هذه القيم هي من صنع الحداثة والمجتمعات الأوروبية الحديثة ولم تعرفها المجتمعات السابقة لا في الجهة الإسلامية ولا في الجهة المسيحية. إن هذه المناقشة قديمة بين الأديان التوحيدية الثلاثة من جهة، والعقل الفلسفي في نسخته الإغريقية من جهة أخرى. وقد شهدها الإسلام في الفترة التي تقابل العصور الوسطى الأولى في أوروبا. ولكن الفرق بين الإسلام والمسيحية، ثم بدرجة أقل اليهودية، في ما يخص هذه النقطة، هو أن العقل الفلسفي حذف عملياً من أرض الإسلام بعد القرن الثالث عشر الميلادي. هذا في حين أنه نما وترعرع وواصل تقدمه ونضجه في أوروبا، بل أصبح قوياً أكثر فأكثر ومهيمناً بفضل تحالفه مع العقل العلمي والعقل السياسي الحديث لدولة القانون.

ولكن هذا التحالف أدى في بعض الأحيان إلى بعض التطرفات أو الإفراط. فقد تشكل مؤخراً علم جديد هو: التاريخ النقدي المقارن للأديان والأيديولوجيات الحديثة. وابتدأ يبرهن على أنه حصلت استلحاقات في الاتجاه المعاكس في ما يخص مكانة الشخص البشري. نقصد بذلك ان أفكار الإخاء والمساواة والترقية الأخلاقية والروحية للإنسان بصفته إرادة حرة، وبالتالي مسؤولة في ما وراء الحدود والعصبيات الأتوماتيكية والولاءات غير الشرعية، أقول إن هذه الأفكار كانت موجودة في تعاليم ما أدعوه بالخطاب النبوي. لقد كانت موجودة كنواة أولى أو كبذور أو على هيئة نداء موجّه إلى حسن التمييز لدى المؤمن. وقد استخدمت مصطلح الخطاب النبوي لكي أشمل به التراثات اليهودية والمسيحية والإسلامية ولا أستثني منها أحداً. إن هذه الجوانب من تاريخ الشخص كانت قد درست بشكل أفضل نسبياً في التراث اليهودي ـ المسيحي. وذلك لأن المناهج الحديثة لا تُطبّق على التراث الإسلامي إلا بشكل متأخر في كل حالة أو في كل مرة. فالتساؤلات الجديدة للعلوم الاجتماعية كانت قد نشأت في الغرب، وكان من الطبيعي أن تطبق على تراث الغرب قبل أن تطبق على تراثنا. وبالتالي فقد آن الأوان لسدّ هذه الثغرة وتقليص التفاوت التاريخي وإزالة سوء التفاهم الكائن بين «الإسلام»/ و«الغرب». وسوء التفاهم هذا تغذيه ثقافتان ايديولوجيتان متضادتان أو مليئتان بالأحكام السلبية المسبقة، الواحدة عن

الأخرى. بل إن مفهومي «الإسلام» و«الغرب» قد تحوّلا إلى كيانين خياليين مُهلْوَسَيْن أو مضخّمين جداً.

سوف نحاول الآن أن نوضح المسار النقدي الذي سيؤدي إلى إعادة نظر شاملة في المسألة الحاسمة الخاصة بالشخص البشري، وذلك ضمن منظور نزعة إنسانية واسعة تتجاوز كل ما سبقها. ولكن ذلك لا يعني رفض أو احتقار كل تراثات الفكر السابقة على المشروع المعرفي الجديد الذي نطمح إليه حالياً: أي المشروع الذي سيرافق ظاهرة العولمة الجارية الآن. ينبغي علينا بالطبع أن نَعْبر كل السياقات الإسلامية المعاصرة (أو كل المجتمعات) لكي نستطيع أن نحدد إلى أي مدى تؤخر فيه أو على العكس تحبذ انبثاق الشخص البشري المستقل ذاتياً والحر في خياراته والتزاماته من أجل قيادة وجوده الخاص بالتضامن مع مجتمعه وتطور العالم المعاصر. هذا يعني أن سبل تكييف الفرد في المجتمع والسياقات الاجتماعية التي يحصل فيها هذا التكييف، ثم العلاقات التفاعلية بين الشخص والجماعة (أي العائلة البطريركية، والعشيرة، والقرية، والحي، وطائفة المؤمنين التقليديين)، وأخيراً المكانة المحدَّدة للشخص في التراث الإسلامي: كل ذلك تعرّض لانقلابات لا رجوع عنها منذ الحرب العالمية الثانية وبدايات النضال من أجل التحرر الوطني من الاستعمار.

وإذن فهناك **قَبْل وبَعْد** لتاريخ الشخص أو لمكانة الشخص في السياق الإسلامي. هناك «قبل وبعد» مؤسساتي، ومعنوي، وسوسيولوجي (اجتماعي)، وأنثروبولوجي. إن دراسة **ألقَبْل** تموضعنا داخل منظور المدة الطويلة للتاريخ. وهذه المدة الطويلة تبتدىء مع انبثاق **الحدث القرآني** لأول مرة في التاريخ، ثم تتواصل حتى عام ١٩٤٠ تقريباً مع متغيرات ملحوظة ولكن مع تواصلية بنيوية وابستمولوجية عميقة. وأما **البَعْد** فيجبرنا على أن نشتغل داخل إطار المدة القصيرة للتاريخ التي تمتد منذ عام ١٩٤٠ وحتى اليوم. وقد حصلت في هذه المدة ثورات عنيفة، وقطيعات حادة، وتفكيكات سريعة لكل الشيفرات الأعرافية والتشريعية والمعنوية والدلالية والأنثروبولوجية التقليدية (المقصود بالشيفرة الكود code أو القانون الرمزي العام السائد).

إن هذه الثورات والقطيعات والتفكيكات قد تلاحقت على المجتمعات الإسلامية طيلة الخمسين سنة الماضية وذلك من دون أن تكون محضّرة لها أو من دون أن يسبقها أيّ تمهيد. لقد حصلت من دون فترات انتقالية ومن دون أن يتاح للمجتمع هضمها كما ينبغي، وذلك في فترة زمنية قصيرة جداً حيث تتصادم عدة زمنيات متناشزة أو متغايرة. لهذا السبب فإني سوف أتخلى فوراً عن الصورة الشائعة عن الإسلام لدى المسلمين المحافظين ولدى المستشرقين في آن معاً. فهم يقدمون صورة مثالية أو تجريدية عن **إسلام أقنومي** لا يتغير ولا يتبدل، إسلام يستعصي على

التاريخية. هذه هي الصورة اللاتاريخية التي ترسّخها التراثات الأرثوذكسية وتدعونا للتأمل فيها بدلاً من أن نعيشها. وهي ذاتها الصورة التي تنقلها الأدبيات الاستشراقية إلى اللغات الأوروبية بحجة احترام عقائد المسلمين أو مراعاتهم! وأحياناً يقدمونها وهم يتبجّحون بالتقيد بالموضوعية والعلمية...

أما نحن فسوف نسلك سبيلاً آخر. سوف تكون نقطة انطلاقتنا الأولى هي القرآن ذاته، ليس من أجل أن نعثر فيه على التصورات الحديثة للشخص البشري كما يفعل التبجيليون، وإنما لكي نقيم التمييز بين المكانة المعرفية **للخطاب النبوي** والتشريعات المعيارية التي أُدخلت بعدئذ من قبل العقائد اللاهوتية - التشريعية والتطور الفكري والثقافي في الأوساط الحضرية (أي بيئات المدن). إن الانبثاق ثم التوسع السريع للدولة التي تصرح بأنها إسلامية (أي الخلافة الأموية ثم العباسية) قد شجّع على تشكيل ما سوف أدعوه **بالظاهرة الإسلامية** تمييزاً لها عن **الظاهرة القرآنية**. فهناك سمات تمييز واختلاف معينة بينهما وليستا متطابقتين على عكس ما نتوهم. إن هدفي من اختراع هذه المصطلحات الجديدة هو أشكلة كل المفاهيم والتصورات الموروثة عن الفكر الإسلامي في مرحلتيه الكلاسيكية والسكولاستيكية، هذه المفاهيم والتصورات التي نقلت من قبل الاستشراق كما هي إلى اللغات الأوروبية. أقصد بأنهم لم يقوموا بأي تفكيك نقدي لها. وأقصد بالأشكلة جعل الأشياء إشكالية أو التشكيك في بدهيتها وصحتها. أما في ما يتعلق بكيفية معالجة المسألة المركزية التي تهمنا هنا، أي مسألة مكانة الشخص البشري في السياق الإسلامي، فإن المهمة الأولى التي تقع على عاتقنا تكمن في ما يلي: ينبغي أن نعيد التفكير من جديد أو أن نفكر لأول مرة بكل المسائل المتعلقة بالشخص البشري والتي كانت قد رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه وأبقيت في دائرة اللامفكَّر فيه من قبل الفكر الإسلامي. والشيء الذي يدعو للتناقض والغرابة هو أن ساحة المستحيل التفكير فيه قد تزايدت واتسعت في فترة المابعد: أي في الفترة التي دخلت فيها الحداثة والعولمة إلى المجتمعات الإسلامية! وقد كان من المتوقع أن تضيق في هذه الفترة بالذات: أي الفترة التي شهدت تحديات الحداثة والعولمة بشكل أكثر إلحاحاً وشدةً. والسبب يعود إلى تعميم الإرهاب الفكري في كل السياقات الإسلامية بصفته المنهجية الوحيدة لإنتاج التاريخ (أو لتوليد التاريخ أو لصنع التاريخ).

ثانياً: الظاهرة القرآنية

استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد. لماذا؟ لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات والمضامين الدينية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي وإعادة

تحديده بطريقة مستقبلية استكشافية. فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية. وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات الدينية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية. . . إلخ، على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي. ومن المعلوم أنها عقائد تفرض نفسها بشكل معصوم لا يُناقَش ولا يُمَس. وكانت قد فرضت نفسها كذلك منذ أن كانت قد تمت عملية الانتقال من مرحلة **النص القرآني المفتوح**، إلى مرحلة **النص الرسمي المغلق (أي المصحف)**. ويصعب علينا تحديد التاريخ الزمني لهذا الانتقال بدقة. يمكننا فقط أن نشير إلى بعض التواريخ المهمة أو بعض المعالم الكرونولوجية التي كان لها تأثير حاسم على تشكيل التراث الإسلامي. نذكر من بينها تاريخ الطبري وتفسيره (مات عام ٣١٠ هـ/ ٩٢٣م)، وكذلك رسالة الشافعي (٢٠٤/ ٨٢٠)، ثم كتب الحديث للبخاري (٢٥٦/ ٨٧٠)، ومسلم (٢٦١/ ٨٧٥)، والكليني (٣٢٩/ ٩٤٠)، وابن بابويه (٣٨١/ ٩٩١)، وأبي جعفر الطوسي (٤٦٠/ ١٠٦٨). كل هؤلاء المؤلفين تركوا وراءهم كتباً لعبت تأثيراً حاسماً في العملية التاريخية البطيئة لتشكيل التقليديات الإسلامية المتنافسة دينياً وسياسياً.

ثم تحولت كتب الحديث بسرعة، وبدورها، إلى مدوّنات رسمية مغلقة واحتلت المكانة الثانية من حيث الأهمية بعد القرآن بصفتها من **الأصول**. وقد حدّدها الشافعي من أجل بلورة القانون الديني الذي سوف يوصف عندئذ بالإلهي (أي الشريعة). وقد بلورها عن طريق التفسير ذي الصدقية. في الواقع أن الأحاديث النبوية والإمامية هي في الأصل من إنتاج جماعي لا فردي. وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغوية وثقافية ونفسية ـ سوسيولوجية. وهذه المجريات جميعها أدت إلى تشكيل **الروح الإسلامية العامة** أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنثروبولوجي الذي حدده كليفورد غيرتز في بداية هذا الحديث. إنها تعطينا معلومات أيضاً عن التفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليم النص القرآني الذي كان في طور الانغلاق، والمعطيات العرقية ـ الثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها **الظاهرة القرآنية** بعد أن دخلتها. ولكن **الروح الإسلامية** التي كانت في طور التشكل لم تمارس تأثيراً متساوياً على جميع الأقوام الموجودة في الفضاء الإسلامي الشاسع الواسع: كإيران القديمة، وبلاد البربر، وإسبانيا، والنطاق التركي الواسع، إلخ. . . بل حتى بعد تشكيل النصوص الرسمية المغلقة ونشرها بالصيغة المكتوبة والشفهية، فإن تغلغل **الروح الإسلامية** أو العقلية الإسلامية لن يكون أبداً عامّاً يشمل كل الأقوام بالاتساع والعمق نفسيهما. ولن يكون نهائياً لا رجوع عنه من حيث الزمن، ولن يكون متطابقاً كلياً مع التحديد التقليدي المثالي المؤبد في الأدبيات الروحانية والأخلاقية والقصصية (أو السردية).

إن التحديد التقليدي المثالي للشخص في «الإسلام» لا يأخذ بعين الاعتبار

المقاربة التاريخية والسوسيولوجية التي أتبناها هنا. كما لا يهتم بالأشكلة الانثروبولوجية التي انتهيت من عرضها للتو. وإذا ما دققنا بالأمر ملياً لاحظنا أن القرآني المقروء من قبل أجيال المؤمنين المتعاقبة بصفته نصاً رسمياً مغلقاً لا يشتغل لغوياً وثقافياً ودلالياً كما كان يشتغل في مرحلته الشفهية المنفتحة حتى موت النبي (وهي المرحلة الأولى الطازجة التي صدر فيها لأول مرة من فم النبي). كما أنه لا يشتغل (أو قل لا يُفهَم) كما اشتغل أو فُهِم في المرحلة الثانية من تدوينه بشكل مكتوب في مصحف أعلن عنه بأنه مغلق أو ناجز ونهائي. هكذا نجد أنفسنا أمام مراحل مختلفة ومتعاقبة من تشكيل الروح الإسلامية (أو العقلية الإسلامية). وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه القواعد المنهجية فإن كل محاولات تحديد مفهوم الشخص طبقاً للقرآن لا يمكن أن تؤدي إلا إلى تشكيلة معجمية أو لفظية متماسكة قليلاً أو كثيراً. أقصد تشكيلة لا تراعي قواعد القراءة التزامنية ولا قواعد القراءة التطورية اللغوية. وهذا ما تفعله بالضبط القراءة الإيمانية ولا تزال مستمرة في فعله حتى يومنا هذا. وهي القراءة التي تخضع فقط لتصورات الإيمان التقليدي. أي لضرورات دمج الذات في إطار الهوية المحددة من قبل هذا الإيمان بالذات. ولكن إذا كانت القراءة الإيمانية تحظى بالأولوية السوسيولوجية والنفسية، فإنه لا ينبغي أن ننسى الثمن الباهظ الذي تكلّفنا إياه على الصعيدين الفكري، والاجتماعي - التاريخي. إنها تكلفنا ذلك ضمن مقياس أنها تؤبد العوامل الاستلابية للشخص وكذلك شروط توسع الثقافة السكولاستيكية، التكرارية والاجترارية، المولدة للجهل المؤسَّس أو المعمَّم مؤسساتياً. وهذا ما حصل بالضبط في الكثير من البيئات الإسلامية بدءاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

إني ألح في ما يخص هذه النقطة على إمكانية ارتدادية شروط ترقية الشخص البشري في السياقات (أو البيئات) الإسلامية. فقد كان الشخص محترماً طيلة الفترة الإنسية أو الإنسانية ثم انقلبت الأمور بعدئذ. في الواقع إن مثال الإنسان الأديب الذي كان منفتحاً على مختلف التيارات الثقافية بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين (أي بين عام ٨٠٠ و١٠٣٠) قد اختفى من ساحة العالم الإسلامي بعدئذ. لماذا؟ لأن الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية التي حبّذت وجوده قد اختفت هي أيضاً، بل إن اضمحلالها وزوالها سبقا اختفاءه(١). والشيء نفسه يمكن أن نقوله عن مثال الإنسان الصوفي الذي كان يجمع في الفترة ذاتها بين شيئين اثنين: تجربة شخصية

(١) انظر تحليلي للأدب الفلسفي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، في: Mohammed Arkoun, *L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, études musulmanes; 12, 2ème éd. rév. (Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 1982).

غنية مع الإلهي بالإضافة إلى السيطرة الكبيرة على اللغة الشعرية والفكرية. لقد زاوج بين هذين الشيئين الرائعين وعبّر عنهما في أعمال فكرية وأدبية كبرى (أقول ذلك وأنا أفكر مثلاً بالمحاسبي الذي مات عام ٢٤٣هـ/٨٥٧م. واسمه يدل على العودة النقدية على الذات: أي محاسبة النفس). ولكن صورة الصوفي راحت تتدهور أيضاً بدءاً من القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر. فتحول الصوفي إلى متعلم صغير راح يؤسلم (أي يدخل في الإسلام) الفئات الاجتماعية ذات التراث الشفهي. وراح يجمّع حوله الأتباع والتلامذة المدعوّين بالإخوان، ثم يكثر عددهم ويؤسس أخيراً سلالات مرابطية على رأس زوايا صوفية قوية قليلاً أو كثيراً. سوف نرى لاحقاً ما إذا كان ينبغي التحدث عن التقهقر والانحطاط أو أزمة الطفرة الانتقالية في ما يخص مكانة الشخص في مرحلة النضال من أجل التحرر الوطني ثم مرحلة المعارضة الأصولية التي تلتها والتي تناضل من أجل التوصل إلى السلطة.

سوف نستعرض الآن بشكل سريع السبل والأدوات العقلية التي أدخلها الخطاب القرآني من أجل تأسيس إنسان جديد مضاد بكل وضوح للإنسان القديم: أي إنسان **الجاهلية**. وهذا المصطلح الأخير جدالي. والواقع أن المزدوجة المفهومية جاهلية/ علم ـ إسلام تشبه المفهوم الانثروبولوجي **للفكر المتوحش**/ المضاد للفكر **المدجّن**. إن الخطاب القرآني يستخدم مصطلحات كـ **النفس**، و**الروح**، و**الإنس**، و**الإنسان**. كما يستخدم معجماً غنياً من الإدراك الحسي والفعالية الفكرية[٢] من أجل أن يشكل ما يدعوه بالإنسان وذلك طبقاً لمنظوراته الخاصة. سوف نرى في ما بعد أن الرسالة الروحية للإنسان وكذلك التحديد الأخلاقي ـ السياسي له كما هما واردان في القرآن يدلان على مضامين مشابهة، إن لم تكن مماثلة لتلك الواردة في التوراة والأناجيل. لهذا السبب أدخلت مصطلح **الخطاب النبوي** الذي يستخدم الآليات نفسها اللغوية والتمفصلية للمعنى على صعيده الشفهي الأولي. إليكم الآن بعض العيّنات من الآيات التي ينتقيها غالباً أتباع القراءة التبجيلية، وذلك لأنها قابلة لكل عمليات الإسقاط والاستلحاق: أي إسقاط قيم الحداثة عليها مع وضعها في الوقت ذاته تحت هيبة كلام الله. جاء في القرآن: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا﴾**[٣].

---

(٢) حول الأهمية التأسيسية لهذا المفهوم، انظر دراستي عن العجيب الخارق في القرآن، وهي دراسة موجودة في: Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, collection savoir, 2ème éd. (Tunis: Alif, [1991]).

(٣) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾[٤].

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾[٥].

﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾[٦].

﴿والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصَوا بالحق وتواصَوا بالصبر﴾[٧].

﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾[٨].

يمكننا أن نذكر من الآيات إلى ما لا نهاية له حيث نجد أن الحوار بين الله والانسان، أو الانسان والله يتجسد على كل صعد الخطاب ومستوياته وأنواعه، وحيث يشمل كل موضوعات المعرفة النظرية والممارسة العملية. فالقرآن يستعيد في كل مكان وبدون كلل أو ملل الوصايا العشر ويعلّمها ويفصّلها لكي يخلص الانسان من العمى والعنف وحياة الجاهلية وقيود الجماعة بمن فيهم الأبوان اللذان يرفضان الميثاق ﴿ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة﴾[٩].

إن هذه الآيات التي استشهدنا بها كعيّنات لا يمكن أن نفهم معناها الحقيقي إلاّ إذا موضعناها في سياقها الأولي الذي صدرت فيه لأول مرة في مكة والمدينة. ولكن هذه القاعدة التي تلزم المؤرخ يتجاهلها المؤمنون بكل سهولة لأنهم يهتمون فقط بالوصايا التي يمكن استخراجها منها مباشرة لتطبيقها على سلوكهم وحياتهم. فهم يستشهدون دوماً، وبالاقتناع والحماسة نفسيهما، بالآية الخامسة من سورة التوبة لتبرير اللجوء إلى الجهاد. ولكن إذا اختلفت الظروف فإنهم يستشهدون بالآيات

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.
(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥١.
(٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٣٦.
(٧) المصدر نفسه، «سورة العصر،» الآيات ١ ـ ٣.
(٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٥.
(٩) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٣٩.

الأخرى الأكثر سلمية والأكثر تركيزاً على الأبعاد الإيجابية لترقية الإنسان وإعلاء شأنه. في الواقع إن القرآن المعيش كانت له دائماً الأولوية على القرآن المحلل والمدروس والمفهوم على حقيقته. ولكن هذا الأخير ينبغي أن تكون له الأسبقية أو الأغلبية على الأول لكي يحدّ من انحرافات الخيال الاجتماعي والديني، ولكي يحجّم التلاعبات ذات الأهداف الأيديولوجية. إن هذا الصراع بين الأولوية والأغلبية يخترق تاريخ كل النصوص التأسيسية الكبرى ويقع في الصميم منها. وبالتالي فهو يتدخل في إنتاج المعنى وآثار المعنى التي تتحكم دائماً بتشكيل الشخص البشري وعمله. ينبغي أن نذكر هنا عدة قراءات للقرآن. فهناك أولاً قراءة الفقهاء التي هدفت إلى استخراج القوانين أو الأحكام القضائية التي أصبحت في ما بعد القانون الإسلامي: أي الشريعة. والشريعة ملزمة للجميع بشكل قطعي. ولكن باستثناء هذه القراءة فإن التفاسير الأُخرى لم تؤثر في عامة المسلمين ولا في عقائدهم المشتركة ولا في طريقة التلقي الفردية للقرآن. فتفاسير العلماء العالية المستوى لم تؤثر في كل ذلك ولم تقرأها إلا النخبة المثقفة القادرة على فهمها. وذلك لأن جماهير المؤمنين مرتبطة عادة بالعواطف الانفعالية والذاتية واكراهات التعبير عن الهوية والذات من خلال الجماعة أكثر مما هي مشدودة إلى شروحات العلماء وتفاسيرهم. فالآيات المحفوظة عن ظهر قلب هي في متناول الجميع. وكلهم يستشهدون بها عفوياً ومباشرة من دون أن يلقوا بالاً لسياقها الأصلي الذي لفظت فيه لأول مرة أيام النبي. فهذا لا يعنيهم في قليل أو كثير. كل ما يهمهم هو التعبير عن حالتهم الراهنة من خلال الآية المناسبة ذات التعبير المقتضب والجميل والصحيح أبدياً لأنه نازل من عند الله عز وجل. إنهم يتلون الآية بشكل عفوي من أجل الصلاة، أو من أجل التأمل في حالتهم الراهنة، أو من أجل فعل خير ما، أو من أجل تعزية النفس والصبر على المكروه والنوائب. . . إلخ، إن الشخص بصفته ذاتاً بشرية مصطدمة حتماً بتقلبات الحياة وهمومها يتشكل ويتفتح أو يغطس في الاستلاب طبقاً لدرجة اقترابه من الخطاب القرآني بشكل عام وطبقاً لطريقة استعماله لنصوص أخرى متفرقة وتطبيقها على وجوده اليومي هنا والآن. قلت الاقتراب من الخطاب القرآني وأقصد به أن ملايين المسلمين لا يعرفون العربية، وأن الكثيرين من الناطقين بالعربية لا يستطيعون بالضرورة أن يفهموا لغة القرآن القديمة والصعبة بالنسبة لهم. هكذا نجد أن مصطلح الخطاب النبوي يظل يحافظ على صلاحيته ومتانته. لماذا؟ لأنه يتيح لنا تطبيق كل هذه التحليلات والملاحظات على جميع الأشخاص الذين نشأوا وتربّوا داخل إطار التراث الطويل لتعاليم الانبياء منذ النبي ابراهيم وحتى النبي محمد. بمعنى أن الخطاب النبوي ينطبق على اليهود والمسيحيين والمسلمين بالطريقة نفسها. فجميعهم تربوا داخل التراث الديني التوحيدي القائم على الوحي والنبوة. فهذا التراث الطويل

والعتيق يستخدم لغوياً الأساليب البلاغية نفسها، والخطاب نفسه ذا البنية الأسطورية أو المجازية. كما أنه يستخدم الرموز الدينية نفسها، والقصص نفسها والتركيبة المجازية نفسها من أجل أن يظهر لأول مرة في التاريخ **إنسان الميثاق** مع الله الحي، المتكلم، الفاعل في التاريخ الأرضي من أجل إغناء وتوسيع العلاقة المتبادلة بين الإنسان ـ والله، أو الله ـ والإنسان. إنه يغنيها ويوسّعها عن طريق منهجية تربوية مليئة بحب الخير.

وبفضل الغنى الكاشف **للخطاب النبوي** فإن الإنسان يرتقي إلى مرتبة الشخص وكرامته عن طريق استبطان الله كمقابل حميمي. ويحصل هذا الاستبطان عن طريق الصلاة وعمل الخير والتأمل في كل آيات الله في خلقه وفك رموزها. كما أنه يتم عن طريق هذه النعمة التي خص بها الله الإنسان من بين جميع المخلوقات وحمّله تلك المسؤولية الثقيلة لإدارة وتسيير شؤون النظام العادل بصفته «خليفة الله في الأرض». كل هذه الأشياء تولّد في قلب المؤمن **شعوراً بالذات**، وهذا الشعور مرتبط مع مطلق الله بصفته المعيار الأعظم والمرجعية الكبرى الضرورية لتفتح كل مواهب **الشخص ـ المخلوق**. ما هي المتغيرات التي أدخلتها الحداثة بالقياس إلى هذا النمط من الاستيقاظ وتحقيق الشعور بالذات؟ لقد أحدثت الانتقال من مرحلة **الشخص ـ المخلوق** من قبل الله والمرتبط به عن طريق مديونية المعنى والقبول العاشق لأوامره ونواهيه، إلى مرحلة **الشخص ـ الفرد ـ المواطن** المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي وتشريعي (أو قانوني).

ثالثاً: من الظاهرة القرآنية، إلى الظاهرة الإسلامية، إلى «الهوية الحديثة»

لا يوجد تعاقب كرونولوجي (أي زمني) بين هذه المحطات التاريخية والثقافية الثلاث. نقول ذلك وبخاصة إذا ما اعتبرنا أن الحداثة ليست مسألة تحقيب لتاريخ الفكر بقدر ما هي موقف معين للعقل أمام السؤال التالي: كيف يمكن أن نعرف الواقع بشكل صحيح أو مطابق؟ وإذا ما توصلنا إلى هذه المعرفة فكيف يمكن توصيلها من دون إكراه أو ضغط على الشعور الذاتي لأي شخص؟ لا أستطيع أن أتوقف هنا كثيراً عند التحليلات والتوضيحات التاريخية التي ينطوي عليها هذا التعريف للحداثة. سوف أعالج هذه المسألة بشكل مطول في الطبعة الثانية لكتابي **نقد العقل الإسلامي**. في الواقع إن الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية وانبثاق الموقف الحديث للعقل هي أشياء يتعايش بعضها مع بعضها الآخر في كل مراحل تاريخ الفكر. إنها تتعايش عن طريق التفاعلات المتبادلة والتوترات التثقيفية

والمجابهات الصراعية، الخصبة أو السلبية، طبقاً للسياقات والبيئات والعصور. ولكي نشرح هذه العلاقات المعقدة والمتغيرة بتغير العصور ينبغي أن نكتب التاريخ المقارن لهذه الأقطاب الثلاثة من المعنى والممارسة العملية. فهذه الأشياء تتحكم بشكل مختلف بمصير الشخص في الأوساط الإسلامية، والمسيحية، واليهودية، والبوذية، والهندوسية، والحديثة العلمانية (أو المُعَلْمَنة). ولكننا لا نزال بعيدين جداً عن كتابة مثل هذا التاريخ. نقول ذلك وبخاصة أن المسار الأوروبي للحداثة لا يزال هو الذي يفرض تحقيباته الزمنية على الجميع. كما يفرض تحديداته، وموضوعاته، وتقسيماته للواقع. وكل هذه الأشياء يحولها إلى مثال نموذجي أعلى للمعرفة، ويطلب من جميع الشعوب تقليدها أو محاكاتها.

وفي ما يخص حالة «الإسلام» نلاحظ أن جدلية **الظاهرة القرآنية/والظاهرة الإسلامية** لا تزال بحاجة إلى من يدرسها ويحددها بشكل تاريخي دقيق. والقيام بذلك يفترض مسبقاً إعادة تحديد **الظاهرة القرآنية في ما وراء** كل التوسعات الدينية والتشريعية، والصوفية، والأدبية، والتأريخية. فهذه الأشياء تابعة أساساً **للظاهرة الإسلامية**، وقد تشكلت بعد حصول الظاهرة القرآنية. ولكن الظاهرة الإسلامية ذاتها ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلوّ، والمقروء، والمعيش بصفته نصاً رسمياً مغلقاً وناجزاً بشكل نهائي. إن عملية الاستملاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة بالإسلامية، ولطلب الأمة المفسِّرة التي تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله، أو الوحي، أو القرآن، لا فرق.

لنتحدث الآن عن المرحلة الأولى: مرحلة **الظاهرة القرآنية**. نلاحظ على هذا المستوى أن الله يقدم نفسه للإنسان في خطاب متلفظ به في اللغة العربية. إنه يقدم نفسه لكي يُدرَك ويشعَر به ويُتلقّى ويُصغَى إليه وكأنه الشخص الأعظم بامتياز. وذلك لأنه يتحلى بكامل الصفات الأساسية التي لا يمكن للإنسان أن يكتسبها فعلياً إلا بواسطة ما كان الصوفيون والفلاسفة قد دعوه لزمن طويل «بمحاكاة الله»: أي **التألّه**. ويعني ذلك بذل كل الجهد من أجل التوصل إلى مستوى الكمال المتجسد في هذا الله الذي يتجلى عن طريق الوحي لكي يقود الإنسان نحو تحقيق هذه الرغبة الأساسية: أي **العشق** بلغة الصوفيين. وهو الطاقة الوثّابة التواقة لتحقق الشخص أخلاقياً وروحياً وفكرياً (في التراث يقولون: **الإنسان الكامل**). لقد كان الخطاب النبوي هو النبع الذي لا ينضب، والذي استمد منه القديسون والأولياء الصالحون وعباد الله وكبار الروحانيين المجازات الحية، والرموز الخصبة، والقصص الحسنة المشكِّلة لتجربتهم مع الإلهي. إنه يعبر التاريخ والمجتمعات والثقافات البشرية. إنه يمتنع عن الانخراط السياسي المتحيز غير المؤسَّس على قاعدة «الدين الحق». كما أنه يعتمد أساساً على البحث الواثق من نفسه، والتوّاق إلى الانصهار في المطلق (أو في

الآخر بإطلاق). ويعتمد أيضاً على الشهادة الروحية المؤيَّدة من قبل البشر والمرتكزة على القيمة التي لا تُختَزل لهذا البحث (أشير هنا إلى أن مصطلح **الدين الحق** يطرح مشاكل كانت الحداثة الفلسفية قد عالجتها ولكن لم تحلها نهائياً).

وأما **الظاهرة الإسلامية** فتهتم فقط بالجانب التقديسي من **الظاهرة القرآنية** لكي تستغله من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالي والأنطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر). إن الظاهرة الإسلامية، مثلها في ذلك مثل الظاهرة المسيحية، أو اليهودية، أو البوذية...، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية. نقصد بذلك أن الدولة، في كل أشكالها التاريخية، تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط **بالظاهرة القرآنية** لصالحها. ولكننا نلاحظ أن أنماط حضور الظاهرة القرآنية في الظاهرة الإسلامية (كالقوانين الأخلاقية والتشريعية خصوصاً) تستعصي على الاستلحاق الكلي الذي لا رجوع عنه. وفي لحظات الذروة والتأزم الأقصى لهذا الصراع المستمر تظهر الشخصيات الروحية الكبرى لكي تشهد على الرهانات المتكررة له عبر التاريخ. إنها تشهد عليها باحتجاجاتها ومقاومتها للظلم وانحراف السلطات عن الخط المستقيم للرسالة القرآنية. ولكن هذا الصراع يزداد تعقيداً مع ظهور المطالب الجديدة «للهوية الحديثة» كما كان شارلز تايلور قد حددها أو عبّر عنها[١٠].

إن بلورة القانون الإسلامي وممارسته التاريخية ينبغي أن تُلحَق بالظاهرة الإسلامية، وبخاصة في جانبه المطبق كقانون وضعي (أي فقه). أما دور الظاهرة القرآنية هنا فيُختَزل في الواقع إلى مجرد خلع التقديس، بل حتى التأليه على كتب هذه الأحكام التي أصبحت تدريجياً القانون الديني (أو الشريعة). نحن نعرف الآن بشكل أفضل، وبعد أن تقدمت الأبحاث التاريخية، أن تشكيل المذاهب (أو المدارس الفقهية) عملية استمرت حتى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. أما خلع التقديس على هذه العملية التاريخية المحضة فقد ابتدأ منذ القرن التاسع الميلادي وفرض نفسه كضرورة دينية من أجل الحدّ من تغلغل الأعراف والممارسات المحلية إلى القانون الإسلامي. كان الخطاب النبوي قد حقق إنجازات لا يستهان بها في اتجاه التحرير القانوني للشخص البشري. ولكنها لم تطبق إلا بشكل جزئي في الزمان والمكان. والسبب يعود إلى أن عصبيات القرابة لا تزال تضغط حتى يومنا هذا على

(١٠) Charles Taylor, ***Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

التشكيل الحديث للنسيج الاجتماعي أو للروابط الاجتماعية. ولا تزال تحول دون تشكل **المجتمع المدني ودولة الحق والقانون والشخص - الفرد - المواطن بصفتهم فاعلين متداخلين للمسار التاريخي الهادف للوصول إلى الحداثة الفكرية والروحية والسياسية التي لا تنفصم**. كنت قد قدمت سابقاً مثالاً واضحاً ومضيئاً على التلاعبات التي تعرض لها الخطاب النبوي من قبل الفقهاء. فقد حاولوا التلاعب في تفسيره أو التحايل عليه لكي يتحاشوا أحكامه التي اعتبروها ثورية أو أخلاقية أكثر من اللزوم. ورأوا فيها خطراً على نظام الأعراف والتقاليد السابقة على الإسلام والذي كانوا قد تعودوا عليه ويؤمّن لهم مصالحهم. لقد أرادوا المحافظة على لعبة التضامنات أو العصبيات البطريركية والعشائرية السائدة في النطاق العرقي - الثقافي الذي دخلته سلطة الدولة الإسلامية وسيطرت عليه بصيغتها الأموية أولاً، فالعباسية ثانياً(11). وبعد انتصار ما كنت قد دعوته **بالنص الرسمي المغلق** فإن التراث الإسلامي قد صدّق على كل الأمر الواقع الذي تحقق في مجال التفسير وكتب الفقه أو القانون التي فرضت نفسها بصفتها صحيحة، مستقيمة: أي أرثوذكسية. ولهذا السبب نجد أنفسنا اليوم عاجزين عن العودة إلى النص القرآني المفتوح (أو المنفتح). كما لا نستطيع أن نحرر بسهولة الشخص من الأحكام المحددة في ذلك الجزء من القانون الخاص والمدعو بقانون **الأحوال الشخصية**. في الواقع إن العمل الذي قام به المسلمون الأوائل في إغلاق النص القرآني بشكل نهائي يعتبر لا رجوع عنه من الناحية التاريخية اللهم إلا إذا عثرنا على مصحف آخر معاصر للمصحف الرسمي الأول! وهذا أمر مستبعد أو ضعيف الاحتمال جداً جداً. أما كتب الفقه (أو القانون الإسلامي) فلا يزال المؤمنون ينظرون إليها ويتلقونها وكأنها أحكام اشتقت بشكل صحيح من الآيات القرآنية.

يمكن القارئ أن يفهم بشكل أفضل في ضوء هذه الملاحظات الحاجة الماسّة لاستعادة ما سوف أجرؤ على دعوته **بالمسؤولية الروحية**. فهي تمثل مقاومة الروح البشرية للعمليات التي يقوم بها العقل ذاته. فالعقل لا يشتغل في الفراغ أو بشكل حر، سهل، كما نتوهم. وإنما هو يصطدم في كل مرة **بالمستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه**، السائدين حتماً في كل وسط اجتماعي - ثقافي وفي كل فترة تاريخية.

أقول ذلك وأنا أعلم أنه يصعب استخدام مفهوم الروحانية في الغرب. وذلك لأن الفكر العلمي السائد يلح باستمرار على الوظائف الاستلابية للدين ولا يعترف

---

(11) انظر دراستي «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» المتضمنة في: Arkoun, *Lectures du Coran*.

إلا بالتفسير الوضعي (أو المادي البحت) للإنسان. إني أنطلق من المبدأ التالي: هناك ضرورة لإعادة تقويم تاريخي وسوسيولوجي وأنثروبولوجي وفلسفي للبعد الروحي من الشخص البشري. ولأني أعترف بذلك فإني أقترح مفهوم المسؤولية الروحية وأعتبره يمثل مجالاً واسعاً مهماً للبحث والكشف. ولا ينبغي إهماله حتى في عصر العلم والتقانة. إني أدعو لذلك من أجل إعادة الاعتبار إلى ذلك القلق المعرفي العالمي الذي اختفى من ساحة الفكر الإسلامي كما من ساحة الفكر الحديث. هذا القلق ـ أو الهمّ بالأحرى ـ له اسم واحد هو: أخلاقية الشخص البشري. سوف أقدم هنا التعريف التالي على سبيل الاستكشاف والاستطلاع: **إن تحمل مسؤولية روحية يعني بالنسبة للروح البشرية أن تزود نفسها بكل الوسائل، وأن تتموضع دائماً داخل الشروط الضرورية والمناسبة من أجل أن تقاوم كل العمليات الهادفة إلى استلابها، واستعبادها، وبترها، وحرف إحدى ملكاتها أو أكثر من أجل تحقيق غاية مضادة لكرامة الشخص البشري. ينبغي أن تقاوم الروح هذه العمليات الانحرافية بعد أن تكون قد شخّصتها جيداً. فالروح البشرية هي مركز إنسانية الإنسان وأداتها والعلامة التي لا تخطىء عليها.**

والآن ينبغي تطبيق هذا التعريف على مفهوم الشخص كما رسّخه قانون الفقهاء. لماذا؟ من أجل أن نكتشف محدودية هذه المكانة التي نجدها شائعة في كل الفضاء العقلي القروسطي حتى هجمة الحداثة التشريعية والقانونية. ونعلم أن هذه الحداثة لم تصبح ممكنة إلا بعد أن حقق الفكر العلمي والفلسفي تقدماً كبيراً حول الذات الإنسانية. ينبغي أن نعلم أن القانون المدعو بالإسلامي لا يعطي المكانة الكاملة للشخص إلا للمسلم، الذكر، الحر (أي المضاد للعبد)، المكلف: أي المؤهل قانونياً لأن يحترم حقوق الله وحقوق الإنسان، أما الطفل والعبد وغير المسلم فهم مؤهلون، احتمالاً، للتوصل إلى هذه المكانة بشرط واحد: هو أن يصبح الطفل بالغاً، والعبد حراً، وغير المسلم مسلماً (عن طريق تغيير دينه واعتناق الإسلام). أما في ما يخص المرأة، فعلى الرغم من أنها موعودة بكرامة روحية مساوية للرجل إلا أنها أُبقيت داخل مكانة شعائرية وقانونية دنيا (أو أدنى). لماذا؟ لأن القرآن نفسه لم يستطع أن يلغي كل المحرمات وكل القيود التي كانت تضغط على وضع المرأة في زمن الجاهلية (أو في الفترة التي دعاها بالجاهلية). هناك حقيقة تاريخية لا مجال للشك فيها، وهي أن جميع الأديان قد رسّخت أو أبّدت المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه داخل المجتمعات التي انتشرت فيها وسادتها، وذلك في ما يخص المكانة الروحية والقانونية للشخص البشري. ولم تكتف بذلك وانما خلعت رداء التقديس على أحكام وصفتها بالدينية. ولا تزال هذه الأحكام تؤبّد حتى يومنا هذا كل أنواع النبذ والتفرقة ومحاكم التفتيش والاضطهاد والعنف «المقدس» باسم الله!

والواقع أن التراثات المدعوة بالحية قد ربطت بشكل تعسفي صورة الله بالعصبيات الميكانيكية، والاستراتيجيات السلطوية، وكل الإكراهات اللازمة حتماً للتوليد الخيالي للمجتمعات البشرية. وينبغي أن نعترف هنا بأن الحداثة هي التي ألغت نظام الرقّ والعبودية. وهي التي أسست المواطنية على قاعدة جديدة واسعة تلتغي فيها كل التمييزات الطائفية. ولكنها لم تنه بعد عملها البطيء والصبور في تحرير الشرط البشري، وبخاصة وضع المرأة وحماية حقوق الطفل. فهنا توجد نواقص ينبغي تكملتها.

إن دين الحق هو مفهوم قرآني ولكنه موجود سابقاً في التوراة والأناجيل. وقد استعادته الأنظمة الدينية التوحيدية الثلاثة وطوّرته حتى مجيء هيغل الذي حاول أن يخلع عليه مكانة فلسفية. في الواقع أن الأنظمة الدينية المبنية على هذا المفهوم لا تزال مستمرة في نشر تعاليمها ولا تزال تضغط على حدود الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه في ما يتعلق بمكانة الشخص البشري. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن الفكر الفلسفي والعلمي لا يهتم كثيراً بدمج مواقع الفكر اللاهوتي والعقائد الدينية داخل منظوره النقدي الخاص. إنه لا يأخذها بعين الاعتبار لكي يقوم أهميتها ووظائفها المعاصرة بشكل دقيق. وإنما يهتم فقط بنفسه وخلع المشروعية على مواقعه وخياراته الخاصة. فهو يعتقد أنه قد حل المسألة الدينية أو تجاوزها نهائياً. ولكننا نلاحظ أن المنافسة في المجتمعات الأكثر علمنة وتقدماً لا تزال مفتوحة بين المنظور الإنساني المتمحور حول الله الذي تتوقف عليه نجاة الإنسان في هذه الدنيا وفي الدنيا الآخرة، والمنظور الإنساني المتمحور كلياً حول الإنسان. ويمكن القول إن المنظور الأول يستعير من الثاني أكثر مما يستعير الثاني من الأول. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المنظور الثاني يبتعد أكثر فأكثر عن المفهوم الكلاسيكي للمنظور الإنساني كلما راح **العقل العلمي التقاني الآلي** يسيطر على المرحلتين الدينية والفلسفية للعقل، بل ويحذفهما حذفاً تاماً. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا العقل التقاني هو الذي يقود الآن عمليات العولمة ويحاول السيطرة على العالم. وقد استعرت المصطلح من الفيلسوف جاك دريدا. هكذا نجد أن مكانة الشخص البشري متنازع عليها من قبل عدة مرجعيات قديمة وتقليدية وجديدة، من دون أن تقدم المناقشات الجارية حالياً أو بحوث العلوم الاجتماعية الإضاءات الضرورية.

أما في ما يخص المجتمعات الإسلامية المعاصرة فنلاحظ أن الأزمة المتعلقة بمكانة الشخص هي أكثر حدّة مما هو عليه الحال في المجتمعات الأوروبية المتقدمة وأصعب على التسيير والإدارة. من المعلوم أن مبادىء الإخاء والتضامن واحترام حياة الأشخاص وأرزاقهم هي أشياء طالما تحدث عنها القرآن وكرر الحديث، وكذلك فعل التراث الذي تلاه (ما ندعوه بالتراث الحي). ولكن هذه المبادىء «تُطبّق» الآن في

المجتمعات الإسلامية بشكل مأساوي مرعب، وفي جو من الإرهاب المعمم على المستويين المحلي والدولي. أفضل هنا أن امتنع عن أي تعليق على ظاهرة تهدد كل أشكال وأنظمة المشروعية القديمة والجديدة. إن الأمر يتعلق فعلاً بالإرهاب بالمعنى الحرفي للكلمة. ولكنهم يقدمونه في كل مكان وكأنه السبيل الوحيد الممكن الذي بقي لفئة معينة من أجل أن تستعيد «هويتها» المصادرة من قبل فئات أخرى أو قوى عظمى مهيمنة. إن مختلف أنواع الاضطهاد التي فرضتها محاكم التفتيش في زمن اليقينيات الدينية المطلقة في القرون الوسطى تستعاد الآن بكل اطمئنان وراحة بال من قبل الظاهرة الإرهابية. وفي كلتا الحالتين نلاحظ أن صراع التفاسير يرتكز على التناقض نفسه الذي لم يتم تجاوزه حتى الآن: أقصد بأنهم يُصفّون جسدياً أشخاصاً بريئين من أجل الدفاع عن حقوق أشخاص آخرين وهي حقوق مؤكَّدة أو مشهَّرة من قبل طرف واحد. لا يهمنا هنا كثيراً ذكر أسماء الحركات السياسية أو الأجواء الأيديولوجية أو الجماعات أو الزمر أو «المثل العليا» أو القضايا التي تؤدي إلى مثل هذا النفي الجذري للشخص البشري. فأمام ظاهرة ضخمة كهذه، ظاهرة متكررة على مدار التاريخ، فإن اتخاذ أي موقف سياسي غير مسبوق بتعهد دقيق، ديني أو فلسفي، لاحترام الشخص البشري وحمايته شيء لا جدوى منه. أقصد بأن احترام حياة شخص واحد يعني احترام الجنس البشري بأسره. وإذا لم نفعل ذلك فإن هذا يعني القبول إلى ما لا نهاية بمبدأ الحرب بصفتها الطريق الوحيدة والإجبارية من أجل تأسيس المشروعية التي تضمن بعدئذ تحرير الشخص البشري!

إن هذه المسارات والأطر لتحقيق الشخص البشري لا تزال مستمرة في فرض نفسها على المجتمعات الإسلامية ضمن مقياس أن تأميم الظاهرة القرآنية من قبل الدولة أو مصادرتها لها قد زادت حدة في العشرين سنة الأخيرة، وذلك تحت اسم الإسلام والقانون الإسلامي (أو الشريعة) بحسب أقوال الحركيّين، أو تحت اسم الأصولية، والتزمّت والإسلاموية والإسلام السياسي بحسب مصطلح الباحثين في العلوم السياسية (وبخاصة في الغرب). في الواقع أن التمييز الذي أقمته آنفاً بين **الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية** يقع في دائرة المستحيل التفكير فيه بالنسبة لهؤلاء المناضلين الأفذاذ ولغيرهم. وليس هذا فقط، بل إن مفهومي الإسلام والقانون الإسلامي المستخدمين من دون تمييز يدلان على عقلية دينية قابلة للاستخدام الشعبوي الديماغوجي. كما يدلان على مجريات طقسية شعائرية هادفة للتحكم بالسلوك الجماعي، وكذلك على مبادىء للانخراط السياسي والممارسات الحركية التي يلتزمون بها بالدقة الشعائرية نفسها لالتزامهم بتأدية الفرائض الدينية. هكذا نجد أنفسنا أمام نظام تامل متكامل، فعّال جداً من الناحيتين السوسيولوجية والنفسية. إننا نجد أنفسنا أمام تشكيلة معينة لذات بشرية جديدة تعتبر نفسها إسلامية بشكل جذري

وحقيقي. كما تعتبر نفسها الحامل للرسالة الوحيدة الصحيحة التي ينبغي أن يعتنقها كل البشر لأن فيها نجاتهم. كما تعتبر نفسها المسؤول عن العمل التاريخي الذي سيحبط مخططات القوى الشيطانية للحداثة والعلمنة. هذه هي بعض ملامح ما كنت دعوته بالعقلية الدينية القابلة للاستخدام الشعبوي الديماغوجي. إن هذا المصطلح لم يمله عليّ العقل الديني المثقف، الأكثر صحة وصدقية، والذي تنبغي العودة إليه كما قد يتوهم بعضهم. ولم يمله علي العقل الفلسفي أو العلمي الذي يزعم بأنه يحتل مرتبة الذروة المعيارية المطلقة والعليا. وإنما حاولت فقط أن أصف الأمور بشكل واقعي، وكما هي. لقد حاولت أن أقدم تصنيفاً معيناً لأنماط الفاعلين الاجتماعيين السائدين الآن في المجتمعات الإسلامية، وكذلك لأنماط الخطابات التي ينتجونها، وأنظمة الحقيقة التي يحاولون تجسيدها بشكل محسوس في مؤسسات سياسية وتشريعية واقتصادية. كنت قد ذكرت أن الثقافة الشعبوية والعقلية الدينية التي تحملها في طياتها قد حققت نجاحات سياسية صارخة في الآونة الأخيرة. وبالتالي فلا قيمة للثقافة العالمية (أي ثقافة النخبة) ولا قيمة للعقل الفلسفي أو العلمي أمامها. أقصد أنهما ضعيفان جداً من ناحية التعبئة السوسيولوجية والنفسية إذا ما قيسا بالظاهرة الأصولية وثقافتها الشعبوية الديماغوجية. إن ميزان القوى تختل تماماً لغير صالحنا في الوقت الراهن. إن هذا العكس «للقيم» الروحية والأخلاقية والفكرية من جهة، وكذلك للقيم السياسية والاقتصادية والتقانية من جهة أخرى، يشكل أحد المعطيات الكبرى لتاريخ الفكر ولا حيلة لنا به. وبالتالي فهو يشكل أحد عوامل تشكيل الذات البشرية وأخذها لأبعادها منذ أن كانت «الحضارة المادية» قد فرضت هيمنتها على العالم (أقصد الحضارة المادية بالمعنى التاريخي الذي يعطيه فيرنان بروديل لهذا المصطلح).

من الضروري الآن وقد وصلت في الحديث إلى هذه النقطة أن أوضح بشكل أفضل المضامين المقتضبة والمكانة المعرفية للعقلية الدينية ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي. فإذا فعلنا ذلك فهم القارىء بشكل أفضل مدى التوسع أو الانتشار السوسيولوجي لمفهوم الثقافة الشعبوية كما أحاول بلورته هنا.

سوف أنطلق للقيام بذلك من برنامج غني لقناة تلفزيون الجزيرة (قطر). ويتخذ هذا البرنامج العنوان العامّ التالي: **الشريعة والحياة**. كان ضيف سهرة ٢٨/١٢/١٩٩٧ الأستاذ عدنان زرزور، مؤلف العديد من الكتب الأكاديمية عن الفكر الإسلامي. وقد قدم تحديداً مقتضباً وتقليدياً تماماً عن المكانة الدينية للقرآن وعن أساليب تفسير كل آياته ليس فقط من أجل تأصيل أو تجذير فكر وسلوك المؤمنين في الكلام الإلهي، وإنما أيضاً من أجل النص على الصلاحية المعرفية لكل الآيات الإلهية في مواجهة كل أشكال المعرفة الحالية والمقبلة حتى قيام الساعة (قلت تقليدياً

وأنا أقصد به أنه مقبول من قبل جميع المسلمين ولا يخرج عن الاعتقاد المتوارث). ثم قال الدكتور بأن القرآن بصفته آخر تجل للوحي قد قسم زمن تاريخ النجاة الذي يشمل تاريخنا الأرضي إلى قسمين: قبل/وبعد. فبعد عام ٦٣٢هـ أصبحت المكانة الدينية ـ التشريعية لكل الأعمال البشرية محددة طبقاً للحدود التي حددها الله نفسه في الآيات التشريعية. أما الآيات الأخرى الأكثر عدداً بكثير والتي تتحدث عن خلق العالم والكائنات فهي آيات معروضة على التأمل الروحي وعلى تفكير المؤمنين لكي يستوعبوا في وعيهم الفردي طبيعة كينونة الله، ومعنى مبادراته، والدلالة الأبدية لتعاليمه. ونلاحظ ضمن هذا المنظور الديني أن مصطلح **التراث** المستخدم من أجل الدلالة على الميراث الثقافي الكلاسيكي يدل بشكل أخص على ما يدعوه اللاهوتيون المسيحيون **بالتراث الحي**. ونقصد به هنا في ما يخص الإسلام مجمل النصوص المقدسة (من قرآن وحديث) الموثقة من قبل الفقهاء القدماء. كما ونقصد به تفاسيرها المأذونة كلها. فهي جميعاً تشكل ما يمكن أن ندعوه بالذروة الإلهية العليا للمشروعية أو للسيادة: أي المرجعية التي تعلو ولا يعلى عليها. وكل إنتاجات الفعالية البشرية على الأرض ينبغي أن تخضع لها من أجل تحديد مكانتها الدينية ـ القانونية طبقاً للأحكام الخمسة للشريعة: أي الواجب، والحرام، والمستحب، والمكروه، والمباح. إن خضوع كل تاريخ البشر الأرضي هذا للمحكمة العليا المدعوة بالإلهية يفرض نفسه حتى نهاية الأزمان، أي حتى الانتقال من التاريخ الأرضي إلى التاريخ الأخروي. وقد دعوا هذه المحكمة بالإلهية على الرغم من أنه جلس في مجلس قضائها بشر رفعوهم إلى مرتبة الأئمة (انظر الشيعة)، أو فقهاء دُعوا بالأئمة المجتهدين لاحقاً (انظر السنة).

إن صياغة الأمور على هذا النحو وكما قدمها الأستاذ زرزور تمتلك تماسكاً داخلياً لا ينكر. وهي ترضي أو تشبع نمطاً محدداً من أنماط العقل المرتبط بشكل وثيق بما يدعوه علماء الأنثروبولوجيا بالمخيال الاجتماعي. فالعقل المشار إليه طيلة كل هذا المسار الديني لا يعبأ إطلاقاً بكل المحاجات العقلية التي تستخدمها علوم الإنسان والمجتمع أو تتبناها. ولكنه على العكس يبدو صارماً ومهتماً بكل العمليات المنطقية التي يتطلبها جمع وتوثيق النصوص الرسمية التي يعلن عن كمالها واكتمالها وإغلاقها نهائياً. وما إن ينغلق السياج الدوغمائي ويتحقق حتى يستخدم هذا العقل نفسه الترسانة والآليات ذاتها للحفاظ على «الإيمان» وتأبيده. ونقصد بالترسانة هنا كل المواقف القيمية (من قيمة) والممارسات المنهجية ومجريات المحاجة والصيغ البلاغية واستراتيجيات الانتقاء والانتخاب والحذف والدمج والرفض والحذف النهائي لكل الوقائع التاريخية السابقة على تشكل السياج الدوغمائي أو اللاحقة له. في الواقع إن ما يعتقده العقل الدوغمائي محاجات عقلانية ليس إلا **تصورات** أو صوراً مثالية

تشكِّلها كل ذات فردية أو جماعية عن ذاتها. ولكنه لا يستطيع أن يفهم ذلك أو يقبل به. وبالتالي فهذه النقطة تمثل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة له. هكذا نجد أن المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه يرسمان هنا خطاً فاصلاً (أو حزاً فاصلاً) بين تركيبتين عقليتين مختلفتين تماماً. وهما عقليتان مشكَّلتان من قبل ممارستين مختلفتين للمعرفة. وما إن تنغلقا وتتشكلا تماماً حتى تصبحا قادرتين على إعادة إنتاج إطارين مختلفين من تشكيل الشخص البشري وطريقة أخذه لأبعاده.

لا أعرف إلى أي مدى يشاطرني عدنان زرزور هذه التحليلات أو يوافقني عليها. فأنا أحاول جاهداً أن أضع على محك الشك والإشكال هذين العقلين المتنافسين أو هاتين الممارستين المعرفيتين المتضاربتين. ولا أحاول أبداً أن أُغلِّب إحداهما على الأخرى حتى ولو ضمنياً. فأنا أتحدث على التناوب لغة العلوم الاجتماعية ولغة العقل الديني الدوغمائي من أجل رفعهما معاً إلى مستوى ممارسة معرفية جديدة سوف تظهر مشروعيتها وخصوبتها في نهاية هذه المواجهة. ولكن العقل الدوغمائي الديني لا يعاملنا بالمثل. فهو لا يفسح أي مجال للخطابات المعارضة أو المنافسة. فالدكتور زرزور الذي يتحدث على شاشة التلفزيون ويصل حديثه إلى ملايين البشر أسدل الستار على كل المناقشات والصراعات التي حصلت بين مختلف المذاهب قبل التوصل إلى إغلاق النصوص الرسمية إغلاقاً تاماً وناجزاً. كل هذا مرره تحت ستار من الصمت ولم يعبأ به. وإذن فحتى باحث في مستوى الدكتور زرزور طمس كل هذه الوقائع التاريخية التي حصلت فعلاً قبل تشكل التراث التقليدي وانغلاقه كلياً على نفسه. وراح استناداً إلى هذا التراث يقدم الكفالة الدينية و«العلمية» في آن معاً لنظام الحقيقة الدينية بالطريقة التي هو شغّال فيها لدى ملايين المسلمين المنتشرين عبر العالم كله. وينبغي ألا ننسى أن بعض المتدخلين في البرنامج التلفزيوني المذكور كانوا من المسلمين العائشين في أوروبا. هكذا يمكن أن نأخذ فكرة عن الحجم السوسيولوجي الهائل للعقلية الدينية الشعبوية الديماغوجية. ونأخذ فكرة أيضاً عن ثقلها السياسي الضخم وأهميتها التاريخية التي لا تحد... ولكنني بعد مشاهدة البرنامج ـ أو حتى أثناء مشاهدته ـ لم أستطع أن أمنع نفسي من التساؤل: ما الذي كان سيحصل لو وقف في مواجهة أستاذ جامعي في وزن الاستاذ زرزور باحث آخر يحمل مشروعاً مضاداً يدعى «نقد العقل الإسلامي؟» أقصد المشروع الذي لا أزال أرسم خطوطه العريضة وأحفر فيه منذ عام ١٩٧٠. ولكنه لا يزال طوباوياً حتى الآن: أي من دون قاعدة سوسيولوجية عريضة ومن دون جماهير... ما الذي كان سيحصل لو وقفت أمامه أو أمام عشرات المفكرين التقليديين الآخرين لأن الدكتور زرزور ليس الوحيد؟ كان سيحصل استعصاء كامل على التواصل بين عقليتين مختلفتين تماماً، وبين النظامين المعرفيين اللذين يتولدان

عنهما. لو أن التواصل كان ممكناً حتى نهاياته القصوى لاستطعنا تجاوز المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه المتراكمين في هذه الجهة وتلك، ولاستطعنا تفحصهما في فضاء جديد من المفكَّر فيه بالضرورة. لو تحقق ذلك لتلقَّى العقل مكانة جديدة، وكذلك الخيال والمخيال والذاكرة، ولدخلت كلها في تشكيلة نفسية أخرى من أجل توليد أنظمة جديدة لتشكيل ما لا نزال مستمرين في تسميته عموماً بالحقيقة. ينبغي علي أن أعترف هنا بنوع من الحزن أنه لا وسائل الإعلام الغربية ولا وسائل الإعلام في البلدان الإسلامية ولا الجامعات ولا مراكز البحوث تقبل بتنظيم هذا النوع من المناظرات التي قد تتيح انبثاق ذات بشرية جديدة.

بانتظار أن يتحقق لهذه الأمنية الطوباوية بداية تجسيدها العملي، فإنه ينبغي علينا أن نفسر سبب هيمنة الخطاب الأصولي أو اتخاذه لكل هذه الأبعاد الضخمة وتجييشه لملايين الحركيين والمناضلين السياسيين المتحمسين كل الحماسة. سوف أكتفي هنا بتعداد العوامل الأكثر أهمية. وسوف أبتدىء بالحديث عن العوامل الداخلية. ينبغي أن نذكر أولاً التزايد الديمغرافي أو السكاني الهائل الذي حصل في وقت قصير جداً ووسّع بالتالي من القاعدة السوسيولوجية للأصوليين. أو قل وسّع من القاعدة الشعبية للمخيال الاجتماعي المغذَّى من قبل الخطاب القومي للتحرير الوطني والمضاد للاستعمار أولاً، ثم من قبل الخطاب الأصولي الذي تلاه أو حل محله في السنوات الأخيرة. فهذا الخطاب الأصولي أراد تأسيس الهوية من جديد أو إعادة الاعتبار لها بعد أن خانتها «النخبة» المعَلْمَنة التي حكمت بعد الاستقلال بحسب زعمه. إن سبب تشكيل هذا الجيش الهائل من الأصوليين يعود أيضاً إلى الطريقة التي استخدمت فيها وسائل الإعلام والمدرسة العامة من قبل الأنظمة العسكرية التي لا تمتلك أي ثقافة ديمقراطية. ثم اتبعت هذه الأنظمة سياسة التتريث التي فاقمت من القطيعة بين التشكيل الحديث والتشكيل «الديني» للذات البشرية سواء أكانت جزائرية أم مغربية أم تونسية أم غيرها... ينبغي أن نذكر أيضاً اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم وهجمتهم على المدن لكي يشكلوا مدن الصفائح فيها أو حواليها. فقد تفككت أعرافهم وثقافاتهم التقليدية وانحلت لكي تولد مخيالاً اجتماعياً شعبوياً جباراً. وهذا المخيال منقطع في آن معاً عن النخبة الحضرية وعن الشهود الأتقياء والحقيقيين على التراث الإسلامي الحريص فقط على طاعة الله (لا حكم إلا لله)، والبعيد بالتالي عن كل أنواع السلطات. ولكن هؤلاء الشهود من رجال الدين الأتقياء أصبحوا نادرين أكثر فأكثر ومهمشين تماماً. أحب أن أفرق هنا بين رجال الدين الرسميين الذين نراهم دائماً على شاشات التلفزيون والذين يقدمون دعمهم للسلطة في سياسة التتريث هذه والذين يضغطون بكل ثقلهم على المخيال الشعبوي أو يغذونه تغذية هائلة، والمثقفين الحديثين من أساتذة جامعيين وباحثين وكتاب

وفنانين وصحافيين... فهؤلاء يحاولون أن يدخلوا الثقافة الحديثة إلى العالم الإسلامي، كل في مجاله الخاص. إنهم يحاولون أن يدخلوا طريقة جديدة في التصور والإدراك والتأويل والتفاعل الخلاق بين التراث الإسلامي المعاد تفسيره وقراءته، والحداثة النقدية حتى تجاه ذاتها.

ولكن للأسف فإن تيار مثقفي الحداثة الجادة التي تحترم التراث لا يزال ضعيفاً ومهدَّداً ولا يمتلك حتى الآن قاعدة شعبية عريضة. والواقع أن أصحابه من أساتذة جامعات وباحثين ومثقفين مشتتون في مختلف أنحاء العالم وبعيدون عن أوطانهم. وهكذا تُهجَر الأرضية السوسيولوجية وتترك مرتعاً خصباً لمثقفي التتريث من تقليديين وأيديولوجيين. كما وتترك عرضة لتأثير اللعبة الميكانيكية للعوامل السلبية التي عددناها آنفاً.

ننتقل الآن إلى التحدث عن العوامل الخارجية ودورها في تشجيع التيار الأصولي بشكل مباشر أو غير مباشر. في الواقع إن الحداثة الاقتصادية والتقانية الغربية تمارس ضغطاً مستمراً على كل المجتمعات العربية والإسلامية التي لم يتح لها أبداً أن تساهم في تشكيل هذه الحداثة. فهي لم تشارك في أي مرحلة من مراحل انتاجها أو توليدها أو تسييرها. في الواقع إن جميع «النخب» السياسية التي استلمت السلطة بعد الاستقلال (أو لنقل بعد عام ١٩٥٠) اهتمت فوراً بامتلاك أدوات القوة والجبروت من قوات عسكرية وأجهزة بوليسية ومخابراتية من أجل السيطرة على كل الأرض الوطنية. كما اهتمت باستيراد الصناعة الثقيلة والآلات التقانية. ولكنها لم تهتم بالتحديث العقلي أو الفكري الباحث عن المعنى والحرية. أو قل إنها اهتمت بالجانب الأول أكثر من الثاني بكثير. وهكذا أدت هذه السياسة إلى اختلال التوازن بين الحداثة المادية والتقانية من جهة/ والحداثة الفكرية أو العقلية من جهة أخرى. وزاد من تفاقم هذا الاختلال تسارع الحداثة في المجتمعات المتقدمة وتحقيقها لقفزات هائلة في المجالات كافة (أو في كل مجالات التوليد التاريخي للمجتمعات البشرية). ولكيلا يبقى كلامنا عمومياً مجرداً فسوف نضرب المثل التالي. نحن نعلم أن تطبيق المناهج التاريخية الحديثة على كل مجتمع من المجتمعات العربية أو الإسلامية يشكل ضرورة ملحة وعاجلة من أجل فهم ماضي هذه المجتمعات لإضاءة المشاكل والانغلاقات والتأزمات التي تعانيها في الحاضر. ولكن هذا المجال المعرفي مهمل تماماً ولا أحد يهتم به تقريباً. وهكذا يترك المجال حراً للتلاعبات الايديولوجية بالماضي والتراث والدين، إلخ... يضاف إلى ذلك أن قشور الحداثة أو بعض مظاهرها السلبية تُتَّخذ حجة من قبل البعض لرفض مشروع الحداثة جملةً وتفصيلاً. نقول ذلك على الرغم من أن هذا المشروع يهدف إلى تحرير الشرط البشري على أبعاده ومستوياته كافة. والواقع أن الحاجيات المشروعة لأعداد هائلة من سكان

المجتمعات الإسلامية تتطلب اللجوء إلى أساليب الحداثة من الانتاج والتبادل. وبالتالي فرفض الحداثة ليس هو الحل وإنما تأجيل للحل وتفاقم للمشاكل وانسداد الأزمات أكثر فأكثر. والواقع أن العوامل الداخلية والعوامل الخارجية ليست مفصول بعضها عن بعضها الآخر. وإنما هي تتضافر وتتداخل لكي تزيد الطين بلّة كما يقال. كما أن الجدلية التاريخية لقوى الحداثة تمارس تأثيراً مضاعفاً على لعبة كل العوامل التي أصبحت خارج كل سيطرة أكثر فأكثر.

ـ بعد أن قلت كل ما قلته سابقاً هل وضحت بما فيه الكفاية كيف أن **الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية والهوية الحديثة** تتصادم وتتعارك وينبذ بعضها بعضاً ويشرط بعضها بعضاً في طريقة تعبيرها ونضالها من أجل البقاء أو من أجل الهيمنة؟ هذا هو السؤال المطروح الآن. هل نبهت بما فيه الكفاية إلى التفاوتات الاجتماعية الصارخة التي تفصل بين أنصار النموذج المدعو بالإسلامي/والنموذج الغربي للحداثة؟ أقول ذلك ونحن نعلم أن هذين المعسكرين قد دخلا بعضهما مع بعضهما الآخر في معركة مفتوحة من أجل السيطرة على مقادير هذه المجتمعات ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين. بقي علينا بعد كل ما قلناه أن نوضح بشكل جيد ثروات **الهوية الحديثة** أو إمكانياتها وتوجهاتها الحالية، وذلك لكي نفتح الطريق أمام تاريخ جديد، تاريخ قائم على التضامن بين البشر، لا على التخاصم والتنابذ والحروب. إننا نهدف لأن نضع حداً للأنظمة الثقافية والفكرية التي ينفي بعضها بعضاً ويباعد بين الشعوب والبشر. ويزرع الضغينة والحقد، وهي تفعل ذلك لكي تخلع المشروعية على الحروب الأهلية والعنف المزمن والتفاوتات الطبقية والهيمنة على الشعوب الأخرى تحت اسم الضرورات التاريخية للعولمة.

إن **الهوية الحديثة** هي إحدى معطيات التاريخ الأكثر ضخامة وأهمية. إنها لاتقل أهميةً وشمولاً في تحديداتها وتطبيقاتها عن **الهوية الدينية** في مختلف تجلياتها. ولهذا السبب فهما تتصارعان على الامتياز التالي: قيادة الإنسان نحو نجاته «الحقيقية» أو خلاصه الوحيد. إن موقفي أمام هذه المنافسة التاريخية المزمنة التي كلفت البشرية الأوروبية الكثير من الحروب والثورات الباهظة يتلخص في ثلاث كلمات: **الانتهاك، الزحزحة، التجاوز.** كنت قد تحدثت مطولاً عن المدلول المنهجي والإبستمولوجي لهذه العمليات المعرفية الثلاث المطبقة على كتابة تاريخ المجتمعات المحروثة من قبل الظاهرة الإسلامية أو المعجونة بها. ولذلك أحيل القارىء على دراستي هذه المنشورة في مجلة **آرابيكا *(Arabica)*** عام ١٩٩٦. ألاحظ بهذا الصدد حصول ظاهرة إيجابية مفرحة: وهي أن اللاهوت المسيحي ابتدأ يخطو خطوات مهمة في هذا الاتجاه، أقصد في اتجاه انتهاك المواقع التقليدية للعقائد المسيحية وزحزحتها وتجاوزها. ومن المعلوم أن هذه المواقع التقليدية كانت قد سيطرت طيلة ألفي سنة

على الأذهان والعقول من خلال ما يدعوه المسيحيون بالتراث الحي. أقول ذلك وأنا أفكر بالكتاب الحديث العهد الذي أصدره مؤخراً الأب ج. دبوي(١٢).

إن هذا التوجه الجديد للفكر الديني له أهميته الكبرى. نقول ذلك وبخاصة أنه يقف في مواجهة التحديات الخصبة أو المنهجية للهوية الحديثة. وميزته هي أنه يبين إمكانيات ووعود الأشكلة المتبادلة لهذه بواسطة تلك، وبالعكس. بمعنى أنه يضع الهوية الدينية على محك الحداثة، والحداثة على محك الهوية الدينية. وينتج من ذلك خير كثير، وتفاعل خصب، وإضاءات لا يستهان بها. ينبغي ألا ننسى أن عقل التنوير قد حررنا مما كان فولتير يدعوه بـ «الوحش المفترس أو الضاري»: أي العقل اللاهوتي الدوغمائي المتحجر المستخدم من قبل الكنيسة كمؤسسة سلطوية تهدف إلى السيطرة على الأرواح والعقول. ولكن عقل التنوير إذ فعل ذلك وافق أيضاً على اللجوء إلى العنف من أجل فرض مشروعية سياسية جديدة. وهذا الحدث التاريخي له علاقة بالعنف البربري الذي حصل في القرنين التاسع عشر والعشرين، وبما كنت قد دعوته بالإرهاب «الحديث». إن إحلال الرمزانية السياسية الحديثة محل الرمزانية الدينية المعتبرة أنها قديمة، بالية، عفا عليها الزمن، قد تم عن طريق العنف الثوري. وهذا الإحلال طمس في «غياهب العصور الوسطى»، وإذاً في مهاوي الجهل، أسئلة عديدة ذات جوهر أنثروبولوجي أو فلسفي. لقد رماها في ساحة اللامفكر فيه، بل المستحيل التفكير فيه. ولهذا السبب نشهد اليوم عودة الله بعد أن أعلن فلاسفة أوروبا بكل عنجهية بأنه مات. ولكن ذلك ينبغي أن يعني ليس العودة إلى «قيم» مؤسطرة ورؤى مُهَلْوَسة خاصة بـ «الإنسان الكامل»، وإنما فتح فضاءات جديدة للمعقولية العلمية، وشق سبل أكثر موثوقية لتحرير الشرط البشري.

سوف أختتم هذه الدراسة النقدية بالتحدث عن هذه السبل الجديدة التي لم يستكشفها الفكر الديني ولا الفكر الحديث بشكل شامل وصحيح. وأقصد بها تلك الروابط التأسيسية والدائمة الكائنة بين ثلاث قوى تتدخل في توليد كل وجود بشري. هذه القوى الثلاث هي التالية: **العنف، التقديس، الحقيقة**. إني أعرف جيداً أن عدداً لا نهائياً من الكتابات والتأملات والمواعظ والتحريضات والتحليلات كانت قد كرست لهذه الموضوعات الثلاثة في جميع التراثات الفكرية. كما أعرف جيداً أفكار علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) والتحليل النفسي المعاصرين في هذا المجال. فقد قدما إضاءات لا يستهان بها. وأذكر من بينها أبحاث رينيه جيرار عن العلاقة الكائنة

(١٢) J. Dupuy, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Paris: Cerf, 1997).

بين العنف والتقديس والجواب الذي تقترحه المسيحية لذلك. ولكن بقيت أشياء كثيرة لكي نفعلها في هذا الاتجاه. فهذا البحث لم يكتمل بعد. كنت قد تحدثت في دراسة سابقة(١٣) عن المشكلة التي دعاها القديس أغسطينوس «بالحرب العادلة» والقرآن بالجهاد. وهذا المفهوم استعاده الغربيون المتحالفون بعضهم مع بعض ضد العراق أثناء حرب الخليج. كان الناس على مدار تاريخ البشرية قد استخدموا مفهوم الحرب العادلة أو الجهاد المقدس لحماية المصالح العليا «للحقيقة المطلقة» المهاجَمة من قبل أعداء خارجيين عليها. لقد استخدموه من أجل الدفاع عن الأراضي المسيحية أو توسيع هذه الأراضي. واستخدمه المسلمون للدفاع عن أراضي الإسلام أو توسيع هذه الأراضي على حساب الآخرين كما فعل المسيحيون. واستخدمته الدول القومية الرأسمالية الحديثة من أجل تبرير استعمار الآخرين والسيطرة عليهم. وهكذا تشكلت مناطق جيوبوليتكية واسعة تابعة للقوى العظمى. كنت قد حللت مطولاً وبشكل تفصيلي نصاً لمحمد عبد السلام فراج بعنوان «الفريضة الغائبة»، وبيّنت كيف أن المؤلف يبذل كل جهده لتنشيط فريضة الجهاد من جديد داخل مجتمع ذي أغلبية إسلامية هو: مصر السادات، ثم بشكل أعم داخل الأمة الإسلامية كلها. ولكنه إذ يفعل ذلك يطمس كل تعاليم التراث الإسلامي الداعية إلى احترام كرامة الشخص البشري. وكل ذلك من أجل أن يغلِّب الجانب الحربي والإرهابي من الجهاد على ما عداه. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة وغيرها كثير قد ترجمت إلى العربية إلا أنها لم تلقَ أيّ صدى يذكر لدى المثقفين أو لدى الرأي العام الإسلامي المستنير.

أما الرأي العام الغربي فيفضل بطبيعة الحال أن يقوي تخياله الخاص عن «همجية المسلمين» واعتبار الإسلام البطل الأوحد للجهاد ضد الكفار... هذا يعني أن مسألة الشخص البشري تختفي تماماً في زحمة الصراع بين الطرفين. فكل واحد يعتبر الآخر هو المذنب ويرفض أن يرى مسؤوليته في الموضوع. كل واحد يرفض أن يرى نفسه في المرآة أو أن يقوم بالحفر الأركيولوجي على ما ندعوه بحقيقة الذات. دائماً المسؤولية على الآخرين، وأما نحن فأبرياء تماماً. في الواقع أن منطق الحرب متجذر في المنطق المؤسِّس لحقيقة الذات. وهذان المنطقان يحيلان على العمليات نفسها التي تؤدي إلى تشكيل الروح البشرية. والثقافة الجديدة التي تدعو إلى الخروج من هذين المنطقين المتضادين ولكن المتماثلين ليست متوافرة بعد حتى في الجامعات والمعاهد الأكثر تشبعاً بالهوية الحديثة.

إني أشعر اليوم شعوراً حاداً بأنه ينبغي أن أذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه حتى

---

(١٣) «كيف يتجسد مفهوم الشخص في الفكر الإسلامي»، وهي دراسة موجودة في: Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, 3ème éd. (Paris: [n. pb.], 1998).

الآن، وبشكل أعمق من أجل الاستكشاف الأركيولوجي للوعي الإسلامي. لماذا؟ لأن هذا الوعي لم يتحرر بعد من ذاته ولم يتأثر حتى الآن بالمكتسبات الأكثر إيجابية للحداثة. ولهذا السبب فإني أشتغل منذ سنوات عديدة على برنامج طموح وواسع. يتخذ هذا المشروع العنوان التالي: **العنف، التقديس، الحقيقة طبقاً لسورة التوبة**. فنحن لا نستطيع أن نثرثر إلى ما لا نهاية عن الفضائل والأخلاق الحميدة التي تعلمنا إياها النصوص الدينية والفلسفية الكبرى. فهذه الدعوات الشكلانية أو التجريدية لاحترام كرامة الإنسان لم تحلّ المشكلة. ولا يمكننا أن نعتبر أن العنف ليس إلا ظاهرة عرضية أو استثنائية في التاريخ كما تقول لنا هذه الدعوات المثالية أو التجريدية. فالعنف هو أحد الأبعاد الأساسية المشكِّلة للشخص البشري، وينبغي أن نعترف بذلك. ولا يكفي القول بأنه موجود في المجتمعات التقليدية العتيقة كما في الضواحي المهمشة للمجتمعات الصناعية المتقدمة، كما لدى بعض الأفراد الضالين أو المنحرفين والمدانين فوراً باسم الأخلاق السائدة أو القانون الفعال. لا. إن العنف موجود داخل كل إنسان. ففي داخل كل شخص يوجد توتر حادّ قليلاً أو كثيراً بين غريزة العنف، والميل إلى حب الخير والجمال والحق. والآية التالية التي ذكرناها سابقاً توضح هذا الوجه الازدواجي للإنسان بعبارات بسيطة جداً: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾**. ولكي يسيطر الإنسان على وحشية العنف فإنه لجأ دائماً أو طويلاً إلى ما نستمر في دعوته بالمقدس أو التقديس: أي إلى شيء جوهري مزوَّد بقدرات فعالة. نقول ذلك على الرغم من أن التقديس يتعلّق بالأحرى بطقوس وشعائر تقديسية من أجل تخليص بعض الأشخاص والأماكن من التدنيس أو الرجس عن طريق العنف. وهكذا يؤسسون الأضحيات من أجل حرف آثار العنف باتجاه فئة من البشر، أو جزء من الجسم البشري، أو باتجاه الحيوانات (كالخروف وسواه) أو باتجاه بعض عناصر الطبيعة. وهكذا نُسجت علاقات وظائفية ومفهومية بين **العنف، والتقديس، والحقيقة**. وهذا ما تدل عليه بكل وضوح الآية **﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾**. وحدها القراءة الأنثروبولوجية لهذه القوى الثلاث تتيح لنا أن نكشف عن الآليات المخفية التي لا تزال تتحكم حتى الآن بوعي الجماعة أو الطائفة أو الأمة الحديثة، كما تتحكم بدمج كل عضو داخلها. إن الدراسة الموضوعية للتفاعلات الكائنة بين أشياء مطروحة ومعيشة حتى الآن وكأنها قوى خارجية على الإنسان تعني توصُّل الشخص إلى مرحلة جديدة من المعرفة وتحقيق الذات.

إن النضال من أجل احترام حقوق الرجل والمرأة والطفل أصبح الآن حقيقة واقعة أو حاجة ملحة في جميع البلدان أو الأنظمة التي يهيمن عليها الإسلام وتراثه

وشريعته بصفتها مرجعيات مطلقة. ولا يمكن ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية للشخص البشري إلا بواسطة النظام الديمقراطي ودولة القانون سواء اتخذت الشكل الملكي الدستوري أم الجمهوري للحكم، لا يهم. فهذا الشكل أو ذاك يختاره كل بلد بحسب حاجاته وطبيعته وتاريخه. فالحكم الديمقراطي هو وحده الذي يعترف بالمجتمع المدني بصفته شريكاً تنتج منه سيادة الدولة. ويمكن القول من خلال التجربة التي حصلت منذ الخمسينيات أن التوصل إلى هذه المؤسسات مشروط باكتساب **الثقافة الديمقراطية** ونشرها أكثر مما هو مشروط بالازدهار الاقتصادي الذي يبقى ورقة مهمة عندما يسيِّر مع المشاركة الديمقراطية لكل الفاعلين الاجتماعيين (أو لكل المواطنين). وكنت قد بينت الدور الحاسم الذي تلعبه المسلَّمات الفلسفية التي توجِّه ضمناً أو صراحة كل فكر ديني، أو تشريعي أو أخلاقي أو سياسي. ولهذا السبب فإني أقول بأنه لا يمكن أن توجد ديمقراطية حقيقية من دون أن تحصل في المجتمع مناقشات مفتوحة، حرة، خصبة، نقدية، خلافية. ولا يمكن لهذه المناقشات أن تحقق الغايات الإنسانية الرفيعة للديمقراطية إذا لم تدخل التساؤل الفلسفي على أحد مستوياتها. أقول ذلك ونحن نعلم إلى أي مدى يحذف الموقف الديني الدوغمائي كل تساؤل فلسفي. كما نعلم أيضاً ضعف تعليم الفلسفة في برامج التعليم التي رسّختها الأنظمة السياسية بعد الاستقلال، بل انعدامه كلياً في غالب الأحيان. وإذا ما أضفنا إلى ذلك كله الانعدام الكامل لتعليم علم أصول الدين المبنيّ على نقد العقل الديني، فإننا ندرك حجم المهام الملقاة على عاتق نظام التعليم الجديد الذي ينبغي ترسيخه بأقصى سرعة ممكنة في البلدان العربية والإسلامية. فبهذه الطريقة، وبها وحدها، يمكننا أن نخلق الشروط الفكرية والثقافية الحديثة الضرورية من أجل انبثاق الشخص في المجتمع الإسلامي وتفتحه وأخذه لكل أبعاده.

الفصل السادس

الطاعة والاختلاف
في ضوء حقوق الإنسان في الإسلام

فهمي جدعان(*)

يقع مفهوما الطاعة والاختلاف في قلب المنظومة النظرية والعملية للإسلام. ومن المؤكد أن نظرتنا إلى هذه المنظومة ستكون مختلة منقوصة إن نحن لم ندرك خطورة هذين المفهومين فيها ولم نتوجه إلى مراجعتهما في إطار الإسلام نفسه وفي ضوء التطورات الأيديولوجية الكونية أيضاً.

وحقيقة الأمر هي أن مفهومَي الطاعة والاختلاف يترددان بين قطبين رئيسين: الحق من طرف أول، والواجب من طرف ثان. وفي المنظومة الإسلامية الشاملة يتعلق هذان المفهومان بالمركب العقيدي النظري من وجه، وبالفلسفة السياسية من وجه آخر.

فالطاعة ليست حقاً من حقوق الإنسان بما هو فرد في الجماعة، وإنما هي حق من حقوق ثلاثة هم: الله، والرسول، وأولو الأمر. وأولو الأمر هؤلاء هم في نهاية التحليل الدولة أو السلطة السياسية في المقام الأول ممثلة في الإمام أو من هو في حكمه. بيد أنه إذا كانت الطاعة من هذا الوجه حقاً لهؤلاء فإنها من الوجه الآخر واجب يقع على أفراد الجماعة ـ أو على العباد ـ لا يجوز التنكب عنه ابتداء.

أما الاختلاف فهو حق من حقوق الإنسان ـ أو العبد ـ بما هو فرد مجتمعي يتمثل اعتقاداً محدداً يمكن أن يفرض في جملة الأحيان سلوكاً محدداً.

بيد أن إقرار هذين المبدأين، الطاعة والاختلاف، لا يمضي من غير قيد

(*) عميد كلية الآداب، جامعة البنات الأردنية.

وبإطلاق، إذ إن كل شيء يجري وفق شروط وتحديدات وقيود.

- ١ -

ينطلق «الاجتماع البشري» الإسلامي من مسلّمة أساسية هي أن «الوازع السلطاني» شرط لا بد منه لإقامة بنيان هذا الاجتماع. وقد استجمع الغزالي هذه المسلمة بالقول أولاً «إن السلطان ضروري في نظام الدين، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين»، ثم بتقرير القول «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع»[1]. وقد عزز ابن خلدون هذا المذهب[2] الذي جسدته قبله وقبل الغزالي في التراث الفقهي والأصولي الإسلامي فكرة وجوب نصب «الإمام المطاع». من المؤكد أن الإيمان هو شرط أول ضروري، لهذا الاجتماع، لكنه وحده لا يكفي. فالسلطة السياسية القاهرة هي التي تضمن للمشروع الاجتماعي ـ السياسي المستند إلى الإيمان صلاحه ونجاحه. بيد أن ذلك لا يتم إلا بالسياسة «العادلة» التي تؤسسها عند مفكري (الأحكام السلطانية) و(السياسة الشرعية) **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾**[3].

يكثف هذا النص جملة من المفاهيم المركزية يأتي مفهوم الطاعة في مقدمتها. ولا يثير النص أي إشكال في أمر طاعة الله والرسول، إذ من الواضح أن المقصود إنفاذ أوامر الله ونواهيه مما جاء به الوحي القرآني، والالتزام بسنة النبي التي ثبتت عنه. لكن أسئلة كثيرة ثارت في أمر طاعة أولي الأمر في مقدمتها هذا السؤال: هل هذه الطاعة واجبة في كل الظروف والأحوال؟ بتعبير آخر: هل ثمة «حق للإنسان المسلم في أن «يخرج» من هذه الطاعة وأن «يعصي» سلطان أولياء الأمور ويكسر حلقة الانصياع المطلق لهم ويعرض وحدة الجماعة وديمومتها للخطر؟ وإذا كان نبذ الطاعة مشروعاً فبأي معنى هو كذلك؟

وينسب إلى الرسول، في حديث عن أنس بن مالك، أنه قال: «اسمعوا وأطيعوا

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق عادل العوا (بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩)، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٧٨ ـ ٧٩ و٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ٥٨ ـ ٥٩.

وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»! كما ينسب إليه أيضاً القول، في حديث رواه أبو هريرة، أنه قال: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصىَ الأمير فقد عصاني»[٤]. ومثل ذلك أحاديث كثيرة تجعل الطاعة للأمير متعلقة بطاعة الله وبطاعة الرسول.

وفي مرتبة ثالثة ـ تلي النص القرآني والأحاديث النبوية ـ تستدعى كلمة للخليفة الثاني عمر بن الخطاب: «لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا أمير، ولا أمير بلا طاعة». وينقل عن الصحابي عبادة بن الصامت أنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم ـ أو نقول ـ بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم»[٥]. وكتب الصحابي عبد الله بن عمر إلى عبد الملك بن مروان يبايعه بالخلافة قائلاً: «. . . وأقر لك بالسمع والطاعة على سنة الله وسنة رسوله ﷺ ما استطعت»[٦].

الطاعة حق لأولي الأمر، والسمع واجب على الرعية. يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله»[٧]. ولقد تمسك الخلفاء والأمراء بحق الطاعة لهم محتجين بالنص وبمفهوم «الأمة الواحدة» وبأمر اجتناب الفرقة والاختلاف. ووافقهم على ذلك أصحاب «العقائد» الذين ينتمون إلى تيار الحديث والسنة وينسبون أنفسهم إلى السلف الصالح أو إلى أهل السنة والجماعة. واتفق الجميع على أن الطاعة لأولي الأمر واجبة ودفعها بعضهم إلى أقصى الحدود متعللاً بحديث ابن عباس عن النبي: «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً إلا مات ميتة جاهلية»[٨]. ومع أن «النظام السني»

---

(٤) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٣؛ أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٦؛ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢٥٣؛ السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٧٥، وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٥٤.

(٥) مالك بن أنس، الموطأ، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٧.

(٧) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٢٤.

(٨) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تصنيف أبي بكر أحمد ابن الحسين البيهقي الشافعي؛ قدم له وخرج أحاديثه وعلق حواشيه أحمد عصام الكاتب (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١)، ص ٢٤٥، وقد أورده البخاري في الفتن ومسلم في الإمارة. وحول الطاعة بين «أهل الدين» وبين «دولة الخلافة»، انظر: فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (عمان: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٣٤١.

يبدي حرصاً شديداً على مبدأ العدل بما هو مبدأ ملزم للإمام، إلا أنه يتخلى عنه في أحوال محددة. والعبارة التي تنسب إلى عمرو بن العاص، فاتح مصر وحاكمها في خلافة عثمان ومعاوية، تعبّر تعبيراً صادقاً عن هذا المذهب: «سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان ظالم غشوم خير من فتنة تدوم»[9]، وهي عبارة أوردها الغزالي في صيغة مقاربة: «إمام غشوم خير من فتنة تدوم» معللاً إياها بضرورات الأمن والاستقرار ووحدة الجماعة. وقد أصبحت هذه الرؤية جزءاً من معتقدات أهل السنة والجماعة وواحداً من الأسس الرئيسية التي تقوم عليها نظريتهم في الدولة. نجدها عند الطرطوشي والماوردي والغزالي وابن جماعة وابن تيمية وغيرهم، في عبارات أو أمثال معززة كالقول مثلاً إن «جور سلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة»، أو أن «ظلم دهر خير من هرج يوم»، أو: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان». وبالطبع، مرة أخرى، كل ذلك خوفاً من الفتنة واتقاء لشرورها وحفاظاً على وحدة الجماعة وديمومتها.

بيد أن هذه الطاعة التي هي حق لأولي الأمر وواجب على الرعية، قد وجدت من يشكك فيها أو على الأقل من يجعل لها شروطاً وقيوداً. وهذا الموقف قديم، تعلل به بعضهم مستنداً إلى الآية نفسها التي تثبت الطاعة في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء. فالواضح في هذه الآية وفقاً لما احتج به هؤلاء، أن الطاعة لأولي الأمر تسقط في حالة النزاع وتصبح المرجعية لله والرسول، أي للنص. ويساق لتسويغ هذا الموقف ما جاء به الخبر عن قول بعض التابعين لبعض أمراء بني أمية لما قال له: أليس الله أمركم أن تطيعونا في قوله: ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾؟ فقال له: أليس قد نزعت عنكم - يعني الطاعة - إذا خالفتم الحق بقوله: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**﴾[10].

وقد كان مذهب الحسن البصري «أن أوامر أمير المؤمنين تعرض على كتاب الله فإن كانت موافقة له أخذ بها وإلا نبذت»، والله أحق أن يطاع، و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ويصرح أحمد بن حنبل بالقول، عقيدة له: «والجهاد مع كل خليفة برّ وفاجر (...) والصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل أو جور. وأن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[11]. ويؤكد حنبل بن إسحاق

(٩) أحمد بن إسحاق بن جعفر اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢ مج (بيروت: دار صادر، [ـ ١٩؟])، مج ٢، ص ٢٢٢، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٤، ص ٩٩.

(١٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٦، ص ٢٢٨.

(١١) أبو محمد بن الحسين أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ وج ٢، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

أن مذهب أحمد كان أن «ليس من السنة أن ترفع السلاح على إمامك» وأن «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية»، و«من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[١٢]. أما أبو جعفر الطحاوي فكانت عقيدته وجوب الصلاة خلف كل بر وفاجر، ولم ير إشهار السيف على أحد من أمة محمد ﷺ إلا من وجب عليه السيف، ولا الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصيته، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»، و«نتبع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة»، «والجماعة حق وصواب والفرقة زيغ وعذاب»[١٣]. أما في حالة النزاع فيرجع أصحاب (العقائد) هؤلاء إلى تتمة الآية: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾**. وفي هذا الرد تحديد لمرجعية أولي الأمر وسلطة أحكامهم.

والحقيقة أن هذا التحديد لا يجري فقط في حالة «التنازع» بين المؤمنين، وإنما يجري أيضاً، وفق بعض المواقف، في الأحوال التي يتم الربط فيها بين الطاعة و«الاستطاعة». غير أن أخطر الدواعي التي توجب أو توجه إلى «تعليق» الطاعة لأولي الأمر وتجريدهم عن هذا الحق وتحلل الرعية منه كواجب، يكمن في حالة وقوع أولي الأمر في «الأمر بالمعصية». فطاعة ولي الأمر واجبة ونافذة «ما لم يأمر بمعصية فإن أمر بمعصية لا سمع ولا طاعة». وقد وضع مسلم والبخاري في صحيحيهما باباً في «وجوب طاعة الأمراء في غير معصية». بيد أن الاتجاه السائد في أوساط أهل السنة والجماعة قديماً طلب النصح للأمراء وعدم الخروج عليهم بالسيف والدخول في الفتنة وفي التقابل الصدامي العنيف على ما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة وأئمة الزيدية والشيعة (في غيبة الإمام) إنفاذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٤]، وهو المبدأ الذي استجمع عناصره صاحب **مقالات الإسلاميين** مذهباً لـ أصحاب الحديث في القول: «السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه»[١٥]. وفي أيامنا هذه بلور أحد ممثلي تيار

---

(١٢) أبو علي حنبل بن إسحاق، ذكر **محنة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٨٩ ـ ٩٩.

(١٣) **شرح العقيدة الطحاوية** (بيروت؛ دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٤٢٧ ـ ٤٣٧، وجدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(١٤) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، ط ٣ ([د.م.: د.ن.]، ١٩٨٠)، ص ٤٥١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

«أهل السنة» البارزين الرؤية نفسها على النحو التالي: «الإمام ولي لسائر أمور المسلمين عامة، وهو لذلك ولي لكل من لا ولي له. ومن ثم فتصرفاته في أمورهم منوطة بالمصلحة. أي لا تعد نافذة إلا إذا ظهر وجه المصلحة فيها. وإنما كلفهم الله تعالى بإطاعته نظراً إلى هذه الولاية التي يتمتع بها، والقائمة على رعاية المصلحة والسعي وراءها أينما لاحت، أي فليست طاعتهم له ثمرة سيادة يتمتع بها عليهم، بل هي لمجرد أن يمكّنوه من العمل في تحقيق مصالحهم العامة، وأن ييسروا له التنسيق بينها وبين مصالح الأفراد. وقد كان مقتضى ذلك أن يكونوا في حل من طاعته إذا ما كلفهم شططاً وحمّلهم تبعات لا مصلحة لهم من ورائها. إلا أن الشارع يأخذ بعين الاعتبار ما قد ينشب من فتن وينجم من أضرار بالغة من جراء تأبيهم على طاعته في كل ما لم يأذن به الله أو في ما لا مصلحة لهم فيه، إذ لا ريب في أن تلك الفتن والمفاسد التي قد تنجم عن ذلك أشد وبالاً وأعظم ضرراً لهم ـ في الجملة ـ مما قد يتحملونه من الأذى في انصياعهم له وائتمارهم بأمره»[(١٦)].

إن خالص ما يستجمع موقف «أهل الطاعة» من الإسلاميين القدامى والمحُدثين هو أن الطاعة وعدم الخروج بالسيف هما اللذان ينبغي أن ينقاد إليهما الإنسان المسلم في حياته في الجماعة الإسلامية التي يرعى سياستها نظام يستند إلى دين الإسلام وشرعه. وحق هذا الإنسان في منازعة الدولة سلطتها حق غير مرغوب فيه، برغم التسليم بالنص الذي يأمر بأنه لا سمع ولا طاعة في حالة وقوع المعصية أو الأمر بها من جانب الإمام أو السلطان أو ولي الأمر أو الدولة. لكن ذلك لا يعني الرضى والقبول الخالصين. فالحقيقة هي أن «إبطال السيف» لا يعني إبطال أشكال أخرى من الاحتجاج أو الرفض «السلبي». والتجربة التاريخية تعرض علينا أشكالاً عدة من هذا الرفض السلبي الذي يشبه أن يكون صورة من صور «العصيان المدني» السلمي أو الآمن. ثمة حالة «السكوت» أو «الصمت» بإزاء المعصية، معصية أولي الأمر، وثمة حالة أولئك الذين امتنعوا عن «العمل مع السلطان» أو عن «زيارة الملوك» أو أولئك الذين وطّنوا أنفسهم على «الصبر تحت لواء السلطان» «واعتزلوا الفتنة»، أو الذين أعلنوا «المخاصمة» إلى يوم القيامة. وهذه الأحوال والمواقف تقابل أحوال أولئك الذي أسماهم الغزالي «المتصلبين في الدين» الذين مثلوا في حياة الدولة الإسلامية التاريخية «قوة موازية» أو «مناضلة» تناصب «دولة الملك» العداء وتسعى إلى «الوثوب» عليها بالسلاح أو بالتنظيمات السرية الثورية متعللة بدواعيها

---

(١٦) محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام: رسم لمناهج وحل لمشكلات، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

الخاصة أو بقول الرسول في ما ساقه الحسن البصري: «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك، فذلك هو الشهيد، منزلته في الجنة بين حمزة وجعفر»[١٧]. لم تندثر هذه «القوى المحتجة» ـ المعروفة لنا تاريخياً ـ بانقضاء العهود الإسلامية الكلاسيكية وإنما عادت إلى الظهور في العصر الحديث وبخاصة في هذه العقود المتأخرة من قرننا الحالي، مع ما يسمى بالحركات أو الجماعات الإسلامية الراديكالية أو الأصولية، وهي حركات دفعت مبدأ «تغيير المنكر» إلى أقصى مداه، فلم تقصر فعلها على الاحتجاج بالقلب واللسان وإنما ذهبت به إلى المرتبة الأولى القصوى التي جاءت في الحديث النبوي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهو أضعف الإيمان». إنها لم تكتف بالطاعة القسرية أو بالعصيان السلبي واجتناب الفتنة والاعتزال، وإنما ذهبت إلى حدود الثورة والخروج بالسيف أو بالحديد والنار.

إن الذي يخلص من هذه الوجوه من النظر في مسألة الطاعة، هو أن الطاعة ـ لله والرسول وأولياء الأمور ـ واجب لا خلاف حوله من حيث المبدأ. وهذا ما يمثل الجانب القسري القاهر لسلطة (النص) من ناحية و(الدولة) من ناحية ثانية. بيد أن «العبد» أو الإنسان الذي يخضع لهذه السلطة ذو «حقوق» بعضها «طبيعي» وبعضها «شرعي». أما الحق الإنساني الطبيعي فيتعلق بالاستطاعة، إذ إن الطاعة لله والرسول وأولي الأمر مطلوبة ما دام الإنسان قادراً عليها. وبالطبع فإن هذه «الاستطاعة» رهينة بجملة من المبادئ التي يمكن أن يؤدي إليها النظر في الوجوه الأخرى للنظام الفكري الإسلامي مثل: أمر العدالة، مبدأ عدم تكليف ما لا يطاق، تقيد الدولة أو الحاكم أو ولي الأمر بطاعة الله والرسول أي بأحكام الشريعة، وغير ذلك. وحيث لا تتوافر هذه الشروط فإن نبذ الطاعة والعصيان أو الخروج تصبح مواقف مشروعة، وحقوقاً للإنسان يمكن ممارستها. ومعنى ذلك أن عدم التزام ولي الأمر أو الإمام أو الدولة بإنفاذ حقوق الله وحقوق الآدميين أو المواطنين ـ مما ورد التفصيل فيه في كتب الأحكام السلطانية والحسبة[١٨] يفضي بصورة مباشرة إلى حق إنساني ـ ملزم شرعياً ـ هو حق «الاختلاف» أو «المخالفة».

(١٧) ضياء الدين محمد بن محمد بن أحمد بن الإخوة، كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٨٣؛ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٢ ـ ٢٣، ومحمد بن الحسين أبو يعلى، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

ـ ٢ ـ

إذا كانت «الطاعة» واجباً فإن ضدها، الاختلاف، حق. بيد أن «الاختلاف» الذي هو حق، ليس أي اختلاف، وإنما هو على وجه التحديد ذاك الذي تتولد عنه فائدة ومصلحة عامة ولا يدخل في باب «الكفر» أو «الخروج». وبهذا المعنى علينا أن ندرك أن «الافتراق» ـ وهو مصطلح جار في الأفق الإسلامي الكلاسيكي ـ ليس حقاً، وإنما هو فعل مكروه ينبغي اجتنابه. والافتراق مقترن بمفارقة العقيدة الواحدة السديدة والإمام والجماعة. والحديث الذي يضاهي بين افتراق اليهود والنصارى فرقاً عديدة وبين افتراق أمة محمد نفسها: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة الناجية منها واحدة»، يتضمن شجباً للافتراق. وحين نتابع آراء وعقائد الفرق الاثنتين وسبعين أو الثلاث وسبعين فرقة التي أثبتها مؤرخو الفرق الإسلامية موافقة لهذا الحديث يتبين أن الافتراق هنا ليس عقيدياً فحسب وإنما هو أيضاً افتراق عملي سياسي، أي أنه افتراق من شأنه أن يقصم ظهر الجماعة ويفككها ويفضي بها إلى التوزع والفشل. ومع ذلك فإن هذا المعنى نفسه يمكن أن يستخدم للدلالة عليه مصطلح آخر هو مصطلح «الاختلاف» من دون أن يعني الاختلاف هنا الخروج من دائرة الإسلام. فالعنوان الذي وضعه أبو الحسن الأشعري لكتابه **مقالات الإسلاميين** يعطف على هذا الجزء من العنوان جزءاً آخر هو **واختلاف المصلين**. وتقول العبارة الأولى من الكتاب ما نصه: «اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً مشتتين، بيد أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[١٩]. ومع أن حديث «الفرقة الناجية» يوهم بأن الفرق الأخرى لن تنجو إلا أن الحقيقة، وفق الغزالي مثلاً، هي أنه ليس المعنى المقصود «إنهم كفار مخلدون، بل أنهم يدخلون النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر معاصيهم»[٢٠]. وبهذا المعنى يكون «اختلاف المصلين» تفاوتاً في مراتب التزامهم بشريعة الإسلام على وجه الإجمال.

وإذا ان الاختلاف الفرقي مبعث حذر وحيطة وشجب فإن ثمة اختلافاً آخر اعتبره علماء الإسلام جميعاً «رحمة» للأمة، حتى إن أحاديث وردت في شأنه: «اختلاف أمتي رحمة». وهو الاختلاف الفقهي. وهذا الاختلاف الذي يعني تبايناً في الأحكام الفقهية مرتبطاً بأصل ثابت من أصول الفقه هو الاجتهاد وبتحديد أكبر:

---

(١٩) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ص ١ ـ ٢.

(٢٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** (بيروت؛ دمشق: منشورات دار الحكمة، ١٩٨٦)، ص ١٠٤.

الاجتهاد بالرأي. لا يحتاج أحد إلى بذل أي عناء من أجل أن يتبين أن الاجتهاد بالرأي هو مبدأ اختلاف المذاهب الفقهية وتعددها، وأنه قد نظر إلى هذا الاختلاف وإلى هذا التعدد بما هما بابان من أبواب التيسير والتوسعة على المؤمنين في حياتهم الدنيوية. وبطبيعة الحال يصيب الفقهاء المجتهدون في أحكامهم الاجتهادية مثلما يخطئون. لكن الخطأ هنا لا يعد ضلالاً ولا يترتب عليه شجب صاحبه أو تعريضه لأي عقاب. إنه على العكس من ذلك يثاب ويؤجر لكن أجره أقل من أجر المصيب. ولعل هذا هو السبب في أن الاختلافات الفقهية كانت كثيرة لا تكاد تحصر، مثلما أن المذاهب نفسها قد تعددت تعدداً غير قليل. إن هذا الضرب من الاختلاف هو الذي يمكن أن نسميه «الاختلاف الرحيم»، وهو بكل تأكيد حق لأي إنسان مسلم مستوف لشروط الاجتهاد الأساسية.

بيد أن ثمة ضرباً ثالثاً من الاختلاف هو الذي يبدو فيه مفهوم «الحق» دقيقاً شائكاً مثيراً للبس والشك والإشكال. ذلك هو الاختلاف الاعتقادي.

يرتبط الاختلاف الاعتقادي، في الأفق الإسلامي، بعلاقة «المعتقد» بواقعتي الإيمان والإسلام. فبرغم التمييز الذي تضعه «النصوص» ويضعه المتكلمون والفقهاء بين واقعة «الإيمان» وبين واقعة «الإسلام» يظل ثابتاً أن كل واحدة منهما تحيل على الأخرى وتفهم في ضوئها، ولعل الفرق الحقيقي بينهما أن الأولى تمس «الأعماق» بينما تمس الثانية «الظواهر». ويمكن القول على وجه الإجمال إن كل «الأسماء والصفات» التي تطلق على «المصلين» أو على «المخالفين» إنما تقال بالإضافة إلى هاتين الواقعتين اللتين تبدوان واقعة عامة واحدة. فغياب «التصديق» أو «التصديق والعمل باللسان والجوارح» هو الذي يحدد الاسم الذي يلحق بهذا الإنسان الذي «لا يصدق» أو «لا يصدق ولا يعمل» فيكون كافراً أو زنديقاً أو مرتداً أو مشركاً أو مرتكب كبيرة أو منافقاً أو غير ذلك، وهي أسماء مضادة أو مناقضة للإيمان وللإسلام بما هو دين مخصوص. وبرغم الاختلاف أو التباين الذي لا حدود له بين أصحاب المذاهب والمقالات والفرق في تحديد ماهية الكافر أو مرتكب الكبيرة أو الزنديق أو المبتدع أو غير ذلك، إلا أنهم يدورون في دائرة الأحكام التي تلحق هذا أو ذاك بين أحكام القتل أو الجزية أو التخليد في النار أو التعزيز أو غير ذلك. والحقيقة أن النظرة الإسلامية التقليدية تأبى أن تقر للمخالفين خلافاً أقصى - أي أصحاب العقائد غير الإسلامية الذين يتمثلون الكفر تمثلاً صريحاً - بحق الاعتقاد الصريح المعلن للكفر. والسورة القرآنية نفسها التي يوهم ظاهرها أن للكافرين دينهم مثلما أن للنبي وأتباعه دينهم بسواء ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] لم تفهم بما هي حالة «استواء في الحرية»، حرية الاعتقاد للمؤمنين وحرية الاعتقاد للكافرين على حد سواء، إذ ذهبت جمهرة المفسرين الذين لم يروا أن الآية أو السورة قد نسخت إلى

تأويلات مختلفة تخرج الآية عن معناها الظاهر الذي يمكن أن يوهم بالتسوية[٢١].

أما علماء أصول الدين والمتكلمون فقد توسعوا في بيان «أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع». وباسم أهل السنة والجماعة قسم أبو منصور البغدادي هؤلاء إلى فريقين: الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية والذين تقبل منهم الجزية. وقد كان حكم من لا تقبل منهم الجزية أن يقتلوا إن لم يسلموا وأن لا يكون لهم «أمان»، وهؤلاء خمسة عشر صنفاً: السوفسطائية، والدهرية، والسمنية (القائلون بالدهرية المادية وبتكافؤ الأدلة وإبطال النظر والاستدلال)، وأصحاب الهيولى القديمة، وأصحاب الطبائع، والفلاسفة القائلون بقدم العالم ونفي الصانع ـ وهؤلاء هم الدهرية في حقيقة الأمر ـ وكفرة المنجمين، وعبدة البشر (كجمشيد وفرعون ونمروذ بن كنعان..) والذين يعبدون رأساً مخصوصة من رؤوس دينهم ويكتمون ذلك عن العامة، وعبدة الملائكة، والحلولية، وأهل التناسخ، والخرمدينية، (المزدكية) والباطنية (الذاهبون مذاهب المجوسية والثنوية ومن دعاتهم عبد الله بن ميمون القداح وحمدان بن قرمط)، والبراهمة. «فهؤلاء أصناف الكفرة الذين لا يقبل منهم الجزية ولا يحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وينظر فيهم فإن كان بعضهم في دار الإسلام استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وإن كان في دار منيعة فحكمه حكم أهل الحرب دون أهل الذمة، وكذلك حكم الثنوية القائلة بقدم النور والظلمة من المانوية والديصانية والمرقونية. كذلك عبدة الأصنام المنحوتة والأوثان المصوغة، ولا دية ولا قصاص ولا كفارة على من قتل واحداً منهم»[٢٢]. أما أهل الجزية فهم: الصابئة، واليهود، والنصارى، والمجوس ـ وهؤلاء أمرهم مشكل. «واختلفوا في دياتهم، فقال أبو حنيفة: دية الواحد منهم كدية المسلم، وأجاز قتل المسلم بالواحد من أهل الجزية. وقال الشافعي ومالك: لا يقتل المسلم بالذمي بحال، واختلفا في ديته، فقال: مالك: دية اليهودي والنصراني نصف دية المسلم، وقال الشافعي: ديتهما ثلث دية المسلم، ودية المجوسي خمس دية اليهودي والنصراني وهي مثل خمس ثلث دية المسلم»[٢٣].

والحقيقة أنه برغم اعتراف المسلمين الواقعي بالاختلاف العقيدي أو الديني

---

(٢١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **مختصر تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٣٠، ص ٣٣١؛ فخر الدين أبو عبد الله الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٣٢، ص ١٤٧، وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٢٠، ص ٢٢٩.

(٢٢) أبو منصور عبد القادر بن الطاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١)، ص ٣١٨ ـ ٣٢٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

للمخالفين خلافاً أقصى - أعني أولئك الذين ليسوا من أهل الذمة - إلا أنهم لم يقروا لهم بـ «حق الاختلاف» في إطار المشروعية الإسلامية[٢٤]، ولم يقر بهذا الحق إلا لليهود والنصارى ومن ألحق بحكمهم من الصابئة ومن المجوس، مجوس هجر واليمن.

إن تصور الأزمنة العربية والإسلامية الكلاسيكية لمسألة «حرية الاعتقاد» يختلف عما تمثلته الأزمنة الحديثة الموجهة بقيم التمدن والحداثة والليبرالية الغربية. وبسبب انتشار هذه القيم وضغطها وجد مفكرو النهضة المسلمون ومفكرو الإسلام المعاصرون أنفسهم في أوضاع محلية وكونية لا تسمح لهم كثيراً بانتهاج طريق النظر القديم الذي انتهجته الفرق الإسلامية والفقهاء القدماء. لذا راحوا يبحثون عن مواقف اجتهادية تجديدية «تعدل» نظرة القدماء إلى «المخالفين» في العقيدة. في مرحلة أولى من العصر الحديث اتجه البحث إلى تحديد «أحوال غير المسلمين» أو «معاملة غير المسلمين» أو «أحكام غير المسلمين» في المجتمع الإسلامي، وذلك في ما يتصل بالعقائد والمعاملات والحقوق. وكان الغالب على هذه الأنظار «أحكام أهل الذمة» التي عرفت في الفقه القديم. وفي مرحلة متأخرة، وبضغط القيم نفسها وقيم (ما بعد الحداثة) والعولمة الصاعدة، أصبح النظر يتجه أيضاً إلى مسألة حرية المعتقد بإطلاق، متجاوزاً خصوصية القول في «حقوق أهل الذمة» إلى البحث في المخالفين بإطلاق ومن بينهم «الكفار» و«المرتدون» و«العلمانيون» ومن يعتبرهم «الدعاة المسلمون» والحركات الإسلامية أعداء لدين الإسلام أو خصوماً له أو منكرين له. والأدبيات المعاصرة في هذه المسألة كثيرة لا يكاد يكون لها حصر. غير أن اجتهادات عبد العزيز جاويش والشيخ محمود شلتوت وراشد الغنوشي تستحق أكثر من غيرها الاهتمام والتنويه، وذلك بما مثلته من تحول في النظر في حكم المرتد عن مذاهب العلماء والفقهاء القدماء الذين قالوا بقتل المرتد. فقد رأى جاويش رأياً مخالفاً لما قالوه من وجوه. يقول «إن القرآن الكريم لم ينص في آية ما على قتل المرتدين عن دين الإسلام إلى دين آخر (. .) وأما الأحاديث التي سردها البخاري واستدل بها على وجوب قتل المرتد فوراً، فليس شيء منها فيما نرى جاء نصاً في القول بالقتل ولا في بيان حدود الردة وكنهها والتعريف بها». ثم «إن لبدء ظهور الإسلام من الأحكام ما ليس لغيره. ذلك أن المرتدين عن الإسلام يوم بدأ رسولنا الأكرم الدعوة إلى التوحيد كانوا يعودون إلى ما كانوا عليه من اليهودية أو النصرانية أو الوثنية، وكانوا إذ ذاك يلحقون بأقوالهم ويحاربون المسلمين في صفوفهم أو يظهرونهم على عوراتهم، فارتداد من كانوا يرتدون إذ ذاك عن الإسلام لم يكن لمجرد

---

(٢٤) علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ١٢ - ٥٥.

الخروج عن هذا الدين، ولكن كان دائماً مشفوعاً بمظاهرة من يلحقون بهم من أقوامهم (. .) ولقد كان منهم طائفة يؤمنون بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار ويكفرون آخره لعلهم يرجعون. فالمرتدون في صدر الإسلام كانوا في الغالب ممن دخلوا في الإسلام نفاقاً، وخرجوا منه للفتنة وكشف الأسرار». وثالثاً إن الردة التي جاءت في آيات البقرة وغيرها كانت ارتداداً عن نصرة المسلمين والاشتراك معهم في محاربة أهل الكتاب، لما كانوا يخشونه من ظهور هؤلاء على المسلمين وظفرهم بهم يوماً، فأرادوا بذلك «أن يتخذوا عندهم من الأيادي ما يحقنون به دماءهم ويعصمون أرواحهم». وأخيراً يتعين أن نفيد من حكمة الرسول وعلمه وسيرته ما يعلمنا «كيف نتصرف في الحوادث ونقف عند حدود مقتضيات الأحوال»[(٢٥)].

أما الشيخ محمود شلتوت فيقول في أمر هذا «المرتد عن الدين»: «الاعتداء على الدين بالردة يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة، أو ارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب». والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى: **﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾**[(٢٦)]. والآية كما ترى لا تتضمن أكثر من حكم بحبوط العمل والجزاء الأخروي بالخلود في النار. أما العقاب الدنيوي، وهو القتل فيثبته الفقهاء بحديث يروى عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه». وقد تناول العلماء هذا الحديث من جهات (. .). وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين، فقال تعالى: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[(٢٧)] وقال سبحانه: **﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[يونس: ٩٩][(٢٨)].

ويتمثل راشد الغنوشي حالة خاصة من حالات «الاجتهاد» اللافتة للانتباه في هذا الصدد، وذلك لحرص هذا المفكر الداعية على أن يصل الموضوع بمسألة «حقوق

---

(٢٥) عبد العزيز جاويش، **الإسلام دين الفطرة والحرية** (القاهرة: [د.ن.، د.ت.])، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢٨) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ١٧ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

الإنسان» الحداثية. وموقفه يستند إلى نظرية المصلحة العامة المستلهمة من الشاطبي صاحب **الموافقات** حيث ترتد كليات الشريعة ومقاصدها إلى ثلاثة مستويات: المصالح الضرورية، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية. وبالطبع تتفاضل هذه المستويات وفق ما يضمن الحقوق الفردية والمصلحة العامة مع أولوية حق الجماعة إذا حدث تعارض بين الفردي والاجتماعي. وبذا تقوم نظرية الحرية في الإسلام على «إطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة، فإن تعدت أصبحت اعتداء يتعين وقفه وتقييده. في ضوء هذا النظر تصبح آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾: هي القاعدة الكبرى التي تسوغ «حرية المعتقد». فالإسلام «لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام على المسلمين التمكن من القوة للقيام في وجه من يحاول فتنتهم عن دينهم وأمر المسلمين أن يعتمدوا في دعوتهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبين الرشد من الغي». وتعزز الآية ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[29] هذا المذهب، أن الحرية هي الأصل والأساس في الاعتقاد وأنها أول حقوق الإنسان[30]. وفي مسألة حرية التعبير عن العقيدة ـ دفاعاً عنها أو الدعوة إليها أو نقداً لغيرها ـ يتبنى الغنوشي ما ذهب إليه إسماعيل الفاروقي من تقرير «أن للذمي ـ أو المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية ـ الحق في إذاعة قيم هويته في وسطه الخاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين (..) وإذا كان من حق، بل من واجب، المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه»[31]. ثم يعزز هذا الرأي برأي لأبي الأعلى المودودي يذهب فيه إلى أنه «سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء (..) سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثلما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم، وإن ارتد ـ أي المسلم ـ فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم، ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة[32]. أما حالة «الردة» ـ وهي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار ـ فيرجح في أمرها أن تكون

---

(٢٩) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٣٠) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

«جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة (..) وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من قبل أعدائها، وأن ما صدر من النبي ﷺ في شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حداً (القتل) وأنها جريمة سياسية تقابل بالأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته وتعالج بما يناسب حجمها وخطرها من معالجات»[٣٣]. وهذا الرأي ليس هو رأي «الجمهور» وإنما هو رأي اجتهادي حديث.

وهكذا اتسع الفكر الإسلامي الحديث لمفهوم حق الاختلاف حتى أقر مشروعية الاختلاف لا لغير المسلمين فقط من اليهود والنصارى ـ وهو ليس بالأمر المستحدث ـ وإنما أيضاً لغير المسلمين بإطلاق من أهل النحل والمذاهب والديانات والفلسفات التي تقف من الإسلام موقف الشاك أو الناقد أو المنكر. لكن ما لم يقر به في إطار مشروعيته هنا وفي جميع الأحوال هو أن يتخذ الاختلاف طابعاً «عملياً» أي أن يتحول إلى «جريمة سياسية» تتجسد في «الخروج» أو «البغي» أو «الردة» المادية العنيفة على نظام الدولة.

وبالطبع هذا يعيدنا إلى الصيغة القصوى من «الاختلاف»، وهي الصيغة التي تتمثل في إنكار الطاعة للدولة أو الإمام وفي الخروج على الجماعة وتهديد وحدتها أو تدميرها. وهي مسألة خاض فيها القدماء طويلاً، وكان لها وما يزال وقع خاص عظيم في أزمنتنا الراهنة.

إن حالة «الاختلاف العملي» تباين تماماً حالة الاختلاف الفقهي أو الاختلاف الديني أو الاعتقادي. وذلك لأنها ذات آثار مادية مباشرة على الفرد والجماعة والدولة. والأصل هنا أن الاختلاف يتعلق بمبدأ عام هو ظهور المنكر في أعمال الإمام أو «ولي الأمر» أو الجماعة أو الدولة. وذلك يجري حين لا يكون «ولي الأمر» مطبقاً لأحكام الشريعة، أي حين «لا يحكم بما أمر الله»، وحين لا يحكم بالعدل بين الناس، وحين يأمر بالمعصية. فإذا ظهر ذلك منه فإنه يصبح للرعية الحق في أن لا تسمع ولا تطيع.

والأصل العقيدي في طلب تغيير المنكر ونبذ الطاعة هو «النص» فالآية تقول: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[٣٤]. والحديث يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٠.

(٣٤) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان». والآيات والأحاديث والأخبار في ذلك وفيرة(٣٥).

لم يجنح أهل السنة الأوائل والمحدثون، كما رأينا، إلى نبذ الطاعة والخروج، ولا إلى طلب تغيير المنكر بالأداة الأولى من أدوات تغيير المنكر، آلة «اليد»، أي القوة المادية العنيفة، وذلك نشداناً لوحدة الجماعة والأمة. بيد أن آخرين: الخوارج والمعتزلة والزيدية من القدماء والجماعات الإسلامية الراديكالية من المعاصرين، أقروا مبدأ نبذ الطاعة بالخروج القتالي. وبالطبع عرف التاريخ الإسلامي حركات «ثورية» عديدة ترددت في مسوغات «العصيان» و«الوثوب» و«الفتنة» بين «النص» ومتطلبات العدل الاجتماعي أو نزعات النفاق أو «الزندقة» الصريحة. وكذلك لا بد من أن نعتبر «أهل الردة» و «أهل الحرب» وقطاع الطرق من بين هؤلاء الذين خرجوا على السلطة وعلى الجماعة ولكن لدواع غير دينية أو اعتقادية. فهؤلاء جميعاً لا يدخلون في الفئات التي تطلب «تغيير المنكر» لأوامر نصية. أما من يسميهم صاحبا **الأحكام السلطانية**، الماوردي والفراء، بـ «أهل البغي» رجوعاً إلى الآية: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**(٣٦)، فإنهم طائفة «مؤمنة» انفردت بمبدأ ابتدعته واعتزلت «أهل العدل» وخالفت الجماعة أو خرجت على الإمام، لدواع مسوغة بـ «النص». ولعل «الخوارج» الذين تعللوا في خروجهم بأمر «الحكم لله» وبقتال السلطان الجائر أو الكافر هم الذين يجري عليهم هذا اللقب من وجهة النظر السنية التقليدية. والحقيقة أنهم يدخلون في الفرق التي تطلب «تغيير المنكر» وترى أن «الاختلاف» في معتقدها وفعلها العملي هو حق شرعي تقتضيه النصوص الدينية نفسها.

لا شك في أنّ ثمة فروقاً في طرائق الفعل التي يلجأ إليها أصحاب «حق تغيير المنكر» من الخوارج والمعتزلة والزيدية والجماعات الدينية ـ السياسية المعاصرة. فالخوارج مثلاً يأخذون بمبدأ المقاتلة للإمام والجماعة ولا يقبلون مراتب متوسطة بين السلم والحرب، وذلك على وجه العموم. أما الزيدية فيربطون «الثورة» بالدعوة وخروج الإمام الزيدي. أما المعتزلة فإنهم برغم تميزهم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كواحد من مبادئهم الاعتقادية الأساسية، يجعلون «المقاتلة» لتغيير المنكر مرتبة أخيرة في الفعل تلي مراتب أولها «إصلاح ذات البين»(٣٧)، ولا نعلم «جماعة

---

(٣٥) ابن الأخوة، كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة، ص ٦١ ـ ٨٣.

(٣٦) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(٣٧) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ١٤٤.

من المعتزلة» ثارت إلا تلك التي خرج على رأسها بشير الرحال ومطر الوارق مع الإمام الزيدي إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، في خلافة أبي جعفر المنصور عام ١٤٥هـ[٣٨]، وهي حالة فذة من حالات التغيير الثوري للمنكر لا يقاربها إلا تلك التي دخل فيها أحمد بن نصر الخزاعي القريب من تيار أصحاب الحديث[٣٩]. والغالب على المعتزلة النصح والنقد والإغلاظ في القول والشجب، أي النزعة الإصلاحية المتشددة. أما الجماعات الإسلامية المتصلبة المعاصرة فإنها تتخذ من عبارة ابن تيمية: «فمن عدل عن الكتاب قُوِّم بالحديد ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[٤٠] شعاراً لفعلها ـ إذ المقصود أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا ـ وذلك برغم اعتقاد ابن تيمية نفسه أن «من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة»[٤١]. لكن «سلفية» هذه الحركات لا تتفق تماماً مع سلفية ابن تيمية في حقيقة الأمر، فهي توجه فهمها للسلفية إلى ضرورة الانفصال والثورة والخروج أو الوثوب على الحكام والمجتمع بالجهاد والمواجهة والقتال و«الفعل المباشر». ذلك أن «طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»، وإعادة «الخلافة على منهاج النبوة» لا تتم «إلا بقتال الطواغيت وجهادهم إذ إنهم لا ينخلعون البتة عن سلطانهم بغير قتال» (. .) ولأنه «لا ولاية لحكام اليوم» لخروجهم عن دائرة الإسلام بنبذهم كتاب الله واستبدالهم للشرائع. . فإن تغييرهم والوثوب عليهم ومقاتلتهم تصبح واجبة وتصبح «المواجهة حتمية»، إذ الدار «دار كفر»[٤٢].

ـ ٣ ـ

لا بد إذاً، من تكرار القول إن مفهومَي الطاعة والاختلاف يترددان بين مبدأي الحق والواجب. فالطاعة حق لصاحب الشرع من ناحية وللدولة من ناحية ثانية. وهي بذلك واجب على الإنسان المسلم ما دامت الدولة ترعى «حقوق الله» «وحقوق

---

(٣٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ص ٥٨ ـ ٦٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٧٣.

(٤٠) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ([بيروت]: دار المعرفة، [د.ت.])، ص ٢٤.

(٤١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧ ـ ١٩٦٨م)، ص ٤٢.

(٤٢) انظر: فهمي جدعان، «السلفية، حدودها وتحولاتها: مراجعة شاملة،» عالم الفكر، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/يناير ـ حزيران/يونيو ١٩٩٨)، ص ٨٨ ـ ٩٠.

العباد» أو الناس وتأمر بأمر العدالة وإيتاء كل ذي حق حقه ولا تأتي ما يمثل عصياناً لله، أي للشريعة. والحقيقة أن هذه الرؤية لا تختلف عما يمثل حال الدولة والمواطن في الأنظمة السياسية الحديثة. فالدولة ذات سمة «قهرية» تلزم المواطنين بالتقيد بالقوانين وبطاعة الدولة. غير أنها من وجه آخر ملزمة بالتقيد بتنفيذ القوانين وعدم الخروج عليها وهي إن فعلت ذلك فإن الأجهزة التمثيلية ـ البرلمانات أو الجمعيات الوطنية أو ما شابهها ـ تسائلها وتخضعها للحساب، وفي الأحوال الفردية يلجأ الأفراد إلى القضاء لإدراك حقوقهم. وبطبيعة الحال يقوم النظام السياسي الحديث في النظم الديمقراطية على مبدأ تداول السلطة، وهي نظم تعني أن مبدأ الاختلاف مبدأ شرعي بكل المقاييس شريطة ألا يتخذ طابع العصيان المسلح. في هذه الحالة يحق للسلطة السياسية أن تلجأ إلى قمع العصيان وتقديم «العاصين» للقضاء ليلقوا الجزاء الذي يستحقونه وفق أحكام القانون. وهذا الوجه من القول لا يعني أن نظام الخلافة التاريخي مماثل أو مقارب في طبيعته وماهيته للنظام الديمقراطي الحديث. فالفروق بينة.

ومع ذلك فلا بد من أن نلاحظ أن مبدأ الطاعة ـ وبخاصة الطاعة لأولي الأمر أي للدولة ـ قد اتخذ في النظرية السياسية الإسلامية التقليدية طابع الإطلاق، إذ بدا مبدأ «مقدساً» لا يحق لأحد المساس به، حتى إن من «شق عصا الطاعة» ومات وهو على هذه الحال فإنه يموت «ميتة جاهلية». ومن المؤكد أن منظومة تضفي على «أولياء الأمور» هذا الضرب من السلطة القصوى لا يمكن إلا أن تفضي إلى نظام سياسي فردي استبدادي. وقد فطن الفقهاء السياسيون إلى هذا الأمر وأرادوا أن يخففوا من وطأته فاتجهوا بحرص شديد إلى الثناء على «العدل» وإلى حض الخلفاء والأمراء والسلاطين بدون كلل على سياسة العدل وعلى تقديم هذه السياسة في إهاب جميل والترسيخ في أذهانهم أن «العدل أساس الملك». ولم تكن مصنفات «مرايا الملوك» «ونصائح الملوك» التي برع فيها «الأخلاقيون السياسيون» من أمثال الغزالي والماوردي والطرطوشي إلا أداة من أدوات هذا التوجيه «اللطيف» لسياسة الملوك المستبدين. أما مبدأ قبول العصيان والخروج بالسيف فلم يقبلوا به وذلك حرصاً منهم على استمرار وجود الجماعة ونظامها الشرعي ووحدتها البنيوية.

بيد أنه لم يكن ثمة مفر من الاختلاف بأشكاله المختلفة. فالاختلاف قدر البشر جميعاً وسنة لا يفلت منها أحد. وإذا كان «أولياء الأمور» لا يرضون بالاختلاف، وبخاصة العملي منه، ويتابعهم في ذلك «فقهاؤهم»، فإن النصوص الدينية تجيز هذا الاختلاف وتبيحه في أشكاله المختلفة، بدرجات. لكن أولئك الفقهاء يحرصون كل الحرص على «تقييد» دائرة الخلاف والاختلاف ولا يرتاحون إلا إلى ضرب واحد منه هو الاختلاف الفقهي الذي يعتبرونه «رحمة». أما الضروب الأخرى فهي مكروهة

بغيضة. وفي هذا الإطار يشدد هؤلاء الفقهاء على مبدأ «تغيير المنكر» في حق المخالفين - في المعتقدات والمعاملات - ويخترعون مؤسسة ذات نظام دقيق محكم هي مؤسسة «الحسبة» الموجهة في حقيقة الأمر إلى «الاحتساب» على الرعية أو الناس وضبط أفعالهم وقمع المنكر منها، أكثر مما هي موجهة إلى «أولي الأمر» الذين تراعى أحوالهم ولا يجرؤ أحد على المساس بهم والتنويه بـ «منكراتهم». وذلك برغم كل ما يساق من أقوال نظرية في «واجبات الإمام» وفي موجبات خلعه.

غير أن الحقيقة هي أنه مع استمرار الرؤية القديمة في أمر الاختلاف لدى طوائف واسعة من المفكرين المسلمين المحدثين ومن الحركات الإسلامية المعاصرة، إلا أن تطوراً حقيقياً حدث في اجتهادات بعض مفكري الإسلام وبعض حركات النهضة الإسلامية التي حرصت بشكل أو بآخر، حقيقة أو ظاهراً، على أن تبدي جهوداً تنويرية في مسألة حق الاختلاف. والذي تقرر في هذا النزوع هو أن الاختلاف، بكافة أشكاله، حق مشروع للإنسان المسلم. ويستوى في ذلك الاختلافُ الفرقي - أو الحزبي - والاختلاف الفقهي الاجتهادي، والاختلاف الاعتقادي المذهبي أو الأيديولوجي، والاختلاف العملي المتصلب. وهذا الأخير فقط هو الذي أصبح ذا سمة سجالية خلافية في العقود المتأخرة من هذا القرن. ولعل الاختلاف «الاعتقادي» هو أكثر أشكال الاختلاف اتصالاً بـ «حقوق الإنسان» التي يطالب بها العالم المعاصر. لقد ذهبت النظرية الفقهية التقليدية إلى إنكار مثل هذا الحق، فكان حكم المرتدين الذين بدلوا دينهم القتل. وانسحب ذلك على الكفار بإطلاق الذين يعلنون كفرهم الصريح. لكن هذا النظرية لقيت تطويراً حقيقياً عند فريق من المفكرين المسلمين المعاصرين الذي أقروا ابتداء أنه «لا إكراه في الدين»، وأن من حق الإنسان أن يتمثل ما شاء من الاعتقاد، الديني أو غير الديني، الإسلامي أو غير الإسلامي. وبالطبع يصدق هذا الوصف عندهم على طوائف عديدة من الأفراد والمثقفين في عصرنا - من الماديين، والملحدين، والماركسيين، والعلمانيين، والليبراليين وغيرهم.

أما الاختلاف التقابلي - أعني المقاتلة بالحديد والنار - فقد أثبتته الجماعات الإسلامية الراديكالية لنفسها حقاً مؤسساً على فهمها الخاص لبعض النصوص الإسلامية من ناحية، وعلى اجتهادات بعض فقهاء الإسلام كابن تيمية من ناحية أخرى. بيد أن مثل هذا الحق تنازعهم فيه الدولة، والرأي العام الإسلامي نفسه والمجتمع الدولي على وجه العموم. وفي جميع الأحوال لا أحد ممن يدعو لحق الاختلاف في أيديولوجيا حقوق الإنسان المعاصرة يرى أن حق الاختلاف للإنسان يعني أنه يحق للمواطن، لاختلاف في الرأي أو العقيدة مع نظام الأغلبية أو مع الدولة، اللجوء إلى العصيان المسلح وإلى شق عصا الطاعة للدولة والمجتمع، إلا في

حالات مخصوصة ينظر فيها بعين الاعتبار إلى كل حالة على حدة وبما هي ذات ملابسات محددة، بسيطة أو معقدة.

الإنسان حر في ما يعتقد، والاختلاف حق من حقوقه المشروعة. ذلك ما انتهت إلى تقريره الاجتهادات النظرية لنفر غير ضئيل من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يتعلقون بالفكر «الدعوي» الإسلامي أو ينسبون إلى بعض الأحزاب والحركات الإسلامية السياسية أو إلى تيار «التحرر الديني» على وجه العموم. وبكل تأكيد ذلك ما يقوله أولئك الدعاة وهؤلاء «النشطون» السياسيون أو «مدعو التحرر» في الأفق النظري الخالص. وإلى أن تختبر أفكارهم الحقيقية في الممارسة العملية المحتملة لا بد من تصديق ما ذهبوا إليه من اجتهاد نظري، وإن كان بعضهم قد تنكر واقعياً لهذا النهج في حالات من الاختلاف لا يتعذر التعرف عليها في هذه العقود والسنوات الأخيرة.

والحقيقة هي أن الشروط التي تتلبس حال الإسلام في الزمن الحاضر، وتلك التي تنتظره في القرن القادم لا تأذن في أي حال من الأحوال بالانحياز إلى صيغ تقابلية جذرية في مسائل الطاعة والاختلاف. فالطاعة تظل شرطاً لا غنى عنه للحياة في مجتمعات الدولة المدنية وقوانينها الملزمة القهرية، إذ هي حق لهذه الدولة لا مفر منه، كما أن المصلحة العامة للمجتمع أو الجماعة تلزم بها بإطلاق. وذلك بطبيعة الحال في حدود النظام والقانون ومتعلقاتهما. أما الاختلاف فقد أصبح مقوماً بنيوياً من مقومات الدولة والمجتمع الحديثين، حيث تنبني الحياة العامة فيهما على مبادئ الديمقراطية والإرادة التمثيلية والحرية. وهذه المبادئ تقر بالاختلاف بشتى أشكاله، إلا ما اتصل منه بالاختلاف الذي يتولد عنه الخروج على الدولة والمجتمع والقانون. ومع أن ثمة نفوراً من النظام الديمقراطي لدى بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين ولدى بعض الحركات والجماعات الإسلامية النشطة ـ وذلك ظناً بأن هذا النظام يجعل الحكم للشعب لا للشريعة ـ فإن ثمة تياراً تنويرياً قوياً يشتد ساعده في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ويحرص على أن يوجه الحياة في هذه المجتمعات وجهة الديمقراطية والحريات العامة والتعددية العقيدية والثقافية، وذلك اعتقاداً من ممثليه بأن النظام السياسي ـ الاجتماعي الإسلامي ـ يمكن أن يتمثل هذه القيم وأن يتقبل أحوال الاختلاف الاجتهادي العقيدي، وبأن القوة الذاتية لهذا النظام تأذن بالمراهنة على إنفاذ هذه القيم في إطار من «الشورى الملزمة» المقترنة بإرادة الأكثرية التمثيلية للأمة. لا شك في أن بعض أشكال «الحرية الاعتقادية» لن يجد قبولاً في أعين أكثر هؤلاء الإسلاميين «تحرراً» وذلك حين تتخذ هذه الحرية شكل الطعن أو التشهير أو التحقير أو الإساءة الجارحة الأخلاقية، لعقائد الإسلام ورموزه وأهله، مثلما أن بعض أشكال الحرية ـ وبخاصة الحرية الجنسية ـ لن يكون مرضياً عنه أو مسكوتاً

عنه، لكن ذلك قد لا يكون سبباً كافياً عند هؤلاء لكي يعلنوا رفضهم لقيم بات قبولها أمراً ضرورياً. وبكل تأكيد لا يعني ذلك كله أن الإسلام سيتجه على وجه العموم هذا الاتجاه «الحر المتنور» في المستقبل المنظور، فنحن نشهد أيضاً اشتداد نزعات متصلبة لدى بعض الأنظمة أو الحركات السياسية - الدينية الإسلامية المعاصرة، وهو أمر يعزز الاعتقاد بأن المستقبل سيحمل تبايناً في الرأي حول هذه المسائل وبأن الاختلاف في شأنها سيكون حتمياً. بيد أن الاختبار الكبير سيتمثل في مدى قدرة المختلفين على ممارسة حق الاختلاف، وفي الاستيثاق من أن أحداً لن يلجأ إلى فرض اجتهاده بالقوة والقهر والحديد، وفي أن يتعزز الاعتقاد بأن رأي الأغلبية التمثيلية أو اجتهادها هو الذي سيتم الاحتكام إليه في نهاية المطاف.

الفصـــل السابـــع

حقوق المرأة في الإسلام

نصر حامد أبو زيد(*)

تتعدد الزوايا التي يمكننا مناقشة قضايا المرأة من خلالها، وبخاصة مع تعقد البنية المجتمعية المعاصرة من جهة، ومع تشابك العلاقات بين المجتمعات في العصر الحديث من جهة أخرى. ولقضية حقوق المرأة أبعادها الاجتماعية والثقافية والفكرية داخل كل بنية مجتمعية، كما أن لها أبعاداً ذات طبيعة إنسانية تتجاوز حدود البنية المجتمعية الخاصة. يضاف إلى هذا التشابك والتعقد بعد خاص في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، هو بعد «الدين» الذي ما زال يمثل مرجعية شرعية وقانونية مستمدة من مرجعيته الأخلاقية والروحية. ومنذ بداية ما يسمى بعصر النهضة العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر وقضية «تعليم المرأة»، أولاً، ثم «تحريرها» من التقاليد البالية الراكدة التي تعوق حركة المجتمع بأسره، ثانياً، تحتل أولوية في سلم المهام النهضوية العاجلة. كان رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) ـ الشيخ الذي كانت مهمته في باريس أن يؤم أعضاء البعثة العسكرية في الصلوات وأن يفتيهم ويرشدهم في شؤون دينهم ـ معجباً أشد الإعجاب بالمرأة الباريسية المتعلمة، بل والمتبرجة ما دامت تحافظ على عفتها. يقول في ختام كتابه عن باريس **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**:

«إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة».

وهكذا جعل الطهطاوي واحدة من واجباته الدينية والوطنية الدعوة إلى تعليم

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة لايدن ـ هولندا.

المرأة، فكتب **المرشد الأمين للبنات والبنين**. ومن رفاعة الطهطاوي يتسلم الراية محمد عبده (ت: ١٩٠٥) فقاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨) ثم الطاهر حداد (ت: ١٩٣٠) وجميعهم انطلق ـ كما سنرى ـ من المرجعية الدينية ذاتها التي يستند إليها خصوم المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق كما في الواجبات.

ولا شك في أن العودة مجدداً لمناقشة قضايا المرأة في العالم العربي والإسلامي لا تنفصل عن نمو الظاهرة التي يطلق عليها أصحابها عادة اسم الصحوة الإسلامية، بينما يسميها البعض الآخر الإسلام السياسي، وتسمى في الإعلام الغربي الأصولية الإسلامية. وأياً كانت الصفات التي تلحق بالظاهرة في تسمياتها المختلفة، فإن حضورها يمثل حضوراً مركزياً في إثارة الأسئلة التي كنا نظن جميعاً أن خطاب النهضة قد قدم الإجابات الحاسمة لها، وبخاصة تلك الأسئلة التي تتعلق بحقوق المرأة في الشريعة الإسلامية.

ولعلنا نكرر هنا ما هو معروف للكافة من أن أزمة الوجود العربي التي بلغت ذروتها في هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ تمثل بداية نقطة المراجعة والمساءلة لكل ما كان ثابتاً ومتفقاً عليه سياسياً واجتماعياً وثقافياً وفكرياً. هكذا بدأت حركة المساءلة على جميع المستويات والصعد، وهي حركة لم تتوقف ولا نظن أنها ستتوقف؛ لأن «توابع» الهزيمة ما زالت تتوالى وتتواتر بشكل حادّ. فما كاد الوعي العربي يستوعب الهزيمة، ويظن أنه قادر على احتوائها والتعامل معها ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ ـ حتى اكتشف أن مزيداً من الهزائم يترصده: اتفاقية «كامب ديفيد» بين مصر وإسرائيل، وتفتّت الجبهة السياسية العربية ـ اجتياح بيروت ـ حرب الخليج الأولى ـ عاصفة الصحراء (أو حرب الخليج الثانية) ـ اجتياح الجنوب اللبناني ـ مفاوضات السلام (مدريد ـ أوسلو ـ غزة وأريحا)... إلخ.

وقد أفضى تواتر الهزائم هذا إلى إيقاظ النعرات العرقية الطائفية وبعثها من مرقدها؛ فاتخذت شكل النعرات القطرية على المستوى السياسي، واتخذت على المستوى الاجتماعي أشكالاً أخرى يندرج فيها اضطهاد الأقليات بالتهميش تارة وبالاستبعاد تارة أخرى. وفي جميع الأحوال، ينشط خطاب سلطوي قاهر عاجز عن الإنصات ورافض للحوار، يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، ويزعم لنفسه مرجعية عليا مستمدة من السماوي المقدس. وسواء كان الخطاب سياسياً أو اجتماعياً، فالمحصلة هي استبعاد الفرد ـ رجلاً وامرأة ـ وقهره، وفي هذا القهر يقع قهر مضاعف للمرأة والطفل معاً بوصفهما أقلية.

إذا تجاوزنا الواقع العربي إلى الواقع الدولي فقد أدى اختفاء الثنائية القطبية ـ بتفكك دولة «الاتحاد السوفياتي» ـ وانتفاء التعددية في النظام العالمي إلى «الدكتاتورية»

الأمريكية. إن نظاماً عالمياً ثنائي القطبية يظل ـ رغم عيوبه التي تتمثل أساساً في الاستقطاب والتكتل ـ أفضل بكثير من نظام أحادي لا يسمح بأي قدر من المناورة، ولا يقبل بأقل من «الإذعان» الكامل لإرادة الدكتاتور الأمريكي. ولكي يعطي النظام الدكتاتوري الجديد غطاء أيديولوجياً مشروعاً يبرر انفراده بقرار إدارة العالم، أعلن «نهاية التاريخ» وانتهاء عصر الأيديولوجيا والدخول في عصر «الكوكبية». وقد أفضى هذا الوضع الجديد إلى حالة من الفوضى ناتجة بالمثل من انتهاء عصر اليقينات وبداية التساؤلات الكبرى، وتمثلت تلك الفوضى في ظهور ما كان كامناً ومضمراً من الصراعات الطائفية والعرقية في المجتمع الدولي ككل لا في المجتمعات التي كانت تعرف باسم مجتمعات النظم الشمولية فقط. إن المغزى الثقافي والسياسي لمفهوم الوحدة الأوروبية، وبخاصة بعد تحقيق السوق الأوروبية المشتركة، يتضمن معنى التسوير، أي إيجاد سور حاجز بين الشعوب الأوروبية والشعوب غير الأوروبية. تسقط الأسوار داخل أوروبا، ويتسع حلف شمال الأطلسي من أجل حصار «العالم الثالث» خارج الأسوار، وذلك من أجل مزيد من التحكم في مقدراته واستغلال ثرواته الباقية. في هذا السياق يصبح مفهوم الشرعية الدولية هو شرعية مصالح الشمال ضد مصالح الجنوب؛ فيتم حصار العراق بعد تدميره وليبيا وسوريا بدعوى تحدي الشرعية الدولية ومساندة الإرهاب، ويتم الصمت عن ممارسات الكيان الصهيوني الإرهابية والمتحدية للقرارات الدولية ضد الفلسطينيين واللبنانيين.

هذه الحالة الدولية تساهم من دون شك في تغذية الوضع العربي بمزيد من الطائفية العرقية التي لا تجد متنفساً لها في منازلة الخصم الفعلي الحقيقي ـ التخلف والدكتاتورية والهيمنة الأمريكية الصهيونية ـ؛ فترتدّ على ذاتها، وتتحصن بأوهامها. ففي السياق الدولي الذي تم فيه صكّ مصطلح صراع الحضارات، كما تم فيه إعلان الإسلام عدوّاً للغرب، لا سبيل أمام المسلمين ـ بفعل هذا التحدي إلا الالتفاف حول ممثلي الخطاب الإسلامي الذين لا يكتفون بإشعال نار الغضب الجماهيري ضد الغرب السياسي الإمبريالي، بل يشملون بهذا الغضب مجمل الحضارة والثقافة والتراث الإنساني المستوعب في ما يسمى الحضارة الغربية. وبعبارة أخرى يمكن القول: إذا كانت الهزائم العربية المتوالية قد أثارت من جديد طرح أسئلة الهوية والتراث والخصوصية من منظور عرقي طائفي في الغالب، فإن الحالة الدولية تساهم في تعميق هذا المنظور.

١ ـ التراث وإشكالية التأويل والتأويل المضاد

صار هاجس إشكالية العودة إلى التراث ـ وما يزال ـ هو الهاجس المسيطر على مجمل الإجابات التي طرحت في الخطاب العربي عن الأسئلة التي أثارتها الهزائم.

وتشعبت من هذا الهاجس الأساسي والمحوري ثلاثة اتجاهات في التعامل مع التراث: أقوى هذه الاتجاهات ـ من المنظور الجماهيري والشعبي ـ الاتجاه الإحيائي السلفي، وهو اتجاه يرى في التراث ـ الديني الإسلامي بصفة خاصة ـ مستودعاً للحلول، وتعبيراً عن الهوية الخاصة، وتجسيداً لمشروع حضاري متميز، هو وحده الكفيل بالخروج بالأمة من أزمتها الراهنة وتحقيق النهضة المأمولة. الاتجاه الثاني هو اتجاه القطيعة مع التراث، وهو اتجاه يرى أن للتراث وجوداً ضاراً مسؤولاً عن بعض جوانب الأزمة الراهنة، ويرى أن الحل يكمن في ضرورة تحليل هذا التراث ـ أو تفكيكه ـ سعياً لإحداث قطيعة معرفية تحررنا منه ومن تأثيراته الضارة. وكان من الطبيعي أن يوجد اتجاه ثالث، هو اتجاه تجديد التراث، وهو تيار تلفيقي، وإن كان يحاول أن يضفي على نفسه صفة التوفيق بين التراث والعصر عن طريق تجديد التراث بإعادة تأويله بما يحقق متطلبات العصر. ولعل الذي يهمنا في هذا العرض هو منهج المجددين، خاصة من زاوية تعارض النتائج التي يتوصل إليها مع خطاب السلفيين المتشددين رغم الاتفاق في مسألة المرجعية الشمولية للنصوص.

وهكذا حين تثار مشكلة حقوق المرأة في الإسلام يلجأ المدافعون عن الإسلام ـ المجددون غالباً ـ إلى النصوص القرآنية لبيان أن الإسلام أعطى المرأة حقوقاً سبق بها التشريعات الحديثة بأربعة عشر قرناً من الزمان. ويتم في هذا السياق التركيز على النصوص التي تؤكد المساواة، وإبرازها. أما السلفيون التقليديون فإنهم يرون أن تلك المساواة تتمثل في الثواب والعقاب في الآخرة؛ فهي مساواة دينية وليست اجتماعية. لكن تظل هذه المساواة مشروطة بتأكيد الفروق الفاصلة بين المرأة والرجل، وهي فروق طبيعية، أي من حيث الخِلقة، تتمثل في الفروق البيولوجية بينهما. في سياق تأكيد هذه الفروق يتم الاستشهاد أيضاً بالقرآن الكريم، وذلك من دون إدراك السياق السجالي في مخاطبة القرآن الكريم للعرب. وفي عملية إهدار السياق تلك، يعتمد التأويل كما يعتمد التأويل المضاد على نهج التلاعب الدلالي بالنص الديني ـ قرآناً أو سنّة ـ من دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخاً وسياقاً وتأليفاً، بمعنى التركيب والتكوين (لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم)، ولغة ودلالة. ألا يستدعي ذلك كله من الباحث أن يحاول تطوير منهج لفهم النصوص قادر على إخراج الفكر الإسلامي من أزمة التأويل والتأويل المضاد ذات التاريخ الطويل في الممارسة؟

٢ ـ منهج القراءة السياقية

يعتمد منهج التجديد أساساً على ما يسمى بمنهج القراءة السياقية للنصوص. وليس هذا المنهج جديداً تماماً، بقدر ما هو تطوير لمناهج علم أصول الفقه التقليدي

من جهة، وتواصل مع جهود رواد النهضة - خاصة الإمام محمد عبده والشيخ أمين الخولي - من جهة أخرى. يعتمد علماء الأصول منظومة علوم القرآن - خاصة علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ - إلى جانب منظومة علوم اللغة كأدوات أساسية للتفسير واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص. وهذه الأدوات من أهم أدوات منهج القراءة السياقية. وإذا كان علماء الأصول يؤكدون أهمية أسباب النزول لفهم المعنى، فإن القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي لأنه هو السياق الذي يمكن للباحث من خلاله أن يحدد - في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً - بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً وما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبلّه الإسلام تقبّلاً كاملاً مع تطويره كالحج مثلاً، وما تقبلّه تقبّلاً جزئياً مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين مثل مسألة العبودية وقضايا حقوق النساء، والحروب.

وإذا كان علماء الأصول يرون أن أسباب النزول لا تعني وقتية الأحكام ولا اقتصارها على السبب فوضعوا قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، فإن القراءة السياقية تضع تمييزاً بين المعاني والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، والمغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى. وهذا التمييز مهمّ جداً بشرط أن يكون المغزى نابعاً من المعنى ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيراً عن هوى المفسر ووثباً على المعنى أو إسقاطاً عليه.

إلى جانب السياق الكلي الاجتماعي التاريخي لعصر ما قبل الوحي، هناك مستويات أخرى عديدة للسياق يجب مراعاتها في المنهج المقترح. نذكر من هذه المستويات على سبيل المثال ما يلي:

أ - سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخي التتابعي للوحي، وهو سياق مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف. ولقد درج المفسرون عموماً على تناول تفسير القرآن وفق هذا الترتيب الأخير، وهو نهج يغفل حقيقة أن ألفاظ القرآن قد أصاب معانيها تطور في سياق السنوات العشرين التي استغرقها نزول الوحي؛ فاللفظ القرآني ليس من الضروري أن يدل على المعنى نفسه في المواقع المختلفة. وليس معنى ذلك التقليل من شأن ترتيب التلاوة، بل لا بد من الاهتمام به من زاوية الكشف عن التأثير الجمالي النفسي للقرآن؛ لأنه هو الترتيب الذي استقر به النص في أفق التلقي العام. فإذا كانت القراءة بحسب ترتيب النزول أساسية للكشف عن المعاني والدلالات فإن القراءة بحسب ترتيب التلاوة تكشف عن

«المغزى» والتأثير. ومنهج القراءة السياقية هو مراعاة السياقين في نسق كلي تركيبي لا يغفل الفروق بينهما؛ لأن القراءة التاريخية قادرة على اكتشاف تطور الدلالة داخل بنية النص (من المكي إلى المدني مثلاً) لكنها عاجزة عن اكتشاف التأثير الدلالي الكلي للبنية الراهنة للقرآن، في حين أن القراءة التتابعية لعلماء التفسير ربما تنجح بالكشف عن التأثير الدلالي الكلي وإن كانت تغفل في أحيان كثيرة عن مسألة التطور الدلالي. ومهمة منهج التجديد الحرص على الجمع بين البعدين التاريخي والتتابعي في عملية التفسير.

ب ـ يتبع المستوى السابق مستوى آخر هو سياق السرد، والمقصود به التمييز بين ما ورد على سبيل التشريع (وهو يتضمن مستويات فرعية لا يتسع المجال للإفاضة فيها) وما ورد على سبيل المساجلة أو الوصف أو التهديد والوعيد أو العبرة والموعظة... إلخ.

ج ـ مستوى التركيب اللغوي، وهو مستوى أعقد من مستوى التركيب النحوي الذي اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل الفصل أو الوصل بين الجمل النحوية وعلاقات التقديم والتأخير والإضمار والإظهار ـ الذكر والحذف ـ والتكرار... إلخ. وكلها عناصر دلالية أساسية في الكشف عن مستويات المعنى. وتلك هي العناصر الدلالية التي تناولها عبد القاهر الجرجاني في كتابه المهم **دلائل الإعجاز** تحت مفهوم النظم، وقد تناولناها بالتحليل في ضوء علم الأسلوب أو الأسلوبية في دراسة مستقلة[1]. ثم يلي ذلك مستوى التحليل النحوي والبلاغي الذي لا يقف عند حدود علم البلاغة التقليدي بل يوظف أدوات علم تحليل الخطاب وعلم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة. ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن مستويات أكثر عمقاً وتركيباً في الخطاب الإلهي لا مجال هنا لشرحها. أما في ما يتعلق بالنص التأسيسي الثاني، وهو السنة النبوية الشريفة، فلا بد من الجمع بين نقد المتن ونقد السند، أي بين منهج الإمامين أبي حنيفة والشافعي، مع الإفادة كذلك من كل إمكانيات منهج نقد النصوص وتوثيقها في اللغويات والأسلوبية المعاصرة. أهم من ذلك ضرورة فتح باب الاجتهاد للفصل بين ما يندرج من كلام الرسول ﷺ في مفهوم السنة بالمعنى الاصطلاحي، أي الواجبة الاتباع بوصفه رسولاً ونبياً، وأقواله العادية التي يؤخذ منها ويترك، بوصفه بشراً.

من منظور المنهج المشار إليه نتوقف بالتحليل هنا عند النصوص المتعلقة بالمرأة

---

(١) نشرت الدراسة أولاً تحت عنوان: «مفهوم النظم عند عبد القاهر: قراءة في ضوء الأسلوبية،» فصول (القاهرة)، السنة ٥، العدد ١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ثم تضمنها كتاب: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ١٤٩ ـ ١٨٣.

وحقوقها ـ في الخطاب القرآني بشكل خاص ـ تحليلاً تاريخياً نقدياً، وسنجد أن كثيراً من الأحكام التي يستند إليها المهاجمون للإسلام وللثقافة العربية الإسلامية في مسألة حقوق المرأة لم تكن تاريخياً من التشريعات التي أتى بها القرآن. ولذلك فإن الوصول إلى حقيقة موقف الإسلام من مسألة حقوق الإنسان عموماً وحقوق المرأة خصوصاً لا بد من أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع حقوق المرأة قبل الإسلام والحقوق الجديدة التي شرّعها الإسلام. وبين ما قبل الإسلام وما بعد الإسلام منطقة مشتركة تمثل منطقة الالتقاء بين القديم والجديد، وهي المنطقة الجسر أو المعبر، التي عليها ومن خلالها يؤسس الجديد قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي. هذا التحليل للفروق بين جديد الرسالة ومنطقة العبور الوسيطة هو ما يسمى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرناً حتى توهم الناس أن كل ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع.

كما نتناول بالنقد عمليات التوجيه الأيديولوجي للمعنى الديني في مسألة حقوق المرأة في بعض اتجاهات الفكر الإسلامي، وهي عمليات توجيه سارت أساساً في سياق تبرير «الاجتماعي» البدوي المعادي لا للمرأة وحقوقها فقط، بل للوجود الاجتماعي للإنسان لحساب ارتهانه ترساً في مؤسسة القبيلة، وهي المؤسسة التي اتخذت في التاريخ أشكالاً شتى ما زالت بعض تجلياتها ماثلة في بعض المجتمعات العربية المعاصرة. هذا التوجيه للمعنى ضد سياقه الأصلي سيطر على مجرى التاريخ الاجتماعي والسياسي لأمة العرب إلا قليلاً من الاستثناءات التي يجب إبرازها لتبرئة الإسلام من انقلاب أبنائه على قيمه في سياق سيطرة أشكال مختلفة من الدكتاتوريات العسكرية التي ورثت مؤسسة القبيلة ومنحتها دماء ضخت فيها روح الحياة. وإذا كان رواد عصر النهضة قد حاولوا استعادة سياق المعنى من أجل الوصول إلى «المغزى» الملائم للعصر والتاريخ وغير المتناقض مع المعنى الأصلي أي السياقي، فإن إخفاق المشروع النهضوي سياسياً واجتماعياً وثقافياً ـ أو بالأحرى تعثره ـ قد فتح مجدداً باب العودة لمناقشة الإشكاليات التي سبق طرحها. وليس من المنطقي الاكتفاء باستعادة الإجابات السابقة أو استدعائها؛ فالسياق لم يعد السياق نفسه، وليست التحديات هي التحديات نفسها. من هنا استلزم الأمر طرح منهج القراءة السياقية للخروج من المأزق التأويلي الذي ما يزال الفكر الديني أسيراً له.

٣ ـ السياق السجالي والسياق الوصفي

بتتبع النصوص الدينية المتعلقة بقضايا المرأة في القرآن الكريم بخاصة، يمكننا القول مطمئنين إن المساواة بين الرجل والمرأة تمثل مقصداً أساسياً من مقاصد الخطاب

القرآني، والنصوص الواردة بهذا الشأن لا تحتمل تأويلاً يتجاوز دلالاتها المباشرة. ومن الأهمية بمكان إبراز أن القرآن على عكس التوراة مثلاً لا يجعل من حواء - نموذج الجنس النسائي - وسيلة الشيطان لإغواء آدم بالأكل من الشجرة المحرمة عصياناً للأمر الإلهي. القرآن واضح في التسوية بين آدم وحواء في المسؤولية والعقاب معاً. ولكن المفسرين المسلمين دمجوا القصة التوراتية في تفسيرهم؛ وحملوا حواء مسؤولية الخطيئة[٢]، وهكذا صارت المرأة في الخطاب المتشدد في كل عصور التخلف عنواناً للرجس والخطيئة ومدخلاً للشيطان، وصار حبسها وحجبها عن الاختلاط والفعالية الاجتماعية هو الحل لا لصونها هي وحدها فقط من إغراء إبليس بل لصون الرجل كذلك. وباستثناء بعض الأقوال والتأويلات الفقهية فقد لاحظنا أن الفكر الإسلامي في مجمله شُغل بقضية الإنسان وعلاقته بالله والعالم من الزاويتين الوجودية والمعرفية معاً، وذلك من دون اعتبار للجنس.

ولكن لأن القرآن نزل على قوم كان التمييز بين الرجل والمرأة، أو بين الأنثى والذكر، جزءاً من ثقافتهم ونظامهم الاجتماعي، فمن الطبيعي أن ينعكس هذا التمييز في مساجلات القرآن معهم. ولكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تعامل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعات جاء بها الإسلام، وهو الأمر الذي يفسر لنا كثرة الفتاوى والتأويلات الخاطئة التابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي والسياق التشريعي. إن المساواة بين المرأة والرجل تتجلى بوصفها مقصداً أساسياً من مقاصد القرآن الكريم من جانبين: الجانب الأول هو المساواة في أصل الخلق من نفس واحدة، ومرة أخرى خلافاً للتوراة التي تعتبر حواء جزءاً من آدم (خلقت من ضلع من ضلوعه، قيل في ما بعد إنه الضلع الأعوج الذي يحتاج دائماً للتقويم بالتأديب). والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب، وذلك كما نرى في النصوص التالية:

١ - **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾**[٣].

٢ - **﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾**[٤]

---

(٢) انظر: «حواء بين الدين والأسطورة،» في: نصر حامد أبو زيد، المرأة في خطاب الأزمة (القاهرة: دار نصوص، ١٩٩٤)، المدخل، ص ١١ - ١٧.

(٣) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٩.

﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فَلَنحيينّه حياة طيبة ولنجزِيَنّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[٥].

٣ ـ ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾[٦].

٤ ـ ﴿من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب﴾[٧].

٥ ـ ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأُخرجوا من ديارهم وأُوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتِلوا لأكفرنّ عنهم سيئاتهم ولأدخِلنّهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله والله عنده حسن الثواب﴾[٨].

٦ ـ ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم﴾[٩].

أما النصوص السجالية التي يبدو فيها تمييز بين الذكر والأنثى فقد وردت في سياق الرد على المشركين من العرب حين نسبوا لله الإناث فقالوا إن الملائكة بنات الله. ولعلهم كانوا ينطلقون في ذلك من عقائدهم الموغلة في القِدَم، والتي كانت بقاياها ما تزال باقية حين نزل القرآن. ذلك أن أسماء الآلهة التي كان العرب يعبدونها، والتي ذكرها القرآن، وهي «اللات» و«العزّى» و«مناة»، أسماء مؤنثة. والدليل على تلك السجالية أن القرآن يجمع الأمرين ـ عبادة الآلهة المؤنثة ونسبة الإناث (الملائكة) إلى الله ـ في سياق واحد: ﴿أفرأيتم اللاّت والعُزّى. ومناة الثالثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذاً قسمة ضِيزى. إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى. أم للإنسان ما تمنى. فلله الآخرة والأولى. وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن

---

(٥) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٧.

(٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٤.

(٧) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ٤٠.

(٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.

(٩) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآيتان ٧١ ـ ٧٢.

يشاء ويرضى. إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسميةَ الأنثى. وما لهم به من علم إن يتّبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾[١٠]. ومن المنطقي أن نفترض أن المجتمع العربي قبل الإسلام مباشرة كان قد تجاوز منذ فترة طويلة مرحلة المجتمع الأمومي الأنثوي، وصار مجتمعاً ذكورياً؛ لأن عبادة آلهة مؤنثة تتناقض مع قواعد التعامل مع الأنثى بوصفها كائناً منحطاً يجلب العار كما هو واضح من ممارسة «وأد البنات». لذلك اعتبر القرآن أن إصرار العرب على نسبة الإناث إلى الله يعتبر من منطق القيم الاجتماعية السائدة آنذاك نوعاً من التحقير، وبخاصة أنهم كانوا ينطلقون في هذه النسبة من تصور أشد وثنية فحواه وجود علاقة نسب بين الله والجن[١١] نتج عنها ولادة الملائكة[١٢]. وكان طبيعياً أن يرد القرآن رداً سجالياً بقوله: ﴿إن يدعون من دونه إلا إناثاً وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً﴾[١٣]. ولهذا فمن الخطأ أن يفهم من الخطاب القرآني في هذا السياق أي تحقير للأنثى، كيف وهو يدين ممارسات العرب في وأد البنات، سواء كان السبب في ذلك خوف الفقر أو العار!

١ ـ ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون. وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به أيمسكه على هون أم يدسّه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾[١٤].

٢ ـ ﴿وجعلوا له من عباده جزءاً إن الإنسان لكفور مبين. أم اتّخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين. وإذا بُشّر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم. أو من ينشّأوا في الحلية وهو في الخصام غير مبين. وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أَشَهِدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويُسألون﴾[١٥].

٣ ـ ﴿فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون. أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون. ألا إنهم من إفكهم ليقولون. ولد الله وإنهم لكاذبون. اصطفى البنات على البنين. ما لكم كيف تحكمون. أفلا تذكرون﴾[١٦].

٤ ـ ﴿أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولاً عظيماً﴾[١٧].

---

(١٠) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآيات ١٩ ـ ٢٨.

(١١) انظر: المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ١٥٨.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآيتان ١٥١ ـ ١٥٢.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١٧.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآيات ٥٧ ـ ٥٩.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآيات ١٥ ـ ١٩.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآيات ١٤٩ ـ ١٥٥.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٤٠.

إذا تجاوزنا النصوص التي وردت في سياق سجالي نجد نصوصاً أخرى وردت في سياق وصفي، فما ورد على لسان أم مريم مثلاً حين ولدتها ورد في سياق سردي قصصي، وهو سياق من شأنه أن يكون تعبيراً عن المتكلم. وقد كان الحال أن امرأة عمران ـ التي كانت قد نذرت ما في بطنها لله ـ ظنت أن الأنثى لا تصلح لوفاء النذر، ولكن الجملة الاعتراضية ﴿**والله أعلم بما وضعت**﴾ تنفي هذا التصور والظن من جانب الأم: ﴿**إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم. فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً**﴾(١٨). والأمر نفسه يصح في ما ورد على مفاهيم العرب، مثل قوله تعالى: ﴿**زيّن للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب**﴾(١٩).

ومما يندرج في سياق الوصف القرآني، ولكنه اعتبر تشريعاً، مسألة قوامة الرجل على المرأة ـ والتي فهمت بأنها تعني مسؤولية الرجل عن المرأة بكل ما يترتب على المسؤولية من سلطة عقاب يمارسها الرجل تأديباً للمرأة (الهجر والضرب) ـ والتي ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿**الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً**﴾(٢٠). والذي يتأمل المرويات التي أوردها السيوطي في سبب نزول هذه الآية يدرك مسألة مراعاة الوحي لأحوال المخاطبين وأخذها في الاعتبار؛ إذ تحكي رواية أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ تشكو زوجها لأنه لطمها، فقال النبي: «ليس له ذلك». وفي رواية أخرى أن النبي حكم للمرأة أن تقتص من زوجها ـ أي تلطمه كما لطمها ـ ولعل ذلك الحكم من جانب النبي ـ إن صحت الرواية ـ كان إعمالاً لمبدأ القصاص الوارد في قوله تعالى: ﴿**وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص**﴾(٢١) ولا شك أن إنكار النبي هذا الفعل من جانب

---

(١٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيات ٣٥ ـ ٣٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٤.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.

الزوج له دلالة واضحة في تأكيد مبدأ المساواة الأصلي في الإسلام، ولكن لأن المخاطبين لم يكونوا بعد قادرين على احتمال تلك المساواة نزلت آية القوامة[٢٢] لكن السؤال: هل الآية تشرّع للقوامة أم تصف واقع الحال في عصر ما قبل الإسلام؟

من السهل أن يستنبط البعض ـ وهو الأمر الذي حدث بالفعل ـ من ظاهر قوله تعالى: **﴿بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾** أن القوامة تستند إلى تفضيل إلهي مطلق لجنس الرجال على جنس النساء؛ ومن ثم تصبح القوامة حكماً إلهياً لا تجوز مناقشته. لكن النظر بعين الاعتبار لمجمل السياق القرآني في مسألة «التفضيل» الإلهي لبعض البشر على بعض ـ أو رفعه للبعض درجة أو درجات فوق البعض الآخر ـ يكشف أن المقصود وصف التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الملحوظ بين البشر، وهو تفاوت تحكمه قوانين الحراك الاجتماعي، أي تحكمه قوانين تندرج بحسب الخطاب القرآني تحت «السنن» والقوانين الإلهية الاجتماعية القابلة للتغيير بحكم **﴿دفع الله الناس بعضهم ببعض﴾**[٢٣]. والمقصود من هذا الوصف العظة والاعتبار ـ بحسب فهم العلاّمة ابن خلدون مؤسس علمَي فلسفة التاريخ والاجتماع ـ ولاحظ دلالة لفت النظر في الفعل «انظر»: **﴿انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا﴾**[٢٤]. ولو فهمنا مثلاً أن التفاوت بين البشر في الأرزاق هو حكم إلهي بالفقر على بعض الناس وبالغنى للبعض الآخر لما جاز أن يسعى القرآن ذاته للحض على توزيع المال والثروة **﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾**[٢٥]. هكذا يجب فهم أن رفع الله الناس بعضهم فوق بعض ليس إلا تعبيراً وصفياً ـ للاعتبار ـ عن واقع مرغوب في تغييره لتحقيق «العدل»، وليس المقصود منه أن يتخذ بعض الناس من البعض الآخر موقف السخرية والتحقير، إذ اللام في الآية ليست للتعليل، بل هي «لام العاقبة»، أي أن السخرية والاحتقار وكل أشكال الإهانة هي النتيجة اللازمة عن التفاوت الحاد بين البشر اجتماعياً واقتصادياً. وانظر إلى السياق في قوله تعالى: **﴿أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾**[٢٦]. وحاشا العدل الإلهي أن يكون سخرية البعض من

---

(٢٢) جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، أسباب النزول، على هامش «تفسير الجلالين» (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ك ١١٧.

(٢٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥١.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٢١.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٧.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

البعض الآخر - بسبب الثروة والجاه أو السلطان - مراد الله الذي ﴿يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾[٢٧].

القِوامة، إذاً ليست تشريعاً بقدر ما هي وصف للحال، وليس تفضيل الرجال على النساء قدراً إلهياً مطلقاً بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً للمساواة الأصلية؛ فالدرجة التي للرجال على النساء فرع على أصل: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾[٢٨] أي بحسب التقاليد والأعراف المستقرة في المجتمع. ولم يقل أحد أبداً، ولا يصح لأحد أن يقول أبداً، إن التقاليد والأعراف أحكام إلهية أبدية مطلقة. وحتى مع افتراض أن الوصف وصف تشريعي، فإن معنى «القوامة» ليس السلطة المطلقة العمياء بمعنى التحكم والاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل ووجوب الطاعة المطلقة - العمياء أيضاً - من جانب المرأة. إن معنى «القوامة» القيام بتحمل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية، أليس الله سبحانه هو ﴿الحي القيوم﴾[٢٩] بمعنى القائم بحفظ الوجود ورعايته! وهو القائم بالقسط، أي بالعدل[٣٠] والقائم ﴿على كل نفس بما كسبت﴾[٣١]! القوامة إذن مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف. ولعل مما له دلالة أن القرآن جعل علة القوامة أمرين: الأفضلية والقدرة على الإنفاق، لكنه لم يحدد بشكل قاطع أفضلية مَن على مَن وتركها مِن دون تعيين، الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها[٣٢].

---

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٨.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه: «سورة البقرة،» الآية ٢٥٥؛ «سورة آل عمران،» الآية ٢، و«سورة طه،» الآية ١١١.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٨.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٣٣.

(٣٢) انظر: محمد شحرور، من الحقوق المغيّبة للمرأة، محاضرة ألقيت في مكتبة الأسد في ٢٦/١١/ ١٩٩٦، ضمن فعاليات الأسبوع الثقافي للاتحاد النسائي في دمشق ([دمشق]: دار الأهالي، ١٩٩٧)، ص ١٠ - ١١. وقد سبق للإمام محمد عبده أن أكد مفهوم المساواة في القوامة مستشهداً بقوامة الأم الأرمل على أطفالها الذكور، «الرجال» بحسب تعبيره: و«الناظر في الأحوال التي فضلت فيها شريعتنا الرجل على المرأة مثل الخلافة والإمامة والشهادة في بعض الأحوال، لا يجد واحدة منها تتعلق بعيشتها الخصوصية وحريتها، وأن الشارع لم يراع في هذه المسائل القليلة إلا عدم الخروج بالمرأة عن وظيفتها في العائلة وحصر الوظائف العامة في الرجال، وهو تقسيم طبيعي جرى على مقتضاه إلى الآن التمدن في أوروبا، ولا يوجد فيه شيء يمنع من ترقية المرأة والوصول بها إلى أعلى مرتبة تستحقها. وما من عاقل يدرك الغرض الصحيح من تلك الحقوق العظيمة التي خولتها الشريعة الإسلامية إلى المرأة في جميع الأعمال المدنية - ومنها أهليتها لأن تكون وصية على رجل (أم طفل؟ وهو المقصود بالطبع) - يستحسن ما يخالفها من عوائدنا التي تؤدي إلى حرمان المرأة بالفعل من استعمال هذه الحقوق». انظر: محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، =

كذلك يجب أن يدرج في سياق الوصف ما ورد على لسان الهدهد وصفاً لملكة بلقيس ﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾[٣٣]. وأي استنتاج لدلالة تحريم أن تتولى امرأة سلطة الحكم من هذه الآية استنتاج باطل. ألا يكفي أن هذه المرأة ـ بنص القرآن ذاته ـ كانت تمارس ديمقراطية الحكم، ولم تكن تتخذ قراراً من دون استشارة «الملأ» المحيطين بها؟[٣٤].

٤ ـ النصوص التشريعية: المعنى والمغزى

أ ـ الزواج والطلاق

النصوص التشريعية الخاصة بالمرأة ورد معظمها في السورة المخصصة لشؤون المرأة «سورة النساء»، وهي السورة السادسة في ترتيب السور المدنية، أي التي نزلت في المدينة[٣٥] نزلت بعد موقعة أُحُد في السنة الرابعة للهجرة؛ فكان من الطبيعي أن تتناول كثيراً مما يتعلق بقضايا المرأة التي أثيرت بعد هزيمة المسلمين واستشهاد عدد كبير منهم، وما نتج من ذلك من وجود عدد كبير من اليتامى والأرامل. في هذا السياق تم تقنين الزواج والطلاق والمواريث. لكن من الضروري أن تفهم هذه الأحكام في ضوء افتتاحية السورة التي تؤكد مفهوم المساواة الأصلية في بدء الخلق والتكوين من جهة، وفي ضوء قواعد المساواة في التكاليف والأحكام الدينية الدنيوية والأخروية من جهة أخرى. فبعد افتتاح السورة بالنص على أن الرجل والمرأة خلقا من ﴿نفس واحدة﴾ انقسمت ﴿فخلق منها زوجها﴾ ومنهما معاً بث الله ﴿رجالاً كثيراً ونساء﴾، تنتقل السورة في الآية الثانية مباشرة إلى بيان حقوق اليتامى، وفي هذا السياق يرد موضوع النكاح: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً. وإن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألاّ تعولوا﴾[٣٦].

= جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، ج ٢: الكتابات الاجتماعية، ص ١٠٦.

(٣٣) القرآن الكريم، «سورة النمل،» الآية ٢٣.

(٣٤) انظر: شحرور، من الحقوق المغيبة للمرأة، ص ١٢، حيث يرى محقاً أن الهدهد لم يستنكر «كونها ملكة صاحبة قوامة حاكمة على قومها بل استنكر عبادتهم الشمس».

(٣٥) ترتيبها أمر شبه مجمع عليه، خاصة بين كل من السيوطي في الإتقان في علوم القرآن والزركشي في البرهان في علوم القرآن.

(٣٦) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ٢ ـ ٣.

وسياق النزول بالإضافة إلى سياق التركيب اللغوي - صيغة الشرط التي تربط بين الإباحة والخوف من عدم العدل مع اليتامى - يؤكد كلاهما معاً أن الأمر ليس أمر تشريع دائم، وإنما هو تشريع مؤقت لمعالجة موقف طارئ. لكن الذي خلق اللبس أن عادة تعدد الزوجات عادة سابقة على الإسلام بشكل لم يكن يخضع لأي معايير. وإذا كان الإسلام قد حاول أن يضع لهذه العادة غير المنضبطة بعض المعايير والقواعد التي تحدّ من امتهان المرأة والتعامل معها بوصفها متاعاً أو متعة، فإن التأويل الفقهي لهذه المعايير والقواعد قد خرج بها عن سياق المساواة وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكمه في مصير المرأة. وإلى هذا التأويل الفقهي تحديداً يتوجه نقد الإمام محمد عبده في نص جدير بالإبراز:

«رأيت في كُتب الفقهاء أنهم يعرّفون الزواج بأنه «عقد يملك به الرجل بضع المرأة». وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية من الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر. وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾[٣٧]، والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض عن علم الفقهاء علينا، والتعريف الثاني الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقداً غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع»[٣٨].

ويواصل الإمام نقده للتقاليد والأعراف التي جعلت من الاستثناء قاعدة، ومن المباح واجباً وفرضاً، حتى يصل إلى مشروعية سن القوانين التي تحد من ظاهرتي تعدد الزوجات وحرية الطلاق المتاحة للرجل بلا حدود ولا ضوابط. وهو في ذلك ينطلق من وعي واضح بطبيعة المشكلات الاجتماعية الناجمة عن تلك الفوضى في الفهم وضيق الأفق في التفسير والتأويل، الناجم بدوره عن عدم التمييز بين

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢١.

(٣٨) محمد عبده، في: **الوقائع المصرية** (٧ آذار/مارس ١٨٨١)، وعبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج ٢: **الكتابات الاجتماعية**، ص ٧٢.

«المنطوق» و«المفهوم» في دلالة النصوص، وبين «العام» و«الخاص» في بنيتها. ينطلق الإمام في تحليله من وعي واضح كذلك بالفرق بين سياقين: سياق التنزيل وملابساته التاريخية وسياق التأويل ومتغيرات التاريخ والواقع الاجتماعي. وهو الذي مهّد بذلك السبيل أمام كل من قاسم أمين في مصر والطاهر الحداد في تونس. يقول الإمام:

«تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة بين الإنسان وبين الحيوان. وهو من ضمن العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية.... وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة... فأراد الله أن يجعل في شرعه ﷺ رحمة بالنساء وتقريراً لحقوقهن، وحكماً عدلاً يرتفع به شأنهن، وليس الأمر كما يقوله كتبة الأوروبيين: إن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام ديناً، وإنما أخذ الإفرنج ما ذهبوا إليه من سوء استعمال المسلمين لدينهم وليس له مأخذ صحيح منه.... فتراه قد جاء في أمر تعدد الزوجات بعبارة تدل على وجود الإباحة على شرط العدل، فإن ظن الجور منعت الزيادة على الواحدة، وليس في ذلك ترغيب في التعدد بل فيه تبغيض له... فالإسلام قد خفف الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربع، ثم إنه شدد الأمر على المكثرين إلى حد لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة... وأما جواز إبطال هذه العادة، أي عادة تعدد الزوجات فلا ريب فيه. أما **أولاً**: فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدد أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب. **وثانياً**: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب.... **وثالثاً**: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين، ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري صيانة للبيوت عن الفساد. نعم ليس من العدل أن يمنع رجل لم تأت زوجته منه بأولاد أن يتزوج أخرى ليأتي منها بذرية، فإن الغرض من الزواج التناسل، فإذا كانت الزوجة عاقراً فليس من الحق أن يمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى. وبالجملة.. **فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي**، ولا

مانع من ذلك في الدين البتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط»[39].

بالإضافة إلى ذلك الاقتراح الجسور لم يكفّ الشيخ الإمام عن المطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل في حق طلب الطلاق من جهة، وفي وقف نزيف حق الطلاق العشوائي الممنوح للرجل بالمطالبة بتقنين اشتراط ألا يقع طلاق من دون حكم القاضي. لكن من اللافت للانتباه أن جهود الإمام لم تثمر ثمرتها المرجوة إلا في تونس بصدور **مجلة الأحوال الشخصية** عام ١٩٥٧، التي تجرّم تعدد الزوجات وتجعل طلب الطلاق حقاً مشتركاً بين الزوج والزوجة، ولا يقع إلا بحكم المحكمة، مع ضمان حقوق الطرف المتضرر من الطلاق، سواء كان الزوج أو الزوجة[40]. في دفاعه الجسور عن حقوق المرأة يجد الإمام سوابق فقهية يستند إليها تعزيزاً لموقفه في كل من المذهب المالكي ومذهب أبي حنيفة؛ على أساس أن ثمة إجماعاً على جواز أن تشترط المرأة في عقد الزواج النص على حقها في تطليق نفسها متى شاءت. والخلاف بين المالكية والأحناف ـ فيما يرى الإمام ـ يكمن في مسألة حق المرأة في

---

(٣٩) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج ٢: **الكتابات الاجتماعية**، ص ٨٤ ـ ٨٥ و٩٢ ـ ٩٥. لا يمل الشيخ من تأكيد رأيه كلما سنحت الفرصة؛ فهو يؤكد في سياق التفسير: «الجمع بين النساء مشروط بالعدل؛ لأن آية **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء...﴾** مقيدة بآية **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾** (والعبارتان آية واحدة وليستا آيتين) والخوف من عدم العدل يصدق بالظن والشك فيه، بل يصدق بتوهمه أيضاً، ولكن الشرع قد يغتفر الوهم؛ لأنه قلما يخلو منه علم بمثل هذه الأمور. **فالذي يباح له أن يتزوج ثانية أو أكثر هو الذي يثق من نفسه بالعدل بحيث لا يتردد فيه أو يظن ذلك ويكون التردد فيه** ضعيفاً... وقد قال تعالى في آية أخرى من هذه السورة: **﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾** [النساء: ١٢٩] وقد يحمل هذا على العدل في ميل القلب، ولولا ذلك لكان مجموع الآيتين منتجاً عدم جواز التعدد بوجه ما ولما كان يظهر وجه قوله بعد ما تقدم من الآية **﴿فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾** [النساء: ١٢٩] والله يغفر للعبد ما لا يدخل تحت طاقته من ميل قلبه، وقد كان النبي ﷺ يميل في آخر عهده إلى عائشة أكثر من سائر نسائه، ولكنه لا يخصها بشيء دونهن، أي بغير رضاهن وإذنهن، وكان يقول: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك»، أي ميل القلب «فمن تأمل الآيتين علم أن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضييق، كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة في إقامة العدل والأمن من الجور. وإذا تأمل المتأمل مع هذا التضييق ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد جزم بأنه لا يمكن لأحد أن يربي أمة فشا فيها تعدد الزوجات...

فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة، خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. وبهذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل» (ج ٢: **الكتابات الاجتماعية**، ص ٧٨ و٨٣ وج ٥: **في تفسير القرآن**، ص ١٦٩ ـ ١٧٠).

(٤٠) انظر تحليلنا لهذا القانون من منظور فقهي وشرعي، في: أبو زيد، **المرأة في خطاب الأزمة**، الفصل ٤.

الطلاق في حالة عدم النص على ذلك في عقد الزواج، فبينما يرى الأحناف عدم أهليتها يؤكد المالكية حقها في اللجوء إلى القاضي في حالة الضرر طلباً للطلاق. وقبل مناقشة اختلاف وجهتي النظر فإن المبدأ الذي يعلنه الإمام في قوة ووضوح هو:

«لا طلاق إلا أمام القاضي أو «المأذون» وبحضور شاهدين على الأقل، وذلك بعد الاستمهال أسبوعاً للتفكير، وبعد أن يقدِّم الحَكمان ـ واحد من أهل الزوج وآخر من أهل الزوجة ـ تقريراً للقاضي باستحالة العشرة وفشلهما في التوفيق بين الزوجين»(٤١).

ولكن السؤال العملي الذي يشغل عقل الإمام هو: كيف يتم تقنين هذا المبدأ في مصر التي يعمل قضاؤها وفق المذهب الحنفي الذي صار مذهباً رسمياً للدولة منذ الاحتلال العثماني، وهو المذهب الذي يرى المرأة كائناً ناقص الأهلية؟ يردّ الإمام أولاً على هذا الرأي الفقهي مفنداً إياه بمنطق نفتقده في الخطاب الديني في أيامنا هذه. يقول:

«لا يمكن ـ مهما ضيَّقنا حدود الطلاق ـ أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حق الطلاق. ومن حسن الحظ أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيء مما نراه لازماً لتقدم المرأة. علينا أن نعمل بمذهب غير مذهب الحنفية؛ لأنه حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق، حيث قال الفقهاء من أهله: «إن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى» مع أن هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيراً من الرجال أحطّ من النساء في نقصان الدين والعقل وغلبة الهوى أو أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة، ولكن تشترط كل امرأة تتزوج أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط، وهو شرط مقبول في جميع المذاهب»(٤٢).

والسبب الذي يجعل الإمام يفضل الاستمرار على مذهب أبي حنيفة رغم أن مذهب مالك قد وفى «للمرأة بحقها في ذلك وقرر أن لها أن ترفع أمرها إلى القاضي في كل حالة يصل لها من الرجل ضرر» ـ بالإضافة إلى الأسباب العملية المتمثلة في صعوبة، بل ربما في استحالة ـ تغيير القوانين المعمول بها في المحاكم ـ السبب هو خشية الإمام ـ في حالة تطبيق المذهب المالكي ـ من احتمال «ألا يجيب

(٤١) عبده، المصدر نفسه، ج ٢: **الكتابات الاجتماعية**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢: **الكتابات الاجتماعية**، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

القاضي طلب الطلاق من الزوجة التي يتزوج زوجها من امرأة أخرى؛ استناداً إلى قاعدة أن هذا «مباح» للزوج. «فلو اشترطت أن تطلق نفسها متى شاءت أو عندما يتزوج زوجها عليها كان الأمر بيدها، ولكن العمل على الطريقة الأولى أحكم وأجزم، فإن وضع الطلاق تحت سلطة القاضي أدعى إلى تضييق دائرته وأدنى إلى المحافظة على نظام الزواج»[٤٣].

بالإضافة إلى النص الذي أورده الإمام من الفقه المالكي لتأكيد حق المرأة في طلب الطلاق مثلهن مثل الرجل، نحب أن نضيف هنا تعزيزاً لموقف الإمام لكل موقف إصلاحي في إطار الشريعة الإسلامية نموذج وثيقة زواج كان معمولاً بها في القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي، بالأندلس. هذه الوثيقة النموذجية تكشف بجلاء عن الحقوق التي كانت تتمتع بها المرأة بالنص عليها في شروط عقد الزواج في بعض المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يؤكد أن تمتع المرأة بحقوقها التي تصل إلى حد المساواة بالرجل لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الإسلام لا علاقة له بتخلف وضع المرأة في بعض المجتمعات التي يدين أهلها بالإسلام. تجري عبارات نموذج عقد الزواج كالتالي:

«هذا ما أصدقَ عليه فلان بن فلان (الفلاني) زوجه فلانة بنت فلان الفلاني، أصدَقَهَا كذا وكذا ديناراً دراهم بدخل أربعين من الضرب الجاري في قرطبة في حين تاريخ هذا الكتاب نقداً وكالئاً، النقد من ذلك كذا وكذا ديناراً دراهم قبضها لفلانة من زوجها فلان أبوها فلان إذ هي بكر في حجره وولاية نظره، وصارت بيده ليجهزها بها إليه وأبرأه منها فبرئ، والكالئ كذا وكذا ديناراً دراهم من الصفة المذكورة، مؤخرة عن الناكح ومؤجلة عليه كذا وكذا عاماً، أولها شهر كذا من سنة كذا.

والتزم فلان بن فلان لزوجته (فلانة) طائعاً متبرعاً استجلاباً لمودتها وتقصياً لمسرتها ألا يتزوج عليها ولا يتسرى معها ولا يتخذ أم ولد، فإن فعل شيئاً من ذلك فأمرها بيدها والداخلة عليها بنكاح طالق وأم الولد حرة لوجه الله العظيم، وأمر السرية بيدها إن شاءت باعت، وإن شاءت أمسكت، وإن شاءت أعتقت عليه.

وألا يغيب عنها غيبة متصلة قريبة أو بعيدة أكثر من ستة أشهر إلا في أداء حجة الفريضة عن نفسه، فإن له في ذلك مغيب ثلاثة أعوام إذا أعلم ذلك من سفره فاصلاً إليه قاصداً نحوه، مجرياً لنفقتها وكسوتها وسكناها، فمتى زاد على هذين الأجلين بعد أن تحلف في بيتها بحضور شاهدي عدل يعرفانها (بالله) لغاب عنها أكثر مما شرطه لها، ثم يكون أمرها بيدها ولها التلوم عليه ما شاءت لا يقطع تلومها شرطها.

---

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٢: الكتابات الاجتماعية، ص ١٢٩.

وألا يرحلها عن دارها التي بحاضرة كذا إلا بإذنها ورضاها، فإن رحّلها مكرهة فأمرها بيدها، وإن هي طاعت له بالرحيل (فرحلها) ثم سألته الرجعة فلم يرجعها من يوم تسأله ذلك إلى انقضاء ثلاثين يوماً فأمرها بيدها وعليه مؤونة انتقالها ذاهبة وراجعة.

وألا يمنعها من زيارة جميع أهلها من النساء وذوي محارمها من الرجال، وألا يمنعهم من زيارتها فيما يجمل ويحسن من التزاور بين الأهلين والقرابات، فإن فعل شيئاً من ذلك فأمرها بيدها. وعليه أن يُحسن صحبتها ويُجمِل بالمعروف عشرتها جهده، كما أمر الله تبارك وتعالى، وله عليها من حسن الصحبة وجميل العشرة مثل ذلك (كما قال تعالى) ﴿وللرجال عليهن درجة﴾[البقرة: ٢٢٨].

وعلم فلان بن فلان أن زوجه فلانة هذه ممن لا تخدم نفسها، وأنها مخدومة لحالها ومنصبها، فأقر أنه ممن يستطيع إخدامها وأن ماله يتسع لذلك فطاع بالتزام إخدامها،

تزوجها بكلمة الله عز وجل وعلى سنة نبيه محمد ـ ﷺ ـ ولتكون عنده بأمانة الله تبارك وتعالى وبما أخذه الله عز وجلّ للزوجات على أزواجهن من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان. أنكحه إياها أبوها فلان بن فلان بكراً في حجره وتحت ولاية نظره، صحيحة في جسمها بما ملكه الله عز وجل من بضعها وجعل بيده من عقد نكاحها، شهد على إشهاد الناكح فلان (بن فلان) والمنكح فلان (بن فلان) المذكورين في هذا الكتاب على أنفسهما بما ذكر عنهما فيه من سمع ذلك منهما وعرفهما وهما بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك في شهر كذا من سنة كذا»[٤٤].

لكن مسألة «تعدد الزوجات» يعاد الآن طرحها ـ على استحياء أحياناً وبشكل سافر أحياناً أخرى ـ في سياق سجالي بوصفها ـ خاصة مع مراعاة الشروط الدينية المنصوص عليها ـ «أفضل» أخلاقياً، وأقل ضرراً من الوجهة الاجتماعية، إذا قورنت بفوضى العلاقات الجنسية الحرة في الغرب. ولا شك في أن المقارنة تعتمد آلية «القياس»، والقياس يتكون من فرع وأصل. فإذا كان القياس قياس «اطراد» فإن حكم الأصل ينتقل إلى الفرع، وإن كان قياس «مخالفة» استقل حكم الفرع عن حكم الأصل. وفي كلتا الحالتين تظل علاقة التشابه بين الأصل والفرع علاقة مضمرة في عملية القياس. والدفاع عن تعدد الزوجات في سياق المساجلة يقوم على افتراض ضمني فحواه أن الغرب هو المقياس الذي تقاس عليه الأمور، وهو منطق معاكس تمام المعاكسة لمشروع النهضة على أساس حضاري مستقل ومتميز، بل هو نقيض له.

---

(٤٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن العطار، كتاب الوثائق والسجلات، اعتنى بتحقيقه ونشره ب. شالميتا وف. كورينطي (مدريد: مجمع الموثقين المجريطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٨٣)، ص ٧ ـ ٩.

وقد اخترنا للتحليل هنا ـ ممثلاً للخطاب المذكور ـ مفكراً لا يمكن أن يوصف بالتشدد أو التزمّت، فضلاً عن الرجعية والتمسك بأهداب الماضي والتقليد. وهو أحد الذين يطرحون المسألة على استحياء، وبتحذيرات متشددة من أن يفهم خطابه بأنه يدعو للتعدد، أو أنه يؤمن بالتفوق المطلق للرجل على المرأة. ينطلق مفكرنا ـ الأستاذ محمد الطالبي ـ من اعتبار أن «التعدد» وضع شاذ، لكنه يطرح السؤال: هل الأفضل أن نعالج الحالات الشاذة عن طريق إباحة الزنى أو إباحة التعدد؟؟ ولتبرير الإجابة المضمرة في بنية السؤال يتم إعلاء حالات الشذوذ من وضعيتها الشاذة إلى قانون من قوانين الوجود الثابتة. ويستند هذا الإعلاء إلى أمرين: تاريخ العلاقة بين الرجل والمرأة، وهو تاريخ يعتمد على السيطرة التي تعطي الرجل دور القيادة، والأمر الثاني هو التفاوت في النهم الجنسي بين الرجل والمرأة، وهو تفاوت يبدو طبيعياً من الوجهة البيولوجية:

«ومعنى ذلك... وجود ثوابت قارة داخل الأسرة البشرية من أول الخليقة إلى اليوم تعطي للزوج داخل الحياة الزوجية دور القيادة كما تعطيه، في رتبة ثانية، ميزات جنسية تكتسي في بعض المجتمعات صيغة تعدد الزوجات، وفي بعض المجتمعات صيغاً أخرى. ولا توجد ثوابت لهذا التواصل وهذا الرسوخ بدون مبررات وبدون علل عميقة وأسباب، في مقدمتها الأسباب البيولوجية، مهما كانت قيمة الأسباب الأخرى العديدة والإضافية.... الذكر لا يلد إطلاقاً، كذلك شاء التوزيع البيولوجي، وشاءت البنية البيولوجية أن يكون هناك تفاوت في النهم الجنسي بين الذكر والأنثى يشاهد في كل المجموعة الحيوانية ويدرك بالعين المجردة. ولهذا التفاوت في النهم الجنسي انعكاسات في مستوى الأسرة البشرية وتنظيماتها الاجتماعية: منها ظاهرة تعدد الزوجات، ومنها البحث عن إرضاء هذا النهم بمقابل مالي عن طريق ما يدعى بـ «أقدم حرفة في الكون»، وهي حرفة تكاد تقتصر على النساء فقط إرضاء لنهم الذكر، وليس لها مقابل يذكر لإرضاء نهم المرأة. فهل يعقل أن يكون هذا كله بدون أسباب عميقة ـ عديدة لا محالة ـ لكن بدون أدنى ريب في مقدمتها الأسباب الراجعة للبنية البيولوجية»[٤٥].

هل يمكن بعد ذلك أن يكون «التعدد» شذوذاً، أم أنه يصبح وضعاً طبيعياً، ويكون «الشذوذ» هو عدم الاعتراف به وإقراره؟! وهل يمكن بعد ذلك كله إلا أن نؤمن بأن تفوق الرجل على المرأة وقيادته لها أمر من الأمور الثابتة تاريخياً

---

(٤٥) محمد الطالبي، مع محمد الطالبي: عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، إنجاز منصف وناس، شكري مبخوت وحسن بن عثمان، سلسلة شواغل (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٢)، ص ١٣١.

وبيولوجياً؟! لكن علينا أن نقرر أن ذلك كله طبيعي في إطار اختزال الإنسان إلى كائن بيولوجي بلا تاريخ سوى تاريخه الطبيعي، بل وبلا ثقافة تفصل تاريخه عن تاريخ الكائنات الطبيعية الأخرى. إن بعض نتائج الاختبارات المعملية التي تجرى على النشاط الجنسي للحيوان تؤكد أن «الذكر» يتمتع بدرجة نهم جنسي أعلى من درجة نهم الأنثى، وتفسر ذلك بانشغال الأنثى لفترة قد تطول أو تقصر بعملية «الإنجاب»، سواء عن طريق الحمل أو عن طريق احتضان البيض. ويبدو أن هذا التفسير العلمي البيولوجي هو الأساس المعرفي للتأويل السابق، وهو تأويل يسجن نفسه ويدور في إطار ثنائية «الذكر/الأنثى» في حين أن القضية هي «الرجل/المرأة»، وهي قضية ذات بعد ثقافي سوسيوتاريخي.

ب ـ الميراث

في سياق سورة «النساء» نفسه، وفي سياق تأكيد حقوق اليتامى على وجه الخصوص والنهي عن أكل أموالهم وضرورة الحفاظ عليها لتردّ لهم بعد بلوغ الرشد (النكاح)، تأتي أحكام الميراث على الوجه التالي:

﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً. وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً. وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً. إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً. يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصى بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضةً من الله إن الله كان عليماً حكيماً﴾(٤٦).

ومما هو جدير بالملاحظة أن القرآن يحض على إشراك أولي القربى واليتامى والمساكين ممن لا ميراث لهم بالتصدق عليهم إذا حضروا وقت التقسيم، وتلك علامة دالة لا يجوز إهمالها في تحليل مفهوم الإسلام للميراث. الملاحظة الثانية هي حرص القرآن على التنبيه بأن علاقة «العصبية» ـ الأبوة والبنوة ـ ليست أهم العلاقات الإنسانية. وإذا كان هذا التنبيه يمثل موقفاً قرآنياً عاماً، فإن حرص القرآن على ذكره في سياق آيات المواريث ـ التي يعتمد التقسيم فيها علاقات العصبية والقرابة ـ يمثل علامة أخرى دالة لا يصحّ إهمالها في التحليل كذلك. ومن هاتين العلامتين يمكن استنباط أن مفهوم

---

(٤٦) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيات ٧ ـ ١١.

القرآن لعدالة توزيع المال والثروة في المجتمع أوسع كثيراً من المفهوم من «الزكاة» و«الصدقات» و«المواريث»؛ إذ الغاية والهدف ألا يكون المال «دولة بين الأغنياء» أي يتداولونه ويحتكرونه بعضهم بين بعض. في إطار هذا الفهم العام يتحتم تحليل معنى «المواريث» في القرآن، ثم الانتقال بعد ذلك من المعنى السياقي التاريخي إلى «المغزى» المتضمن في ذلك المعنى والذي يمكن أن ينبثق عنه في وعينا الديني المعاصر.

يروي السيوطي في أسباب النزول وقائع جديرة بالانتباه، تدور كلها حول تبيان الفارق بين السلوك المتعارف عليه قبل الإسلام من عدم توريث البنات والضعفاء (أي الصغار) من الذكور، والتشريع الذي أتى به القرآن. كان الميراث كله من حق الذكور القادرين على القتال، ولم يكن من حق الإناث شيء. وكيف نتخيل أن تتمتع المرأة بأية حقوق، ناهيك عن حق الميراث، في مجتمع يدفن البنات أحياء، ويسمح بأن تورث المرأة التي مات عنها زوجها كما يورث المتاع؟! وإذا كان الإسلام هو الذي نهى عن «الوأد» واعتبره جريمة كبرى، فإنه أيضاً هو الذي منع أن تورث النساء كرهاً أو أن يُعضلن[٤٧] ومن الطبيعي أن يكون الإسلام هو الذي يؤسس حق المرأة في ميراث أبيها وزوجها، بل حقها أيضاً في ميراث الكلالة من الأخ والأخت. تلك كلها حقوق أتى بها الإسلام، ولم يكن من السهل أن يقبلها المسلمون الأوائل، وكان منطقهم في مسألة الميراث على وجه التحديد أن قالوا: «لا نورث من لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدوّاً»[٤٨].

يلاحظ الإمام محمد عبده البعد السياقي للتشريع القرآني، ويستنبط من خلال تحليل العلاقات التركيبية في الآيات، كالعطف والتكرار، أن النص على حق النساء في «نصيب» مما ترك الوالدان والأقربون يعني «الفرض» المعروف. وهو يخالف المفسرين الذين ذهبوا إلى أن الآيات أعلاه تمثل سياقاً جديداً لا علاقة بينه وبين ما سبقه في السورة. يقول الإمام إن السياق متصل في الحديث عن اليتامى وحقوقهم، والدليل قوله بعد ثلاث آيات ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً**﴾.

«فإنه بعد أن بيّن التفصيل في حرمة أكل أموال اليتامى، وأمر بإعطائهم أموالهم إذا رشدوا، ذكر أن المال الموروث الذي يحفظه الأولياء لليتامى يشترك فيه الرجال والنساء خلافاً لما كان في الجاهلية من عدم توريث النساء، فهذا تفصيل آخر في المال نفسه بعد التفصيل في الإعطاء ووقته وشرطه. ومال اليتامى إنما يكون في الأغلب من الوالدين والأقربين. فمعنى الآية إذا كان لليتامى مال مما تركه لهم

---

(٤٧) انظر: المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيات ١٩ ـ ٢٣.

(٤٨) انظر: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، ط ٢ ([القاهرة]: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.])، ص ٨٢ و٨٤.

الوالدان والأقربون فهم فيه على الفريضة لا فرق في شركة النساء والرجال فيه بين القليل والكثير ولهذا كرر ﴿مما ترك الوالدان والأقربون﴾ وعنى بقوله ﴿نصيباً مفروضاً﴾ أنه حق معين مقطوع به لا محاباة فيه وليس لأحد أن ينقصهم شيئاً»(٤٩).

ويواصل الإمام تحليله للعبارة «للذكر مثل حظ الأنثيين» من حيث علاقاتها بعبارة ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾، فيرى أنها:

«جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، واختير فيها هذا التعبير للإشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء، كما تقدم، فكأنه جعل إرث الإنثى مقرراً معروفاً، وأخبر بأن للذكر مثله مرتين، أو جعله هو الأصل في التشريع وجعل إرث الذكر محمولاً عليه، يعرف بالإضافة إليه، ولولا ذلك لقال: للأنثى نصف حظ الذكر، وإذا لا يفيد هذا المعنى ولا يلتئم السياق بعده كما ترى»(٥٠).

ويهمنا في هذا التحليل أن نتوقف عند دلالة «المعنى» الذي استنبطه الإمام من التركيب، معنى أن القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر ويعرّف بالإضافة إليه. هذا المعنى الذي استنبطه الإمام ذو «مغزى» مهم في السياق السوسيوتاريخي الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة وأصلها. ما هو هذا المغزى القرآني إن لم يكن خلق توازن بين محورين ساد أحدهما وسيطر واستأثر بكل قيمة إنسانية واجتماعية واقتصادية، وهذا هو محور الذكر؟ ولا يتحقق التوازن إلا بنقل الثقل مؤقتاً إلى المحور الآخر، محور الأنثى، حتى يستقر مبدأ المساواة المبدوءة به السورة، ويمتد من أفق «المساواة الدينية» لينتشر في أفق «المساواة الاجتماعية». تتأكد أبعاد المساواة بالإضافة إلى ذلك بأن يكون الفرض إقرار حق النساء في الميراث؛ فهذا الحق ﴿فريضة من الله﴾، وهو من ثم «حق معين مقطوع به لا محاباة فيه وليس لأحد أن ينقصهم شيئاً» بحسب شرح الإمام. يتحول هذا الفرض إلى أصل يتقرر على أساسه حظ الذكر بألا يزيد عن ﴿حظ الأنثيين﴾. وتصبح تلك هي ﴿حدود الله﴾(٥١).

وفي ختام السورة تتكرر عبارة ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ يليها النص على أن ذلك بيان من الله يعصم من الضلال: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم﴾.(٥٢) إن فهم «الحدود» على أساس أن المقصود به نصيب الأنثى، والذي يجب أن يظل محصوراً في إطار النصف من نصيب الذكر، فهم يخالف كلاً من

---

(٤٩) عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٥: في تفسير القرآن، ص ١٧٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٥: في تفسير القرآن، ص ١٨٠.

(٥١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٣.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٧٦.

دلالتي المعنى والمغزى على السواء، لكنه هو الفهم الذي ساد واستقر كما سادت واستقرت باسم الإسلام كثير من الأعراف والتقاليد التي حاول الإسلام تغييرها. إن السياق التاريخي بالإضافة إلى دلالتي المعنى والمغزى يبين بجلاء أن الهدف القرآني من التشريع ـ البيان الذي يعصم من الضلال ـ هو «تحديد» نصيب الذكر، الذي كان يحصل على كل شيء، بوضع حد أقصى لما يمكن أن يحصل عليه لا يتجاوز ضعف نصيب الأنثى. هذا مع فرض نصيب للأنثى التي لم تكن تحصل على أي شيء بحد أدنى لا يقل عن نصف نصيب الذكر. فالتحديد، إذاً هو وضع حد للفوضى والاستئثار بفرض نصيب للمحروم بهدف الاقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية. وكل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة، التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية، إنما هو اجتهاد مشروع، أو لنقل هو اجتهاد في الاتجاه نفسه للمقاصد الكلية للتشريعات. أما الاجتهاد المخالف للاتجاه المقاصدي، أو التأويل الذي يقف عند أفق اللحظة التاريخية للوحي فكلاهما في دائرة «الخطأ» المعرفي بصرف النظر عن النيات الطيبة والإخلاص الإيماني.

إذا كانت حدود الله التي يجب ألا نتعداها هي ألا نعطي الذكر من الميراث «أكثر» من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطي الأنثى «أقل» من نصف حظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد بأن يقرر أن المساواة معناها أن التسوية بين الحد «الأقصى» للذكر والحد «الأدنى» للأنثى، وليس في ذلك مخالفة لما حدّه الله[٥٣].

---

(٥٣) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة وبآخره كتاب «أسرار اللسان العربي» لجعفر دك الباب ط ٦ (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، من المهم أن نشير إلى أن اجتهاد شحرور يعتمد على تصور يميز أولاً بين مستويين أساسيين في بنية الخطاب القرآني (أو الكتاب): المستوى الأول هو «النبوة»، ويتضمن الآيات غير المحكمات، أي المتشابهات واللامحكمات واللامتشابهات، والمستوى الثاني هو «الرسالة»، وهي الآيات المحكمات التي تتضمن التشريعات والأحكام والحدود. والجدول التالي يبين تفاصيل هذين المستويين الأساسيين للخطاب القرآني:

النبـــــوة			الرسالة
آيات متشابهات		آيات لامحكمات ولامتشابهات	آيات محكمات
القرآن العظيم	السبع المثاني	تفصيل الكتاب	أم الكتاب (الذي بين يديه)
الحديث (الحق)	أحسن الحديث	الآيات الشارحة لمحتويات الكتاب	١ ـ الحدود بما فيها العبادات
الآيات البينات			ـ الفرقان العام والخاص (الوصايا)
			ـ أحكام مرحلية
			٤ ـ أحكام ظرفية (آيات مبينات)
			٥ ـ تعليمات عامة وليست تشريعات
			٦ ـ تعليمات خاصة وليست تشريعات

=

ومن البديهي أن تشمل تلك التسوية كل المجالات التي فهمت فهماً قاصراً في الفقه الإسلامي انطلاقاً من تصوّر أن قيمة المرأة «نصف» قيمة الرجل قياساً على مسألة الميراث. نذكر من هذه المجالات «الشهادة» أمام القضاء وحرمان المرأة من شغل بعض الوظائف التي تؤهلها لها إمكانياتها التعليمية مثل القضاء. إن ما ورد بالقرآن بشأن شهادة المرأة كان وصفاً لحالها وليس تشريعاً أزلياً لوضعيتها. والقول بأن المرأة لا تتحمل المسؤوليات التي يتحملها الرجل في الأسرة والمجتمع والحياة إنما هو تكرار لخطاب ينتمي إلى أزمنة وعصور مضى أمرها.

ج ـ الحجاب والعورة

في تقديري أن مسألة «الزي» لا تستحق كل الجهود التي تراق في مناقشتها سواء من جانب المتزمتين الذين يريدون سجن المرأة في ثوب لا يظهر منها سوى العينين، أو من جانب أولئك الذين يريدون أن يستنطقوا القرآن بالتأويلات أنه لم يفرض على المرأة زياً معيناً. لكن الذي جعل منها قضية عامة في السنوات الأخيرة أمران: **الأول** تنامي التيارات السياسية ذات اللافتات الإسلامية خاصة بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران بنجاح الثورة التي خاضتها الجماهير ضد حكم الشاه.

= ثم ينقسم «الحديث الحق» إلى: اللوح المحفوظ (قرآن مجيد) الذي هو القوانين العامة الناظمة للوجود، والإمام المبين (الكتاب المبين) وهو قوانين جزئيات الطبيعة (أو تصريف أحداث الطبيعة). ويكمن الفرق بين «النبوة» و«الرسالة» في أن النبوة تعبير عن حقيقة الوجود الموضوعي والفرق بين الحق والباطل أي الحقيقة والوهم (ص ٥٥)، وهي تتجلى في القرآن المتشابه الذي وقع به الإعجاز إلى قيام الساعة (ص ٤٤٥). وإذ تقع الحدود في حيز «الرسالة» فإنها تخضع مثلها لجدلية الاستقامة والحنيفية (أو الاعتدال والانحراف)، وهي الجدلية الناتجة من «التناقضات الداخلية للحياة الإنسانية في مجال المعرفة وعلوم الاجتماع والاقتصاد والتي ينتج منها دائماً مجالات جديدة في التشريع كماً ونوعاً» (ص ٤٤٧). هذه الجدلية بين منحى الثبات (أو الاستقامة) ومنحى التحول (أو الحنيفية) يحاول شحرور أن يشرحها استناداً إلى ما يسمى «التوابع المستمرة» في رياضيات نيوتن. ورغم الغموض الذي يحيط بمحاولة تركيب مفاهيم رياضية على التشريعات القرآنية فإن النتيجة التي يصل إليها في قضية المواريث لا تكاد تختلف عن تحليلنا المطروح هنا، والمتمثل في أن حد ميراث الأنثى هو الحد الأدنى في مقابل الحد الأعلى للذكر، الأمر الذي يسمح بالاجتهاد في اتجاه المساواة بحسب تغير الظروف (ص ٤٥٨ وما بعدها).

لكن شحرور يعود لمناقشة قضية المواريث في محاضرته التي سبقت الإشارة إليها (الهامش رقم (٣٢)) ويخرج آية ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ من نطاق آيات الميراث ويدخلها في حكم «الوصية» فقط. وهو يستند في ذلك إلى التمييز الدلالي بين مفردات ﴿نصيب﴾ و﴿حظ﴾ و﴿وصية﴾ في آيات المواريث. في هذا التمييز يقرر أن مفردة «النصيب» تكون بمعنى «الجزء الموروث»، أما «الوصية» فلا تكون إلا للأحياء. ولم تأت كلمة «الحظ» مع التركة مطلقاً إلا في سياق الوصية في الآية ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾. من هذا التحليل يستنبط شحرور أن المقصود من تلك الآية: «الوصية التي يريدنا الله أن نلتزم بها في حياتنا. ويؤكد هذا أنه استعمل مصطلح الحظ في هذه الوصية، مما لا يدع مجالاً للشك بأن لا علاقة لهذه الوصية بالنصيب في التركة» (ص ٣٠).

وكان زي المرأة - غطاء الرأس والنقاب - واحداً من أهم العلامات والرموز التي أحياها ذلك المد الثوري تعبيراً عن «رفض» العلامات والرموز «الغربية» التي ارتبطت بحكم الشاه. الأمر الثاني قرار إحدى المحاكم الفرنسية بحرمان الطالبات المسلمات اللائي يغطين رؤوسهن من الانتظام في المدارس بدعوى أن هذا الزي يمثل نوعاً من التميز الديني غير المسموح به في نظام التعليم العلماني في فرنسا. وكان من الطبيعي أن يحدث هذا الحكم رد فعل قوياً في العالم الإسلامي ضد ما اعتبر تحيزاً ضد الإسلام وممارسة للتمييز العنصري والديني ضد المسلمين. فإذا أضفنا إلى ذلك سياق الحرب الأهلية في البوسنة، وما حدث فيها من اعتداءات جنسية وحشية على النساء المسلمات، ومن عمد إلى إذلالهن لدرجة استخدام مني الكلاب لتلقيحهن، أدركنا مدى انجراح الشعور الإسلامي العام وتصديّه للدفاع عن كرامته بمزيد من التمسك بما اعتبر شارة للهوية المتميزة للشخصية الحضارية للمرأة المسلمة بصفة خاصة.

يصل تناقض الخطابات حول هذه القضية حدود اللامعقول في طرفيه، فبينما نجد من يحدد مواصفات الزي الإسلامي للمرأة تحديداً تفصيلياً دقيقاً يكاد يشبه تحديدات خبراء الأزياء والموضة[٥٤]، نجد على الطرف الآخر من يحاول أن يجد تأويلات للخطاب القرآني، خاصة ما ورد في سورة «النور» متعلقاً بالزينة والعورة. يعرّف المؤلف الزينة المقصودة في نصوص سورة النور بأنها «جسد المرأة كله»، ولتحديد الفرق بين ما يجب ستره من جسد المرأة وما يجوز كشفه، أي لتحديد «العورة» يقسم المؤلف جسد المرأة/الزينة إلى قسمين: الزينة الظاهرة، وهي بحسب التأويل المشار إليه «ما ظهر من جسد المرأة بالخلق، أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين»، والقسم الآخر «قسم غير ظاهر بالخلق، أي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها. هذا القسم المخفي هو الجيوب. . . . وهي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والأليتين، هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها»[٥٥]. وما عدا ذلك من جسد المرأة فهو من الزينة الظاهرة التي لا تندرج في مفهوم «العورة». هكذا يحلق التأويل في سماوات النص خارج سياق مكانه وزمانه ولغته؛ إذ يتعامل مع اللغة بوصفها فضاء مستقلاً عن سياق التداول والاستعمال والعُرف.

والحق أن مفهوم «العورة» ليس مفهوماً مفارقاً لبنية الثقافة - أي ثقافة - في

---

(٥٤) انظر: محمد سعيد مبيض، إلى غير المحجبات أولاً (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٨)، ص ١١٢ - ١١٤.

(٥٥) شحرور، المصدر نفسه، ص ك ٦٠٦ - ٦٠٧.

سياقها السوسيوتاريخي، فهو ليس مفهوماً كلياً ثابتاً قاراً في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض. وإذا نظرنا للسياق القرآني ـ بمعزل عن السياق التاريخي لنزوله ـ لقلنا إن العورة هي الأعضاء الجنسية فقط بالنسبة للأحياء، وهي جثة الشخص الميت. هكذا ورد ذكر «السوأة» في الخطاب القرآني في سياقين: الأول في سياق قصة آدم وحواء وكيف بدت لهما سوءاتهما بعد الأكل من الشجرة المحرمة(٥٦)، والسياق الثاني هو سياق قصة ابني آدم وقتل أحدهما الآخر وعجز القاتل أن يواري سوأة أخيه حتى أرسل الله إليه الغراب ليعلمه(٥٧). لكن مثل هذا التأويل يفترض أن النص القرآني يمكن فهمه خارج نطاق المجال التداولي للغة في عصر نزوله من جهة، ويتجاهل من جهة أخرى ان السياق الداخلي هو سياق القص عن الحياة الاجتماعية في بداياتها البدائية.

وقد أثارت القضية مؤخراً جريدة مصرية **الدستور** في تحقيق صحفي تحت عنوان «جسد المرأة: هل هو عورة؟» وبدأت الجريدة ببسط رأي المتصوف الكبير محيي الدين بن عربي (ت: ٦٣٨هـ) الذي أخذ التصوف عن كثير من الشيوخ بينهم بعض النساء. ولعل شخصية «فاطمة» من أهم تلك الشخصيات الصوفية التي يدين لها ابن عربي بالكثير؛ فيكثر من ذكرها في كتابه **الفتوحات المكية** على وجه الخصوص، فهي التي كشفت له ـ مثلاً ـ أسرار سورة «الفاتحة» من القرآن الكريم وما تتضمنه وتشير إليه من المقامات والأحوال العرفانية. وهي أيضاً التي كانت تخاطب أم محيي الدين قائلة: يا نور، أنت أمه الترابية وأنا أمه الروحانية. ولعله من المهم هنا أن نذكر أن المكانة التي تمتعت بها شخصية «رابعة العدوية» في تاريخ التصوف كانت كفيلة بدعم النظرة الإيجابية للمرأة، تلك النظرة التي ميّزت التصوف الفلسفي العرفاني خاصة باستثناء أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ). لذلك ليس غريباً أن ينفي ابن عربي المنظور الفقهي لجسد المرأة بوصفه «عورة». تنقل الصحيفة عنه وهو يستعرض مختلف الآراء، ثم يعرض قوله هو مبرهناً على صحته ومستدلاً على عدم مخالفته للشرع: «من قائل إنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين، ومن قائل بذلك وزاد أن قدمها ليس بعورة، ومن قائل إنها كلها عورة. وأما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضاً إلا السوأتين كما قال تعالى: ﴿**وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة**﴾(٥٨) فسوى بين آدم وحواء في ستر العورتين وهما السوأتان. وأن أُمرت المرأة

(٥٦) انظر: القرآن الكريم: «سورة الأعراف،» الآيات ٢٠، ٢٢ و٢٦ ـ ٢٧، و«سورة طه،» الآية ١٢١.

(٥٧) انظر: المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٣١.

(٥٨) القرآن الكريم: «سورة الأعراف،» الآية ٢٢، و«سورة طه،» الآية ١٢١.

بالستر فهو مذهبنا لكن لا من كونها عورة وإنما ذلك حكم شرعي ورد بالستر ولا يلزم أن يستر الشيء لكونه عورة». وابن عربي هنا يعتمد المذهب الظاهري في الفقه، وهو المذهب الذي ينفي «تعليل» الأحكام الشرعية - أو استنادها إلى علل - ويرفض بناء على ذلك مبدأ «القياس» المعتمَد عند فقهاء المذاهب الفقهية المختلفة الأخرى. وإذا كان فقهاء المذاهب الأخرى يعللون الحكم الشرعي الوارد بستر جسد المرأة بأن «علة» الأمر بالستر كونه - أي جسد المرأة - عورة، فإن ابن عربي يرفض التعليل أصلاً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن قرينة إشارة ضمير المثنى في الآية - والمضاف إلى السوأتين في قوله: «فبدت لهما سوآتهما» - إلى كل من آدم وحواء يعني اشتراكهما في الحكم. وتلك هي إشارة النص - أي مدلول اللفظ بطريق الالتزام، وهو هنا التزام ظاهر - بناء على منهج الظاهرية.

وقد استطلع كاتب التحقيق - عبادة علي - رأي بعض العلماء في رأي ابن عربي، وهي آراء كاشفة عن سيطرة المنظور الفقهي القديم على ذهنية علماء الدين المعاصرين، لذلك نوردها هنا: ١ - رأي الدكتور محيي الدين الصافي، عميد كلية أصول الدين جامعة الأزهر «الفتوى تخالف القول السائد بأن عورة المرأة هي جسمها كله ما عدا الوجه والكفين إذا كانت «حرة» أما الجارية أي «المملوكة» فعورتها مثل الرجل من فوق الركبة إلى تحت السرة». ولاحظ في أي عصر يتردد الكلام! ٢ - رأي الدكتور علي مرعي، عميد كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر: «السوأة لا تعني العورة في الآيات التي استند إليها ابن عربي... فمعيار فرض الحجاب هو أنوثة المرأة وضرورة منع مفاتن الأنثى عن إثارة شهوات الرجال». ومفهوم «العورة» يقترن بالحجاب الذي يختلط في أذهان الكثيرين بغطاء الرأس أو النقاب، وإن كان يعني «الفصل» التام بين الرجال والنساء، وهو الفصل الذي يبلغ الحرص عليه حد المطالبة بحبس المرأة حبساً تاماً بين الجدران المغلقة، فتتحدد حركتها في الحياة من «رحم» الأم إلى «بيت» الزوج، ومن هذا الأخير إلى القبر.

وبالعودة إلى الإمام محمد عبده مجدداً ندرك أنه هو الذي وضع الأساس التأويلي لمسألة «الحجاب» في الفكر الإسلامي الحديث، وهو الأساس الذي ما زال يحكم اتجاه المستنيرين من ممثلي التيارات الدينية السياسية كما سنرى:

«والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ويدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام. إنما من مشروعات الإسلام

ضرب الخُمُر على الجيوب، كما هو صريح الآية[٥٩]، وليس في ذلك شيء من التبرقع والانتقاب»[٦٠].

ويرى الإمام أن أمر الحجاب (بمعنى الاحتجاب عن الاختلاط بالرجال) أمر خاص بنساء النبي ﷺ دون عامة النساء. ويؤكد الإمام ـ خلافاً للمعاصرين ـ عدم جواز الحجاب لغير نساء النبي ولو من باب التأسي والاستحباب، وذلك على أساس أن:

«قوله تعالى: ﴿لستنّ كأحد من النساء﴾ «يشير إلى عدم الرغبة في المساواة في هذا الحكم وينبهنا إلى أن في عدم الحجاب حِكَماً ينبغي لنا اعتبارها واحترامها، وليس من الصواب تعطيل تلك الحِكَم مرضاة لاتباع الأسوة»[٦١].

ويعددّ الإمام الحِكَم من عدم فرض الحجاب على النساء ـ باستثناء نساء النبي ﷺ ـ في مجموعة من الأغراض العملية الخاصة بشؤون البيع والشراء والوكالة والشهادة في المحاكم أو المخاصمة، وكلها أغراض تتطلب التعرف على الشخص برؤية الوجه، الأمر الذي يستحيل في حالة «الاحتجاب» بالنقاب أو البرقع:

«وبالجملة.. فقد خلق الله هذا العالم، ومكّن فيه النوع الإنساني ليتمتّع من منافعه بما تسمح له قواه في الوصول إليه، ووضع للتصرف فيه حدوداً تتبعها حقوق، وسوّى في التزام الحدود والتمتع بالحقوق بين الرجل والمرأة من هذا النوع، ولم يقسم الكون بينهما قسمة افراز (كذا؟)، ولم يجعل جانباً من الأرض للنساء يتمتعن بالمنافع فيه وحدهن وجانباً للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركاً بين الصنفين، شائعاً تحت سلطة قواهما بلا تمييز. فكيف يمكن مع هذا لامرأة أن تتمتع بما شاء الله أن تتمتع به مما هيأها له، بالحياة ولواحقها من المشاعر والقوى، وما عرضه عليها لتعمل فيه من الكون المشترك بينها وبين الرجل إذا حظر عليها أن تقع تحت أعين الرجال، إلا ما كان من محارمها؟ لا ريب أن هذا مما لم يسمح به الشرع ولن يسمح به العقل»[٦٢].

ويعجب المرء بعد هذه المرافعة الإنسانية البليغة دفاعاً عن كينونة المرأة وعن حقها في التمتع بنعم الكون الذي سخره الله للإنسان، لماذا لم يجد الإمام «الحِكَم»

(٥٩) انظر: المصدر نفسه، «سورة النور،» الآيتان ٣٠ ـ ٣١.

(٦٠) عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٢: الكتابات الاجتماعية، ص ١١٣.

(٦١) عبده، المصدر نفسه، ج ٢: الكتابات الاجتماعية، ص ١١٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٢: الكتابات الاجتماعية، ص ١١٠.

أو حتى حكمة واحدة فَرَضَت الحجاب على نساء النبي ﷺ، وهل كان هذا الفرض تمييزاً لهن بالأفضلية؟ وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك بالفعل ـ ألا يكون «الحجاب» أفضل؟! ومع ذلك فإن ما قدّمه الإمام لم يلحقه فيه أحد من مستنيري تيارات الإسلام السياسي. ولعله من المفيد أن نختم هذه الدراسة باستعراض نموذج ـ نموذج واحد فقط ـ يكشف عن سيطرة نهج التأويل والتأويل المضاد في ثقافتنا الدينية المعاصرة، وذلك على أساس نفعي براغماتي يهدر السياق في كل مستوياته، فضلاً عن التداخل بين هذه المستويات.

نعرض هنا للفتوى التي بثتها وكالة الأنباء الفرنسية ونشرتها الصحف الكويتية نقلاً عن لسان الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء في السعودية، بعنوان «عمل المرأة من أعظم وسائل الزنى»:

«إن إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلها الله عليها. فالدعوة إلى نزول المرأة إلى الميادين التي تخص الرجال أمر خطير على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنى الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه»[٦٣].

ولا شك في أن اهتمام وكالة الأنباء الفرنسية ببث هذه الفتوى لا يخلو من مغزى أيديولوجي في إطار حملة تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي بصفة عامة. وفي سياق ممارسات «طالبان» في أفغانستان ضد المرأة، حيث جعلوا مسألة «حجاب» المرأة وحبسها في البيت على رأس أولويات إصلاحاتهم، تكتسب تلك الفتوى أهمية خاصة في عمليات التشويه المشار إليها. لذلك كان من الضروري أن يتصدّى الكاتب فهمي هويدي ـ أحد الرموز الممثلة لتيار النهضة الإسلامية ـ للرد على هذه الفتوى الخطيرة، والتي تمثل تهديداً مباشراً لصورة الإسلام الحضاري التي تدّعي بعض الفصائل الإسلامية الدعوة إليها. في هذا الرد يعتمد الكاتب على آراء الشيخ محمد رشيد رضا ـ أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده ومحرر مجلة المنار التي صدر عنها تفسير الإمام بتعليق تلميذه ـ حيث لاحظ أنه خصص فصلاً في كتابه **حقوق النساء في الإسلام** لمشاركة النساء والرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية. وفي إحدى الطبعات البيروتية تولّى التعليق على الكتاب الشيخ محمد ناصر الألباني وهو محدّث من علماء السلفية المعاصرة، فلم يعجبه العنوان والفصل

---

(٦٣) نقلاً عن: روز اليوسف (١٥ تموز/يوليو ١٩٩٦)، ص ٢٥.

كله فأثبت هامشاً في الصفحة الأولى منه قال فيه: هذا الإطلاق لا يخفى ما فيه، بل هو باطل لمنافاته لعموم آية ﴿**وقرن في بيوتكن**﴾ وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخل في السياسة. يتولى هويدي الرد على تعليق الشيخ الألباني قائلاً:

في هذا الهامش وقع المحدث الكبير في خطأين: **أولهما** أنه تحدّث عن عموم آية ﴿**وقرن في بيوتكن**﴾، وهي خاصة بنساء النبي وحدهن بصريح نص القرآن. **وثانيهما** قوله إن نساء السلف لم يتدخلن في السياسة، لأن وقائع عصر النبوية والخلافة الراشدة، وهم خير سلف، كانت على نقيض ما ذهب إليه»(٦٤).

والآية محل النزاع التأويلي هي: ﴿**وقرن في بيوتكن ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾(٦٥) وهي جزء من مجموعة من الآيات تتعلق بتنظيم العلاقة بين النبي ونسائه، تبدأ بتخييرهن بين التسريح بإحسان (الطلاق) ـ إن كن يردن الحياة الدنيا وزينتها ـ والبقاء في عصمة النبي والوعد بالأجر العظيم في الآخرة، وتنتهي بأمرهن بالقرار في بيوتهن وذكر ما يتلى فيهن ﴿**من آيات الله والحكمة**﴾(٦٦) والسياق دون شك هو سياق خطاب موجّه لنساء النبي، لكن يبقى السؤال حول «الحكم» ـ حكم الأمر بالقرار في البيوت ـ هل هو «خاص» بنساء النبي، أم أن الاعتبار يجب هنا أن يكون عاماً؟ والسؤال بلغة الفقهاء والمفسرين: هل العبرة هنا بخصوص السبب ـ «سبب النزول» ـ أم بعموم اللفظ؟ من الواضح أن الشيخ الألباني يعطي الأولوية لعموم اللفظ في حين يركّز هويدي على خصوص السبب. ومن الواضح هنا أن انشغال هويدي بالتأويل الدفاعي جعله يغفل باقي الأوامر في الآية ﴿**ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله**﴾، وهي أوامر من الصعب إدخالها في حيز «الخصوص». قد يكون التركيز على النداء وما يليه في مفتتح الآية ﴿**يا نساء النبي لستنَّ كأحد من النساء**﴾(٦٧) ـ مع إهمال السياق السردي العام لتسلسل الآيات ـ هو المسؤول بصفة خاصة عن إمكانية التلاعب الدلالي لحد التناقض والتضاد.

نجد ابن كثير في تفسيره يرى أن الأمر بالقرار في البيوت يشمل كل النساء ولا يختص بنساء النبي فقط، وينقل سؤال «العموم والخصوص» من حكم الأمر

---

(٦٤) «تطبيع علاقة المرأة بالمجتمع،» الأهرام، ١٩٩٦/٧/٩.
(٦٥) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.
(٦٦) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآيات ٢٨ ـ ٣٤.
(٦٧) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٢.

بالقرار إلى مفهوم «أهل البيت» الذين يريد الله أن يذهب عنهم الرجس: هل المقصود بهم أزواج النبي فقط أم المقصود عموم أهله، خاصة فاطمة وعلي وأولادهما؟ والخلاف الذي يناقشه ابن كثير حول تأويل الدلالة يعكس بلا شك خلافات تاريخية بين «السنة» و«الشيعة» لا مجال للخوض فيها هنا. والشاهد هنا أن استخدام ثنائية «العموم والخصوص» أداة للتأويل والتأويل المضاد ليست عملية ناجعة في الكشف عن الدلالة. فهذه الثنائية ـ شأنها في ذلك شأن ثنائيات تأويلية أخرى مثل «الناسخ والمنسوخ»، و«المحكم والمتشابه» ـ تنتمي لأدوات التأويل الكلاسيكية التي يمكن أن تنتج المعنى ونقيضه على حد سواء.

بالإضافة إلى أداة التأويل غير الناجعة نجد أن كلاً من هويدي والألباني يستخدم شواهد التاريخ لتعزيز تأويله؛ فيلجأ الثاني لنفي مشاركة المرأة في الحياة السياسية، بينما يؤكد الأول عكس ذلك. ولا شك في أن الواقع التاريخي، خاصة في موقعة «الجمل» بين علي بن أبي طالب من جهة، وكل من طلحة والزبير والسيدة عائشة من جهة أخرى، يؤكد مشاركة المرأة في الصراع السياسي. لكن السؤال الغائب في تأويل هويدي: ألا يعدّ خروج «عائشة للحرب ضد علي خروجاً على الأمر القرآني بالقرار في البيوت، سواء كان الحكم بالقرار في البيوت خاصاً بنساء النبي أم كان عاماً على كل النساء؟! ولعل هذا الخروج أن يكون أشد «مخالفة» للأمر الإلهي إذا كان الأمر خاصاً. أم ترى فهمت السيدة عائشة أن الأمر بالقرار في البيوت ـ دون غيره من الأوامر بالطبع ـ مؤقت بحياة النبي، أي أنه «خاص» بالمعنى الزمني وليس بالمعنى الاجتماعي؟ تضعنا محاولة الإجابة عن السؤال أمام أحد احتمالين: احتمال أن الأمر «مؤقت»، واحتمال ارتكاب السيدة عائشة لخطيئة «الخروج» دينياً وليس سياسياً فقط. وفي أي من الاحتمالين تكمن أزمة التأويل والتأويل المضاد معاً، وهي أزمة مصدرها ـ كما سنحلل في ما يلي ـ التعامل مع القرآن بوصفه نصاً مفارقاً لتاريخه وللواقع الذي أنشأه مفارقة مطلقة. يواصل هويدي الاستشهاد بالنصوص القرآنية التي تؤكد مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة:

«يصف البيان الإلهي علاقة الرجل والمرأة بعبارة ﴿بعضكم من بعض﴾ أي أن كلاً منهما مكمل للآخر، هي جزء من الرجل والعكس صحيح. وهو ما عبّر عنه النبي عليه الصلاة والسلام في قوله «النساء شقائق الرجال». ساوى القرآن بين الرجل والمرأة في الأهلية، ومن ثم في التكليف[٦٨]... ولئن تحققت المساواة في التكاليف الدينية، فإن ذلك يفتح إلى أبعد الحدود أبواب المساواة بين الجنسين في

(٦٨) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٥.

التكاليف الدنيوية التي هي دونها بيقين. قرر القرآن أيضاً ـ في نص بالغ الدلالة ـ أن المرأة مسؤولة مع الرجل عن إصلاح الواقع وعمارة الأرض فالرجال والنساء فيه ﴿أولياء بعض﴾. هم ليسوا ذكراً وأنثى، ولا سيداً ومسوداً، ولا جنساً أعلى وآخر أدنى، ولكن كلاً منهما معين للآخر وناصره... في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي أنهم جميعاً مسؤولون عن إصلاح المجتمع وتقويمه، ومن ثم عن تقدمه والنهوض به، الأمر الذي يستلزم انتشاراً واسعاً ـ متكافئاً ـ في كافة ميادين التربية والتنمية والتوجيه. ولكي تنهض المرأة بواجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا بد أن تتسلح بما تقتضيه تلك المسؤولية الكبرى من علم وخبرة. ليس ذلك فحسب، وإنما لا بد لها أن تكون هناك في قلب موقع الإصلاح، وشريكة في اتخاذ القرار»[٦٩].

ومن الطبيعي أن يدافع المستنيرون عن حق المرأة في «العمل»، وأن يجدوا مبرراً مشروعاً للاختلاط بين الرجال والنساء، وهو الاختلاط الذي لا يمكن تجنبه في علاقات العمل. وفي سياق موافقة مجلس الأمة الكويتي بأغلبية قدرها ٩٥ بالمئة من الأصوات على قانون يمنع «الاختلاط» في المؤسسات التعليمية كافة ـ من المراحل الأولى إلى التعليم الجامعي ـ يؤكد هويدي ضرورة التمييز بين منع الاختلاط احتراماً للتقاليد وبين منعه على أساس ديني.

«فالقول بأن «الفصل من مستلزمات الالتزام الديني» و«أن معارضته تعد دعوة إلى التحلل من أوامر الله» وأن «كل داع للاختلاط هو في الحقيقة يدعو إلى معصية الله ورسوله ومخالفة كتابه» قول لا يصح السكوت عليه؛ فالأمر في الحدود الأولى يصبح مختصاً بمجتمعات بذاتها، لكنه في ظل ذلك الطرح الأخير يخص المسلمين بعامة. ولذلك يتعين علينا أن نتثبت منه، وأن نضعه في إطاره الشرعي الذي نتصور أنه صحيح. فنحن لا نعرف نصاً شرعياً من قرآن أو سنّة دعا إلى منع اختلاط الرجال والنساء. وبين فقهائنا المعاصرين، فإننا لا نكاد نجد فقيهاً معتبراً دعا إلى ذلك، نستثني من ذلك فقهاء المدرسة السلفية في زماننا الذين نجل أكثرهم ونحسبهم من أهل الإخلاص والغيرة على الدين. لكن مذهبهم يتسم بغلو لا يقرهم عليه أهل المدارس الفقهية الأخرى، وبخاصة تيار الإحياء الديني الذي يمثله الأعلام والشيوخ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشلتوت ودراز، وصولاً إلى الشيخين محمد الغزالي ويوسف القرضاوي. وحدهم فقهاء السلف هم الذين اختاروا موقفاً متشدداً من المرأة بوجه أخص، ربما لأنهم يمثلون أكثر المدارس الفقهية تأثراً

(٦٩) «تطبيع علاقة المرأة بالمجتمع».

بالتقاليد العربية التي هوّنت من شأن المرأة، وقلّصت من نشاطها ومجال حيويتها واعتبرتها مصدراً للفتنة ينبغي الحذر منه والتحسب له، وإحاطته بسياج كثيف من المحاذير والحوائل»[٧٠].

وبعد أن يستشهد هويدي بالنصوص القرآنية التي يعتمد عليها المتشددون ـ وهي الآيات الخاصة بنساء النبي والتي سبقت مناقشتها ـ ويقوم بتأويلها بالمنهج المشار إليه نفسه، يورد أدلتهم من الأحاديث النبوية الشريفة كاشفاً عن أوجه الخطأ في تأويلهم لها:

«عمدوا إلى تأويل الأحاديث النبوية لكي تعبرّ عن الموقف الذي تحيّزوا له ابتداء، من قبيل ذلك الحديث القائل: إياكم والدخول على النساء، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله، أفرأيت الحمو قال: الحمو الموت (أي هل ينطبق ذلك الحظر على شقيق الزوج وأبناء عمومته ونحوهم؟) والصحيح أن مقصود الحديث هو النهي عن **خلوة الرجل بالمرأة**، وليس النهي عن مجرد الدخول على النساء في حضرة آخرين. وهو ما ذهب إليه أئمة حفاظ الحديث كالبخاري والترمذي، وأئمة الشراح كابن حجر في شرحه لحديث البخاري والنووي في شرحه لحديث مسلم. على هذا النسق تعامل أولئك الفقهاء مع النصوص فعمّموا الخاص، وضيّقوا ما اتسع، وأشاعوا تدريجياً ثقافة إلغاء مشاركة المرأة في حركة المجتمع»[٧١].

هكذا يتم الاعتماد في تأويل المرويّات على منهج الاختلاف نفسه حول «الدلالة» دون التطرق إلى «سلامة» الرواية من حيث السند والمتن من ناحية، ومن دون التطرق إلى ما إذا كان النص المروي ـ في حالة سلامته سنداً ومتناً ـ نصاً تشريعياً بالمعنى الديني، أم كان نصاً واصفاً لتقاليد العصر. وبعبارة أخرى: هل تلك النصوص المنسوبة إلى النبي ﷺ ـ مع فرض صحتها سنداً ومتناً ـ والموصوفة بأنها «سنة» تنتمي إلى «العادات والتقاليد»؛ وهي من ثم غير ملزمة خارج سياقها الاجتماعي التاريخي، أم أنها من السنن التشريعية؟ ونلاحظ في التأويل السابق أن تبرير مشروعية الاختلاط مشروط بأن يكون اختلاطاً جماعياً بلا «خلوة»، وهو تأويل يسلّم بداهة بصحة القول المنسوب إلى الرسول ﷺ بأنه: «ما اجتمع رجل وامرأة إلا

---

(٧٠) «بالتعاليم لا بالمراسيم،» الأهرام، ١٩٩٦/٦/٢٥، ص ١٣. ومن أهم المصادر التي يعتمد عليها هويدي ويشير إليها في هذا الصدد: يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة للمرأة والأسرة المسلمة**، ج ٢، ص ٢٨٦؛ محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، وعبد الحليم أبو شقة، **موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة**.

(٧١) المصادر نفسها، والتأكيد لنا.

كان الشيطان ثالثهما»، بل وبأنه قول مشرع. ولعلّنا يمكن أيضاً أن نلاحظ أنه في الحماس ـ المشكور بالطبع ـ لإثبات أن «المساواة» بين الرجل والمرأة مبدأ قرآني يشمل جميع ميادين العلاقة بينهما لا يتعرض التأويل المستنير لشرح مسألة «القوامة» و«الأفضلية» وحق «التأديب» ولو بالضرب، وهي المسائل المنصوص عليها في الذكر الحكيم في قول الله تعالى: **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً﴾**.

هكذا نرى أن التأويل والتأويل المضاد يعتمد كلاهما على «الانتقاء»: أي إبراز النصوص التي تخدم غرض المؤوِّل بوصفها «الأصل» وتأويل النصوص التي تخالف غرضه وتخدم غرض الخصم تأويلاً يسلبها الدلالة غير المرغوب فيها. وسواء اعتمد التأويل ثنائية «الخصوص والعموم» أو اعتمد من آلية «الإبراز والإخفاء» فالنتيجة واحدة: التلاعب الدلالي بالنص الديني ـ قرآناً أو سنة ـ دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخاً وسياقاً وتأليفاً، بمعنى التركيب والتكوين (لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم)، ولغة ودلالة.

الفصل الثامن

المجتمع والأسرة وحقوق الإنسان في التنزيل الحكيم

محمد شحرور(*)

لا شك في أن التنزيل الحكيم قد أعطى المجتمع، أفراداً ومجموعات، وأعطى الأسرة، زوجاً وزوجة ثم أماً وأباً وأولاداً، وأعطى الإنسان، ذكراً وأنثى، اهتماماً كبيراً. فجاءت آياته ترسم الخطوط العريضة لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين هؤلاء جميعاً.

ولا شك أيضاً في أن كتب الفقه السلفية، والأدبيات الإسلامية التراثية، قد أعطت في زمنها اهتماماً كبيراً لهذه المواضيع، فأكملت رسم تفاصيل الصورة، منطلقة من رؤيتها للخطوط العريضة التي رسمها التنزيل الحكيم، ومن خلال فهم أصحابها لآياته. وجاءت التفاصيل كما رسمها الفقه الموروث والأدبيات التراثية منسجمة مع التنزيل من جهة، ومنسجمة مع الواقع السائد آنذاك من جهة أخرى.

إلا أن الذي يحصل اليوم هو أن الفقهاء، وكتّاب الأدبيات الإسلامية يصرون على التمسك بالصورة التي تم رسمها في القرنين الثاني والثالث الهجريين، حين كانت العلاقات الأسرية والاجتماعية والإنسانية علاقات قبلية عشائرية تقوم على الرق والسبي والتفوق الذكوري. الأمر الذي اضطروا معه لتحقيق مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، إلى إلغاء التطور، وإلى تجميد متغيرات الزمان والمكان. ففقدت صورة الأسرة والمجتمع والإنسان عندهم انسجامها مع الواقع، لتبدو اليوم

(*) مفكر عربي من سوريا.

وكأنها رسمت لعوالم أخرى لا علاقة لها البتة بعالم الأرض ولا بالواقع المعيش.

كان لا بد من هذه الإشارة في هذه المقدمة، لأخلص إلى القول بأنني حين أكتب في المجتمع والأسرة والإنسان، كما وردت خطوطها العريضة في التنزيل الحكيم، أفعل ذلك من فهمي اليوم لآيات التنزيل الحكيم في ضوء الأرضية المعرفية، وفي ضوء ما تراكم من معارف وعلوم حضارية وإنسانية حتى نهاية القرن العشرين، منسجماً في ذلك كله مع الواقع الموضوعي السائد اليوم، غير ملتزم البتة بفقه أو تفسير وضعه صاحبه منذ اثني عشر قرناً، فإن كان ينسجم وقتها مع واقعه، فهو لا ينسجم ضرورة مع واقع اليوم.

أبدأ أولاً بعرض خصيصة من خصائص آيات الأحكام في التشريع الإسلامي، كما وردت في التنزيل الحكيم، هذه الخصائص التي جعلت من التنزيل الحكيم صالحاً لكل زمان ومكان، ومَرِناً يتكيف مع تطور معارف الإنسان. فإذا نظرنا إلى شريعة موسى في العهد القديم، وجدناها تتكون من ٦١٣ بنداً تشريعياً، بينما لا تتجاوز آيات الأحكام في التنزيل الحكيم عُشر هذا المقدار. فالأحكام جاءت لموسى عينية، تحكم حالات بعينها، أما أحكام التنزيل فعامة شاملة. هذا العموم والشمول نتج عن خاصية هي الحدود.

فكما أن لكل شيء في الوجود حقلاً، ولكل حقل حدوداً تحصر بين أدناها وأعلاها مجال هذا الحقل، كذلك للحرام حدود وللحلال حدود. ولعلّ ملعب كرة القدم مثال يناسب ما نقول، فحدود التماس على جانبيه وحدود المرميين على أدناه وأعلاه تعين بينها حقلاً يجري اللعب فيه، ضمن ملايين الاحتمالات. فإذا أخرج اللاعب الكرة عن حدود الملعب، عوقب بإعطاء الكرة لخصمه ليعود اللعب داخل حدود حقل الملعب.

جاءت آيات الأحكام والتشريع في التنزيل الحكيم لتبين الحدود الإلهية، التي ترسم للإنسان حقلاً يتحرك فيه، حدوداً له أن يقف عليها فلا يتعداها حيناً، وحدوداً ليس له أن يلمس خطها أو أن يقترب منها حيناً آخر. يقول تعالى ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين..﴾[1]. ثم يمضي تعالى في بيان حالات الإرث في الآيتين ١١ و١٢، ويخلص في الآيتين ١٣ و١٤ إلى القول ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم. ومن يعص الله ورسوله ويتعدَّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين﴾[2].

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١١.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيتان ١٣ ـ ١٤.

ونفهم أن الحد الأعلى لحصة الذكر من الإرث هو ٢/٣، والحد الأدنى لحصة الأنثى هو ١/٣، وأن هناك حقلاً بين هذين الحدين للإنسان أن يتحرك فيه حسب الحالة الإرثية المراد تبيان حصص كل من الذكر والأنثى فيها، وله أن يقف على الحدين شرط ألا يتعداهما. أما قواعد التحرك ضمن هذا الحقل فهي:

١ ـ قياس الشاهد على الشاهد. أي البينات المادية والإحصائية حول توزيع الثروة، ومشاركة المرأة في العمل (المصداقية الخارجية).

٢ ـ اللسان العربي المبين على أساس خلوّ التنزيل من الترادف والحشوية.

٣ ـ إزالة التناقض في آيات التنزيل الحكيم ذات الموضوع الواحد (المصداقية الداخلية).

وبما أن هذه القواعد هي مجال اهتمام الإنسان، فإن فيها مجالاً للخطأ والصواب. وهذه هي حنيفية الحدود في الإسلام، التي تكمن في جدلية الخطأ والصواب ضمن هذه الحدود.

من هذا المنطلق نبدأ في تقويم وضع الأسرة، وحقوق المرأة والرجل.

أولاً: القوامة

لقد جاء تعريف القوامة بشكل عام في التنزيل الحكيم في سورة النساء، وجاء فيها أيضاً مجال قوامة الرجل وقوامة المرأة في الأسرة بقوله تعالى: **﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً﴾**[٣].

تبدأ الآية بتعريف القوامة. يقال قام على الأمر أي أحسنه. فالرجال في الآية قوامون على النساء. وقد ذهب البعض إلى أنها قوامة فطرية بالخلق، أي أن جنس الرجال قوّام على جنس النساء بالفطرة. وهؤلاء يفهمون قوله تعالى **﴿بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾** أي بما فضل الله الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا بشيء. فلو عنى الله ذلك لقال: الذكور قوامون على الإناث. لكنه تعالى قال **﴿الرجال قوامون على النساء﴾**. والرجال جمع رجل والنساء جمع امرأة. فكأنه تعالى يربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها، والتي

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

تكتمل عند سن الرشد ويصبح الذكر رجلاً والأنثى امرأة.

ونذهب نحن إلى أن معنى قوله تعالى ﴿**بما فضّل الله بعضهم على بعض**﴾ يشمل الرجال والنساء معاً. إذ لو كان ﴿**بعضهم**﴾ تعني الرجال فقط لدخل فيها قسم من الرجال وليس بعضهم، ولوجب أن يتابع فيقول (على بعضهن). ليدخل فيها قسم من النساء وليس كلهن، مما ينتج منه أن الله فضل قسماً من الرجال على قسم من النساء، فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ وأين النساء اللاتي يفضلن الرجال ولا يخلو منهن مجال أو عصر؟ من هنا نرجح أن ﴿**بعضهم على بعض**﴾ تشمل كل الرجال والنساء ليصبح المعنى: بما فضل الله بعض الرجال والنساء على بعض آخر من الرجال والنساء. وهذا واضح في قوله تعالى ﴿**انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا**﴾[٤].

وهذا ينفي تماماً الأفضلية بالخلق، وتبقى الأفضلية بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي، التي قد تتفاوت بين الناس، فمن الرجال من هو أفضل فيها من النساء والعكس صحيح. وننتقل إلى البند الثاني من القوامة وهو البند المالي في قوله تعالى ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾. فصاحب المال له القيومية بغض النظر عن كفاءته ودرجة وعية وثقافته، فصاحب المصنع الذي يحمل الإعدادية مثلاً يستطيع أن يعين مديراً يحمل الشهادات العالية لإدارة مصنعه، يخضع لأوامر صاحب المصنع لأن بيده قيومية الإنفاق. وهذه القيومية الاقتصادية واضحة تماماً على صعيد الأفراد والأسر والدول، ولا علاقة لها بمستوى الثقافة أو الكفاءة.

بهذا نفهم أن القوامة لا تنحصر بين الزوج والزوجة في حدود الأسرة، بل تمتد لتشمل العمل والتجارة والصناعة والزراعة والإدارة، ولتشمل التربية والتعليم والطب والصيدلة والرياضة. حتى في مجال الحكم والمناصب العليا، فإن أمامنا أمثلة كثيرة من التاريخ القديم في تدمر وروسيا القيصرية، ومن التاريخ الحديث في سوريا وبريطانيا وتركيا والهند وباكستان.

أما من يرى قوامة الرجل على المرأة بالخلق، فمنهم الإمام السيوطي، الذي يستند بذلك إلى ما نسب للنبي الكريم من قول: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». وقول: «النساء ناقصات عقل ودين، شهادة إحداهن نصف شهادة وهذا هو نقص العقل، ولأنهن يحضن فلا يصلين وهذا هو نقص الدين». وقول: «إن صلاة الرجل تقطعها المرأة والدابة والكلب الأسود»[٥]، فهذا كله ليس عندنا بشيء، بعد ما أنكره

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٢١.

(٥) أبو داود سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٤٥٠.

كثير من الأئمة، وساقوا أدلة بطلانه في كتبهم مما لا نحتاج معه إلى تكرار.

ثمة قصتان في التنزيل الحكيم، قصة امرأة عمران، أم مريم عليهما السلام، وقصة ملكة سبأ. يقول تعالى **﴿فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم..﴾**(٦). فذهب بعض المفسرين إلى أن جملة **﴿ والله أعلم بما وضعت﴾** جملة اعتراضية ليست من قول امرأة عمران، وذهب البعض الآخر إلى أن الجملة الاعتراضية هي **﴿والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾**. ونحن نقول إن المشكلة ليست من قائل عبارة **﴿وليس الذكر كالأنثى﴾**، فالحوار في الآية قائم بين امرأة عمران المؤمنة وربها، فإن كانت هي القائلة، فهو قول قوي صادر عن امرأة ضربها الله مثلاً للذين آمنوا، وإن كان الله هو القائل فهذا أقوى. المشكلة هي أن جميع المفسرين اعتبروا الذكر في الآية أفضل من الأنثى، بينما العكس هو الصحيح. والجملة أوضح من أن يختلف فيها اثنان. لأن المشبه به في اللسان العربي أفضل من المشبه في مجال التشبيه وحقله.

ويقول تعالى على لسان هدهد سليمان **﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾**(٧). ثم يقول **﴿يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعةً أمراً حتى تشهدون. قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾**(٨). فإذا تأملنا ردة فعل سليمان عليه السلام حين جاءه خبر بلقيس، لا نجده يستنكر كونها ملكة صاحبة قوامة على قومها، بل استنكر عبادتهم للشمس، خاصة ونحن نلاحظ أنها تطبق في حكمها مبدأ الشورى وهذا عين العقل وتمامه.

أما القوامة في العمل من تجارة وصناعة وزراعة وصناعة وثقافة ورياضة، فهي أوضح من أن نعرض لها بالتفصيل. صحيح أن الله فضل الرجل على المرأة بالقدرات العضلية في الخلق؛ وكان هذا الفضل محور الأساس في الرزق بالصيد والزراعة والتجارة، حين كانت هذه تحتاج إلى قدرات عضلية، إلاّ أن التطور التقني والآلي قضى على هذا الفضل، أو لنقل إنه أنقصه إلى حدوده الدنيا. إضافة إلى أن العلم أثبت فضل المرأة على الرجل في عدد من الوجوه، كمتوسط العمر والتعرض لأمراض القلب.

---

(٦) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ٣٦.

(٧) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٢٣.

(٨) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآيتان ٣٢ ـ ٣٣.

ونأتي إلى أهم مجال تتجسد فيه القوامة وهو الأسرة، التي تقوم على زوجين، الرجل والمرأة، تنظم علاقاتهما الأسرية أمور هي المودة والرحمة والتعاون على البر والتقوى. فالأسرة كنواة للمجتمع تحتاج إلى قَيِّم يدير أمورها ويسوس أفرادها ويقود مركبها بين أمواج الحياة. والرجال درجات في الغنى والثقافة وحسن الخلق والقدرة على القيادة، والنساء أيضاً درجات في ذلك كله، ولا ريب في أن مصلحة الأسرة والمجتمع تكمن بأن تكون القيادة في يد صاحب الفضل، رجلاً كان أم امرأة. وهذا بالضبط ما ذهبت إليه الآية حين بدأت بقوامة الرجال على النساء ﴿**الرجال قوّامون على النساء..**﴾، ثم انتقلت إلى الإشارة إلى اشتراك الرجال والنساء فيما فضل الله بعضهم على بعض، ثم انتهت لتستعرض قوامة النساء على الرجال ﴿.. **فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله..**﴾. ولفظ ﴿**فالصالحات**﴾ هنا يعني الصالحات للقوامة، إذ القوامة هي المدار الذي تدور حوله الآية. أما ما ذهب إليه البعض، فزعموا أن الصالحات تعني الصائمات ومقيمات الصلاة، فهذا ما لا أعتقده، لأن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لا علاقة لها بالصلاح والعمل الصالح، ودليلنا على ذلك قوله تعالى ﴿**وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين. فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه..**﴾[٩]. فهل أصلح الله زوجة زكريا بأن جعلها صالحة تصوم وتصلي، أم أنه جعلها صالحة للإنجاب الذي تدور حوله الآية؟

الآية، إذاً، تعدد الصفات التي يجب أن تتصف بها المرأة الصالحة للقوامة، بما فضلها الله به من ثروة أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وهذه الصفات هي القنوت وحفظ الغيب، فإذا اتصفت بها كانت صالحة للقوامة. ولكن ماذا إذا لم تتصف بها؟ في هذه الحالة تكون قد خرجت عن خط القوامة ليصبح اسمها في الآية ناشزاً ﴿**واللاتي تخافون نشوزهن..**﴾، أي خروجهن عن صفات القنوت وحفظ الغيب. ثم نتابع الآية لترشدنا إلى ما يجب عمله في حالة النشوز هذه والخروج عن صفات القوامة لتقول ﴿**فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن..**﴾. وأما ما ذهب إليه البعض من أن النشوز هنا هو الخروج عن طاعة الزوج وعصيانه حصراً، فهذا[١٠] ما لا اعتقده، أولاً لأن مدار الآية لا يدور عليه، وثانياً لأن النشوز في اللسان هو الخروج والتفرق عموماً، كما في قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم وإذا قيل انشزوا فانشزوا..**﴾[١١].

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآيتان ٨٩ ـ ٩٠.

(١٠) جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور.

(١١) القرآن الكريم، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

ونخلص إلى القول بأن النشوز هنا لا علاقة له لا بالصلاح بمعنى إقامة الصلاة والصوم، ولا علاقة له بالنشوز الأخلاقي والتمرد الذي يستوجب التأديب والأخذ على اليد كما ذهب فهم السيوطي وغيره، بل هو الخروج عن خط القوامة بالمودة والرحمة، وهو التسلط والاستبداد بالرأي، وعكسه القنوت. فالقنوت هو الأناة والصبر وسعة الصدر. وننتهي إلى ما انتهت إليه الآية، مما يجب عمله في حالة ظهور بوادر النشوز عند المرأة صاحبة القوامة، زوجة كانت أم أختاً أم بنتاً أم أماً.

فقد تكون صاحبة القوامة أماً تمارس التسلط والاستبداد وقلة الصبر وضيق الأناة والصدر في بيتها وعلى أولادها، أو أختاً تمارس ذلك كله على إخوتها وأخواتها، أو جدة تمارسه على أولادها وحفدتها. في هذه الحالة يكون الحل بالعظة والنصيحة والقول الكريم ﴿فعظوهن﴾. أما إذا كانت صاحبة القوامة زوجة فالحل هو الهجر بالمضاجع ﴿واهجروهن في المضاجع﴾. وأما إذا لم ينفع الحل الأول بالعظة والثاني بالهجر ﴿واضربوهن﴾ أي فاضربوا على أيديهن بسحب القوامة منهن. وتبقى هذه الحلول منطقية وطبيعية بوجود القوامة في يد المرأة، لكنها تصبح لا معنى لها مطلقاً، لو أن القوامة للرجل خلقاً وعقلاً وديناً وولايةً.

ونقف هنا عند قول الآية ﴿واضربوهن﴾. فقد ذهب البعض إلى أن الضرب هنا يعني الصفع واللكم والرفس. وفاتهم أن للضرب في اللسان العربي يعني ضرب الأمثال، ويعني الضرب في الأرض، ويعني التدابير الصارمة كقولنا ضربت الدولة بيد من حديد على المتلاعبين بالأسعار، ويعني ضرب النقود. ويعني أخيراً الصفع واللكم والرفس. ولعلنا لا نجد مبرراً أبداً للسيوطي وغيره بانتقاء هذا المعنى، لنصبح بذلك من الذين يستمعون القول فيتبعون أسوأه. ومن المناسب أن نستأنس بما أورده أبو داود في سننه[١٢] حوله هذه الآية، فقال إن بعض الصحابة فهم من ﴿واضربوهن﴾ هذا المعنى المباشر، لكن الرسول الأعظم خرج إليهم قائلاً لا تضربوا إماء الله، فهل يعتقد القائلون بالضرب أن النبي ﷺ، لو صحّ خبر أبي داود، كان ينهى عما أمر الله به؟!

ولما كانت الآية تتحدث عن قوامة المرأة بما فضلها الله من مال أو فكر أو حسن قيادة، وعن نشوزها وتعسفها في ممارسة هذه القوامة، وترسم ثلاث معالجات لهذا النشوز، فقد لا تنفع هذه المعالجات. هنا تأتي الآية بعدها لتنصح بالتحكيم لحل هذا الخلاف الذي يخشى أن يتحول إلى شقاق. ﴿وإن خفتم شقاق بينهما

(١٢) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، ج ٢، ص ٦٠٨.

فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾[13].

هذا عن النشوز والخلاف في حال كانت القوامة بيد المرأة، فماذا لو كانت القوامة بيد الرجل واستبد بها وتعسف ونشز؟ نقول: لقد جاءت الآية ١٢٨ لتتحدث عن هذه الحالة وتضع حلاً لها. يقول تعالى: **﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾**[14].

ونقف عند قوله تعالى **﴿وإن امرأة خافت من بعلها﴾** ونتساءل: لماذا لم يقل مثلاً (وإن زوجة خافت من زوجها؟) وهل هناك فرق بين البعل والزوج؟ نقول نعم هناك فرق واضح بينهما. فالبعل في اللسان العربي هو المعيل والمؤاكل والمشارب والملاعب. فإذا جمع إلى كل ذلك النكاح والجنس صار زوجاً. والزوج يكون بعلاً، أما البعل فلا يكون زوجاً. وحين نتوخى الدقة نقول إن الزوج في المجالات الاجتماعية كالسهرات والنزهات بعل، إذ لا مكان في هذه المجالات للجنس، وإن الزوج في سن الشيخوخة بعد توقفه عن ممارسة الجنس يصبح بعلاً. وانظر معي إلى دقة التنزيل الحكيم حين يتحدث عن الفروج ويذكر الأزواج **﴿والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم..﴾**. أما حين يتحدث عن الزينة فيذكر البعول **﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن..﴾**[15]. فالزينة حالة اجتماعية تكون فيها المرأة مع آخرين: أخيها، ابيها، ابنها، أبي زوجها... إلخ، ففي هذه الحال سمي الزوج بعلاً، ولم يدخله فيهم لأنه أصلاً يحق له أن يرى زوجته عارية. ثم انظر معي إلى قوله تعالى على لسان زوجة ابراهيم حين بُشرّت بإسحق: **﴿قالت يا ويلتا أألد وأنا عجوزٌ وهذا بعلي شيخاً..﴾**[16]، إشارة إلى أنه تحول إلى بعل بعد أن صار شيخاً ولم يعد يعاشرها [أو يواقعها]. وانظر قوله تعالى: **﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهنّ في ذلك..﴾**[17]. فقد قال **﴿وبعولتهن أحق بردهنّ﴾** لأنه لو قال (وأزواجهن) لتناقض ذلك مع قوله **﴿والمطلقات﴾** في مطلع الآية، إذ مع وقوع الطلاق لا يبقى الزوج زوجاً، هذا من

---

(١٣) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٣٥.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٨.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٣١.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٧٢.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٨.

جهة، ومن جهة أخرى فإن الرجل الذي أوقع الطلاق على زوجته سيبقى ينفق عليها ويعولها خلال أيام عدتها ويعيش معها إنما دون نكاح وجنس، ومن هنا فالاسم الوحيد الذي يمكن إطلاقه عليه في هذا الوضع هو البعل. وهذا هو الفرق بين الزوج والبعل كما رأيناه في التنزيل.

ثانياً: التعددية الزوجية

تعدد الزوجات من المواضيع البارزة المهمة التي أولاها الله تعالى عناية خاصة، فوضعها في أول سورة النساء من كتابه الكريم. وجاء ذكر التعددية الزوجية في الآية الثالثة من السورة، وهو الموضع الوحيد في التنزيل الذي ورد فيه ذكر هذه المسألة. لكن المفسرين والفقهاء، كعادتهم في أغلب الأحيان، أغفلوا السياق العام الذي وردت فيه، وأغفلوا ربط مسألة تعدد الزوجات بالأرامل ذوات الأيتام.

لقد استهل تعالى سورة النساء بدعوة الناس إلى تقوى ربهم التي ختم بها سورة آل عمران السابقة، وبدعوتهم إلى صلة الأرحام التي انطلق فيها من رؤية واسعة إنسانية، وليس من رؤية أسرية أو قبلية ضيقة، بإشارة إلى أن أصل خلق الناس كان من نفس واحدة، فيقول: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾**(١٨).

ثم ينتقل سبحانه إلى الحديث عن اليتامى، ليأمر الناس بإيتائهم أموالهم وعدم أكلها، فيقول: **﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً﴾**(١٩). ثم يتابع الحديث عن اليتامى، آمراً الناس بنكاح ما طاب لهم من النساء مثنى وثلاث ورباع، في حالة واحدة حصراً، هي الخوف من ألا يقسطوا في اليتامى. فيقول: **﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾**(٢٠). ثم يمضي سبحانه في الآية الرابعة إلى الحديث عن صَدقات النساء ومهورهن، وفي الآية الخامسة إلى نهي الناس عن إيتاء السفهاء أموالهم، ليعود مرة أخرى إلى اليتامى، فيقول: **﴿وابتلوا اليتامى حتى**

---

(١٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا. .﴾[٢١].

ولا بد للمتأمل المنصف الذي يريد أن يبحث مسألة التعددية الزوجية في التنزيل الحكيم من أن ينظر في هذه الآيات، وأن يقف مدققاً أمام هذه العلاقة السببية التي أوضحها سبحانه جلية فيها، بين موضوع تعدد الزوجات واليتامى، ضمن هذا الإطار في السياق والسباق.

اليتيم في اللسان وفي التنزيل هو القاصر دون سن البلوغ الذي فقد أباه، وما زالت أمه حية، فأما اليتيم وهو القاصر، فقد ورد في قوله تعالى **﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح. .﴾**. وأما اليتيم فاقد الأب فقد جاء صريحاً في قوله تعالى: **﴿وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً. .﴾**[٢٢]. وجاء تلميحاً في قوله تعالى **﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾**[٢٣] وفي قوله **﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾** لأن الأب في حال وجوده هو ولي أمر ابنه اللطيم حكماً، فلا يبقى هناك مبرر يدعو الله لأن يأمر الناس بالإقساط إليه. كل هذا يؤكد أن مدار الآيات يدور حول اليتامى فاقدي الأب. وما زالت أمهم حية أرملة. فإن قال قائل فما بال فاقد الأبوين أو اللطيم فاقد أمه؟ قلنا بموت الأب والأم تسقط التعددية، وبموت الأم وبقاء الأب تسقط التعددية، حتى لو تزوج زوجة أخرى، ولا تدخل الزوجة الثانية في مثنى التعددية الذي أشارت إليه الآية.

نحن هنا أمام أيتام فقدوا آباءهم، يريدنا تعالى ويأمرنا أن نبرَّهم، ونقسط فيهم، ونرعاهم، وننمي لهم أموالهم وندفعها إليهم بعد أن يبلغوا أشُدّهم. فكيف يتحقق ذلك؟ هل نأخذ الأيتام القاصرين من أمهم إلى بيوتنا، ونربيهم بعيداً عنها؟ هل نتردد عليهم في بيتهم ونؤمن لهم حاجياتهم؟ يبدو الأمر وكأنه ممكن. ولكن يبقى احتمال ألا نتمكن من تنفيذ أمر الله كاملاً.

في هذه الحالة، حالة الخوف من عدم النجاح بالإقساط إلى اليتامى على الوجه المطلوب **﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى﴾** جاءت الآية بالحل، أي بالزواج من أمهاتهم الأرامل **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾** والخطاب هنا موجه إلى المتزوجين من واحدة وعندهم أولاد، إذ لا محل في التعددية لعازب يتزوج أرملة

(٢١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٨٢.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٢.

واحدة عندها أولاد أيتام، بدلالة أن الآية بدأت بالاثنتين وانتهت بالأربع **﴿مثنى وثلاث ورباع﴾**.

إن الله تعالى لا يسمح فقط بالتعددية سماحاً، بل يأمر بها في الآية أمراً، لكنه يشترط لذلك شرطين: **الأول** أن تكون الزوجة الثانية والثالثة والرابعة أرملة ذات أولاد. **والثاني** أن يتحقق الخوف من عدم الإقساط إلى اليتامى، وطبيعي أن يلغى الأمر بالتعددية في حال عدم تحقق الشرطين. أما من أين جاءت هذه الشرطية التي نذهب إليها ونقول بها، فمن البنية القواعدية التي صاغ تعالى قوله فيها **﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾**. ونقف خاشعين أمام قوله تعالى **﴿ما طاب لكم﴾**. فحتى في حالة الأرملة ذات الأولاد التي فقدت معيل أسرتها، وأصبحت مضطرة إلى القبول بأي خاطب يتقدم إليها، نراه تعالى يشير إلى طيب النفس والخاطر عندها، تكريماً لها ولمشاعرها، وتقديراً لمسألة الزواج من حيث المبدأ، وكان له، في ظل الظروف الاضطرارية هذه، أن يقول (فانكحوا ما شئتم من النساء) لكنه قال **﴿ما طاب لكم﴾**، فتبارك الله أحكم الحاكمين.

لكن هذا التوجه الإنساني في الآية، قد يبعث الحماس في قلوب البعض فيبالغ في التماس مرضاته تعالى، وهو لا يملك ما يقيم به أود أولاده وأسرته الأولى، إضافة إلى الوافدين الجدد من زوجة ثانية وأيتامها، فيقع في العول. ويصبح موزع أنفس بين أولاده وبين واجبه تجاه اليتامى الوافدين، مما قد يوقعه في عدم العدل بينهم. وجاء الحل بقوله تعالى **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدةً أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾**. وهنا جاء الأمر الإلهي بعدم التعددية والاكتفاء بالزوجة الأولى في حال الخوف من العول والوقوع فيما أشرنا إليه من عدم العدل.

لقد ذهب البعض أن قوله تعالى **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا﴾** يعني عدم العدل بين الزوجات في العلاقات الزوجية، وهذا ليس في اعتقادنا، لأن السياق يحكي عن التعددية بمفهومها الاجتماعي الإنساني، وليس بمفهومها الجنسي، ويدور حول اليتامى والبر بهم، والقسط فيهم، ولأنه تعالى انطلق في أمره بالاكتفاء بواحدة من حيثية واضحة تماماً هي قوله **﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾**، أي أن الاكتفاء بالزوجة الأولى أقرب إلى أن يجنبكم الوقوع في عجز العدل والإعالة.

إن الأمر بالتعددية، ضمن الشروط المنصوص عليها، يحل مشكلة فادحة تجلبها الحروب على التجمعات المتحاربة، من جوانب عدة:

- وجود رجل إلى جانب الأرملة يحضنها ويحميها من الوقوع في الفاحشة.

● توفير مأوى آمن للأولاد اليتامى ينشأون فيه.

● ضمان بقاء الأم الأرملة على رأس أولادها اليتامى تحفهم وترعاهم. وفي ذلك صيانة وحماية للأولاد من التشرد والانحراف. فمؤسسات رعاية الأيتام قد يوفر بعضها المأوى لهؤلاء الأيتام، لكن ذلك يتم بعيداً عن أمهاتهم. إلا أن هذا لا يلغي ضرورة وجود مياتم ومؤسسات في المجتمع تعنى باليتامى فاقدي الأب والأم (أو اللقطاء)، وهنا يأتي دور التبني.

إن من الخطورة على المجتمع، من خلال العلاقات الأسرية، أن نعزل مسألة التعددية اليوم عن المحور الأساسي الذي ارتكز عليه الأمر الإلهي بالتعددية، وهو محور اليتامى، ونجعل منها مسألة ترسخ الذكورية، وتطلق يد الرجل بالزواج متى شاء، مثنى وثلاث ورباع، في مجتمع غير محارب يتوازن فيه تقريباً عدد الذكور بالإناث. ومن الخطورة الأكبر أن نبتدع، كما يفعل بعض فقهاء اليوم، مبررات للرجل تسوغ له الزواج بأربع تحت عناوين ركيكة حيناً، مضحكة حيناً آخر، ظالمة في كل الأحيان.

قالوا إن عدم الإنجاب يبرر للرجل الزواج من ثانية وثالثة، وكأن العقم والعقر من آفات المرأة التي لا تصيب الرجال. وقالوا إن الشبق الجنسي عند الرجل يبرر له التعددية، وغفلوا عن أن الرجل والمرأة في هذه المسألة سواء، لا بل ذهب البعض إلى أن المرأة أوفر حظاً فيه من الرجل. وقالوا إن عجز المرأة عن القيام بدورها كزوجة بسبب المرض الطويل أو العارض الدائم يبرر للرجل الزواج ثانية وثالثة، ونتساءل نحن: أرأيت لو كان الرجل هو العاجز المريض؟ هل يجوز للمرأة أن تتزوج عليه؟ وقالوا.. وقالوا.. لكننا لم نجد البتة ظلاً لما قالوه في التنزيل الحكيم.

لقد أمر تعالى بالبر باليتامى، وضمن هذا الإطار أمر بالتعددية مشترطاً عدم جوازها إلا في حالة الخوف من أن يلحق ظلم بهؤلاء اليتامى. ثم عاد مرة أخرى إلى التنبيه على الاحتراس من الوقوع في العجز والعول، وأمر بالاكتفاء بواحدة في هذه الحال. وتسهيلاً منه تعالى لمسألة الزواج بأمهات اليتامى، فقد أعفى سبحانه الرجل من المهر والصداق حين يتزوجهن، قاصداً وجه الله فيهم وفي أيتامهن، وذلك بقوله **﴿ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كُتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً﴾**[٢٤].

---

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٧.

لكن هذه الآية بدورها لم تنج من سطحية الفهم، ولم يتم ربطها بالآيتين ٣ و٤ من السورة رغم الإشارة الواضحة فيها بقوله تعالى **﴿وأن تقوموا لليتامى بالقسط﴾**، فقد ذهب البعض إلى أن قوله **﴿يتامى النساء﴾** في الآية ١٢٧ يعني النساء اليتيمات، وهذا ما لا أعتقده ابداً. فالعلاقة اللغوية بين اليتامى والنساء في قوله **﴿يتامى النساء﴾** علاقة مضاف ومضاف إليه، أما العلاقة بينهما في قول البعض (النساء اليتيمات) فعلاقة صفة وموصوف، وهذا غير هذا. والنساء جمع امرأة، والمرأة هي الأنثى التي بلغت سن النكاح، واليتم يسقط حكماً مع بلوغ سن النكاح بدلالة قوله تعالى **﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح﴾**. وعليه، فليس ثمة نساء يتيمات وإلا للزم وجود رجال أيتام أيضاً، وهذا ممنوع عقلاً. الأهم من ذلك كله أن الآية تعفي كما قلنا من المهر والصداق، وقد ذهب بعض المفسرين كالسيوطي إلى أن قوله تعالى **﴿قل الله يفتيكم فيهن..﴾** أي يفتيكم في شأن ما ورد لهن في التنزيل من الميراث، وما ورد لليتامى من الميراث والمهر. فكيف يأمر تعالى ببر اليتامى والقسط فيهم، ثم يجيز عدم اعطاء (النساء اليتيمات) مهراً حين ترغب بنكاحهن؟ وهل هذا يعتبر من البر والقسط في شيء؟ ألا يكفي اليتيمات مرارة اليتم حتى يزيد عليها سبحانه مرارة الحرمان من المهر؟ تعالى الله عما يصفون.

إننا نرى في التعددية الزوجية، كأمر إلهي مشروط، كما سبق أن فصلنا، حلاً لمشكلة اجتماعية إنسانية قد تقع وقد لا تقع، بدلالة قوله تعالى **﴿وإن خفتم﴾**. ونرى أن علينا الأخذ بهذا الحل والأمر في حال وقوع المشكلة وأن نتركه حين لا تقع. فالمشكلة لها علاقة بالسياق التاريخي لتطور المجتمعات ولها علاقة بأعراف المجتمع. فقد كانت التعددية منتشرة بين الشعوب كظاهرة مقبولة اجتماعياً، من دون حدود أو شروط. ثم جاء التنزيل الحكيم ليحددها بأربع، وليضع لها شروطاً بيّنها في الآية، وليجعل منها حلاً يلجأ إليه المجتمع لا علاقة له بالحلال والحرام، وكأنه ترك للمجتمع أن يقرر متى يأخذ بهذا الحل ومتى يتركه. وهذا كما نرى يشبه قوله تعالى **﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً﴾**[٢٥]، فالله سبحانه يرخص للضاربين في الأرض، أي المسافرين، بقصر الصلاة من أربع إلى اثنتين في حالة شرطية واحدة هي الخوف من فتنة الكافرين وأذاهم، أما إذا لم يتحقق الشرط فلا قصر. ومع ذلك فهناك من يقصر الصلاة في السفر وهذا صحيح. وهناك من لا يقصرها وهذا أيضاً صحيح. لأن الحكم بتحقق الشرط أو عدم تحققه متروك للمسافر نفسه.

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٠١.

من هنا فنحن نذهب إلى أن المجتمع هو الذي يقرر العمل بالتعددية، أو عدم العمل بها، ناظراً في قراره إلى تحقق شروط التعددية الوارد في الآية أو عدم تحققه. لكن عليه في الحالين أن يعتمد الإحصاءات وآراء الناس فيستفتيهم في إقرار التعددية أو بإلغائها. فإذا تقرر الإقرار في بلد مثل سوريا مثلاً، فالقرار صحيح، وإذا تقرر الإلغاء في بلد مثل السعودية مثلاً فالإلغاء صحيح.

المشكلة في الفقه الإسلامي الموروث أنه لم يُعِر، في المسائل التي لا تتعلق بالحرام والحلال، رأي الناس أي اهتمام، وموضوع الإحصاء والاستفتاء بعيد، إن لم نقل غائب، عن أذهان الفقهاء لانطلاقهم من مسلّمة أساسية عندهم، هي حاكمية الله، وأنهم بأحكامهم وفقههم يمثلون هذه الحاكمية في الأرض، مما لا دور معه لا للناس ولا لآرائهم.

نقطة أخيرة نختم بها قولنا في التعددية، هي أننا إذا افترضنا أن بلداً ما قرر إلغاء التعددية، ثم قام أحد أفراده بمخالفة هذا القرار، فالقانون يلاحقه بالتغريم لمخالفته نصاً قانونياً وقراراً اجتماعياً، لكنه لا يعتبره أبداً زانياً أو مرتكب فاحشة، لأن المسألة ـ كما قلنا ـ لا تتعلق بالحلال والحرام.

ثالثاً: الزوجية

لقد وردت الزوجية في التنزيل الحكيم في محورين أساسيين، هما محور العلاقة الجنسية كما في قوله تعالى ﴿والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾(٢٦). ومحور العلاقة الإنسانية الاجتماعية، كما في قوله تعالى ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة..﴾(٢٧). وقوله تعالى ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديراً﴾(٢٨). وقوله تعالى ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً. وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾(٢٩).

ونبدأ بالمحور الأول، محور العلاقات الجنسية، كما ورد في سورة «المؤمنون».

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآيات ٥ ـ ٧.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٧٢.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٥٤.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيتان ٢٠ ـ ٢١.

فنجد أن لهذه العلاقة احتمالين: بين الزوج والزوجة وهو الاحتمال الأول، وبين الزوج وملك اليمين وهو الاحتمال الثاني وفي كلا الاحتمالين هناك علاقة جنسية قائمة. وهذا واضح في قوله تعالى **﴿إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾**، ففيه تفريق بين الأزواج، أزواجاً وزوجات، وبين ملك اليمين، لكن المشترك بينهما هو الجنس.

لقد تجسد مفهوم ملك اليمين تراثياً بالرق، نظراً لأن نظام العبودية كان سائداً سارياً في القرون الماضية. لكن هذا المصطلح، بانتهاء عهود الرق والعبودية اليوم، أصبح دالاً موجوداً في التنزيل الحكيم ليس له مدلول أو مصداق في عالم الواقع، وكأنه نسخ تاريخياً، رغم أنه تكرر ١٣ مرة في التنزيل. وهذا يعني أن علينا أن نبحث عن مدلول يتموضع في هذا المصطلح في عصرنا الحاضر وإلا أتى علينا حينٌ من الدهر، نجد فيه أن نصف القرآن الكريم قد نسخ تاريخياً.

ومن هنا رأينا أن هناك علاقة جنسية يشير إليها التنزيل الحكيم بين الزوج وملك اليمين كما في قوله تعالى **﴿يا أيها النبي إنّا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك..﴾**[٣٠]. وهناك علاقة عدم حفظ فروج، وإبداء زينة بين الزوجة وملك يمينها كما في قوله تعالى **﴿والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم..﴾**. وفي قوله تعالى **﴿أو ما ملكت أيمانهن..﴾**[٣١].

فالزواج حال اجتماعية بين رجل وامرأة، الغاية منها الجنس والصهر والنسب، والرغبة وتشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة. هذه الحالة تسمى الحياة الزوجية، من يدخل فيها فهو زوج وزوجة، تحكمها أحكام الصداق والطلاق والعدّة والإرث. أما ملك اليمين فلم نجد في التنزيل الحكيم أحكاماً تحكمه من هذا النوع.

وطبقاً للفقه الموروث السائد، هناك عقد اسمه «عقد نكاح». يذكر فيه مقدم الصداق ومؤخره، ينقل العلاقة الجنسية من الحرام إلى الحلال، ولا يختلف عن أي عقد بيع سيارة يتضمن القيمة وطريقة الدفع والشروط الجزائية. علماً أن الحياة الزوجية ليست مواطأة فقط. فالجنس لا يشغل من زمن الحياة اليومية أكثر من ٢ بالمئة، أي أن هناك ٩٨ بالمئة من زمن العيش المشترك لا يغطي عقد النكاح النشاطات التي تتم فيها، وهذه نقطة ضعف كبيرة، لا بد إذا أردنا تغطيتها من شرح بنود الزوجية، التي تشمل الجنس والعيش المشترك مدى الحياة، وتهدف إلى

---

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٥٠.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٣١.

تشكيل أسرة فيها أولاد وحفدة، وفيها علاقات صهر ونسب ومودة ورحمة وسكن.

١ ـ الصداق (المهر)

قال تعالى ﴿وآتوا النساء صَدُقاتهن نِحْلةً فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾[٣٢]. فالصداق يعطى للمرأة نحلة، أي عطاء من دون مقابل أو التزام، وقد يكون الصداق خاتماً من حديد أو باقة من ورد أو عقداً من الماس، بحسب إمكانية الزوج، وذلك لقوله تعالى ﴿لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله..﴾[٣٣]. أما جعل الصداق أساس النكاح، وتقسيمه إلى معجل ومؤجل، فهذا عرف اجتماعي تاريخي بحت، أدى إلى حصول الالتباس بين الصداق للزوجة المذكور في سورة النساء، الآية ٤، وقوله تعالى ﴿.. والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله..﴾[٣٤]، وهذه أجور لملك اليمين ولا علاقة لها بصداق الزوجة.

٢ ـ الميثاق

لقد ورد ذكر ميثاق الزوجية في قوله تعالى ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً. وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾.

هناك، إذاً، ميثاق غليظ تأخذه الزوجات من أزواجهن، غير موجود في حالة ملك اليمين. وهناك قوله تعالى ﴿استبدال زوج مكان زوج﴾الذي نفهم منه أن الزوجة لا تكون إلا واحدة، وأن الزواج من ثانية يحصل بعد ترك الأولى، مما ينسجم مع آية التعددية في سورة النساء الآية ٣، التي أمرت بالزواج من الأرامل من أجل أيتامهن، وفي هذه الحالة تصبح الأرملة زوجة ثانية لوجود أولاد وبالتالي أسرة. فما هو هذا الميثاق الغليظ؟

جاء الميثاق من فعل وثق ومنه جاءت الثقة والوثاق والتوثيق. فعندما يتم اتفاق بين طرفين قائم على الثقة فهو ميثاق، أما إذا قام على الكره والإكراه فهو وثاق، وهو ما ورد في قوله تعالى ﴿فيومئذ لا يعذب عذابه أحد. ولا يوثق وثاقه

---

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٤.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٧.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥.

أحد﴾[٣٥]. هذا الميثاق يغطي الحياة المشتركة الإنسانية الاجتماعية للزوج والزوجة بشكل خاص، وللأسرة بشكل عام. والميثاق هو عهد الله الذي يتم القسم عليه، كما في قوله تعالى **﴿الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق﴾**[٣٦]. وهو من هذه الزاوية إحدى الوصايا العشر التي وردت في سورة الأنعام، فقال تعالى **﴿.. وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾**[٣٧].

أنا أرى أن هذا الميثاق الغليظ الذي يأخذ كل من الزوجين عهد الله على الوفاء به، ويغطي ٩٨ بالمئة من الحياة اليومية المشتركة بينهما، ويشمل الجوانب الإنسانية والاجتماعية من زمن العيش المشترك، يمكن أن يتألف من البنود التالية:

١ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بالصدق مع الآخر وعدم غشه.

٢ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بعدم ارتكاب الفاحشة (الخيانة الزوجية).

٣ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على صحة الآخر وماله، والصبر عليه في السراء والضراء والصحة والمرض.

٤ ـ أن يتعهد كلا الطرفين برعاية أولاد الآخر رعاية كاملة.

٥ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على خصوصيات الآخر، وعدم الثرثرة بهذه الخصوصيات أمام الآخرين.

وهذه هي بنود الميثاق الغليظ كما أراها، والتي يجب أن يقسم الطرفان على الالتزام بها. ثم يتم إعلانهما زوجاً وزوجة، وهي بنود لا يمكن كتابتها في مواد عقد، ولهذا فإن عجز أحد الطرفين عن الوفاء بها، كلها أو بعضها، مبرر لطلب الطلاق لأنه نقض لعهد الله.

ولا بد من الإشارة إلى أن هناك نقاطاً خاصة بالأسرة، غير التي ذكرناها، كالطلاق وشروطه والتبني وشروطه، تحاشينا تفصيلها لننتقل إلى مفهوم حقوق الإنسان كما وردت في التنزيل الحكيم.

العلاقة بين الإنسان والله علاقة ذات شقين: الأول شق الربوبية، والثاني شق الألوهية.

أ ـ أما علاقة الإنسان بالله من ناحية الربوبية، فهي علاقة ملك وسيادة

---

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الفجر،» الآيتان ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٢٠.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٢.

وخلق، فقد خلق الله جميع مخلوقاته بما فيها الإنسان. والله هو الرب من هذه الناحية، والرب هو السيد وهو المالك، ومنه جاء مصطلح رب البيت ورب العمل. وهذه العلاقة تعمل باتجاه واحد، فالله لم يطلب من الخلق الاعتراف بربوبيته، لأنها حق قائم اعترفوا بها أم لم يعترفوا، حتى إبليس الذي فسق عن أمر ربه لم ينكر ربوبية الله فقال ﴿قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون﴾[٣٨]. والله في مقام الربوبية هو الذي يطلب الخلق منه أشياءهم بدلالة قوله تعالى ﴿ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾[٣٩]. فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم من يطلب شيئاً من الله فيقول: يا إلهي أو يا إلهنا. حتى إبراهيم عليه السلام حين دعا الله دعاه من مقام الربوبية فقال ﴿رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء. ربنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب﴾[٤٠]. فالله كَرَبٍّ هو التواب وهو الرحيم وهو قابل التوب وغافر الذنب، وهو خالق الذكر ذكراً والأنثى أنثى، وهو رب الناس ورب السموات والأرض وما بينهما، ومن هنا فالخلق سواسية في دعائه والطلب منه، أي أن أول حق من حقوق الإنسان هو التوجه بالدعاء إلى الله والطلب منه وإقامة صلة معه، من دون حاجة إلى وسيط من أي نوع كان، سواء أكان هذا الوسيط رجال دين أم دولة أم مؤسسة محلية أو عالمية، ومن دون حاجة إلى معاملات مكتبية أو بيروقراطية، وباختصار فإن علاقة الإنسان بالله من ناحية الربوبية ليس فيها طاعة أو معصية.

ب ـ أما علاقة الإنسان بالله من ناحية الألوهية، فجاءت من الطاعة، إذ إن الله أعطانا مجموعة من الأوامر والنواهي طلب منا طاعتها بالعبادة، وبالإضافة إلى ذلك طلب منا أن نحبه ونذكره بإقامة الصلاة.

لكن هناك كلمة سبقت من الله للناس كافة هي العدل والحرية. فقد خلق الله الناس أحراراً من مقام الربوبية، وطلب منهم الطاعة من مقام الألوهية، ومن هنا جاءت دعوة الأنبياء جميعاً إلى التوحيد في الألوهية، كما في قوله تعالى ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو..﴾[٤١]. هنا أيضاً نجد أن الطاعة في التنزيل الحكيم لله ولرسالات الله ورسله.

وبما أن كلمة الله التي سبقت هي الحرية، فقد وجب أن يكون مفهوم العبد

---

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة الحجر،» الآية ٣٦.

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٠١.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم،» الآيتان ٤٠ ـ ٤١.

(٤١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٦٣.

في التنزيل الحكيم من العبادية وليس من العبودية، أي أن عبد الله في اللغة الإنكليزية يجب أن يكون «Worshipper of God» وليس «Slave of God». أي أن عبد الله هو عابد الله وليس رقّ الله. فالعبد جاء من عَبَد وهو من الأضداد في اللسان العربي بمعنى الطائع المنفذ للأوامر والعاصي الرافض، فإن أطاع فقد عبد الله من باب الطاعة، وإن عصاه فقد عبده من باب المعصية والرفض، إلا أنه يبقى في حالين من عباد الله، وهذا ما نراه في قوله تعالى **﴿والنخل باسقاتٍ لها طلعٌ نضيد. رزقاً للعباد..﴾**[٤٢]. فالأشجار حين تثمر والغيث حين ينزل، يعم الناس والعباد جميعاً طائعين وعصاة، وكذلك رحمة الله. لا بل إنه تعالى أرحم بعباده العصاة منه بالطائعين وذلك واضح في قوله تعالى **﴿نبّئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم﴾**[٤٣]. لأن الطائع لا يحتاج إلى المغفرة بقدر حاجة العاصي إليها. ولعل من أوضح ما يدل على أن العصاة المذنبين هم من عباد الله قوله تعالى **﴿وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً﴾**[٤٤]. ومن أوضح ما يدل على أن الطائعين هم من عباد الله قوله تعالى عن المسيح **﴿قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً﴾**[٤٥].

لقد ساد في التفاسير التراثية وفي الأدبيات الإسلامية مفهوم العبودية، متغلباً على مفهوم العبادية، بعد أن انتصرت مدرسة الحديث والترادف وتقديس السلف والتراث، بدعم من السلطنات الأموية والعباسية والمملوكية والعثمانية، على مدرسة الرأي والاجتهاد والنظر، وبعد أن ترسخت أسس الجبرية فقضت على حق الاختيار والحرية الفكرية عند الإنسان، وبعد أن تم سحق المعتزلة وتكفيرهم، وإرساء قواعد العصمة التكوينية وعدالة الصحابة، فأصبح العباد عبيداً، وأصبح الذكر عبداً والأنثى أمَة، وما زلنا حتى اليوم نرى البعض يؤلف الكتب في عبودية الإنسان لله متجاهلين تماماً جانب العبادية فيه. ومن هنا، تحوّلت العبادة والعبادات عند هؤلاء إلى شعائر وانحصرت في الصلاة والزكاة والصوم والحج.

(١) يقول تعالى **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾**[٤٦]. وهذا أساس عام مطلق شامل، من الطبيعي تماماً أن يتساءل حين يسمعه: وكيف يعبدون؟ وما هي تحديداً الأفعال التي إن فعلوها حققوا المطلوب منهم بحكم الخلق؟

---

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآيتان ١٠ ـ ١١.

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة الحجر،» الآية ٤٩.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ١٧.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية ٣٠.

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة الذاريات،» الآية ٥٦.

هنا يأتي الأنبياء والرسل ليبلغوا الناس هدى الله تعالى بقوله ﴿إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾[٤٧]. ونفهم أن عبادة الله تكون في اتباع صراطه المستقيم. لكن فقهاء التراث ومفسريه قالوا إن الصراط المستقيم طريق مستقيم يوم الحشر أرق من الشعرة وأحدّ من السيف يسير عليه الإنسان فإن كان كافراً هوى في النار، وهذا ما لا نعتقده. لأن الله أحكم من أن يأمر خلقه في الدنيا بالتزام صراط موجود في الآخرة. ولأنه تعالى حدد في تنزيله الحكيم صراطه المستقيم وأشار إليه صراحة بأنه الوصايا التي أوصى بها أنبياءه بدءاً من نوح وانتهاءً بمحمد ﷺ.

تنص الوصية الأولى كما وردت في سورة الأنعام الآية ١٥١ على التوحيد وعدم الاشراك بالله، كبند من بنود العبادة ، كما هو واضح في قوله تعالى ﴿.. يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾[٤٨]. وهذا البند بالذات كان القاسم المشترك الذي دعا إليه جميع الرسل والأنبياء أقوامهم[٤٩]. بما هو واضح في قوله تعالى ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت..﴾[٥٠].

وتنص الوصية الثانية في سورة الأنعام الآية ١٥١ على بر الوالدين والإحسان إليهم كبند ثان من بنود العبادة، وهذا ما دعا به نوح في قوله تعالى ﴿رب اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمناً..﴾[٥١]. وما دعا إبراهيم في قوله تعالى ﴿ربنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب﴾.

وتأتي الوصية العاشرة في سورة الأنعام الآية ١٥٣، بقوله تعالى ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾[٥٢] وواضح تماماً أن قوله ﴿وأن هذا﴾ إشارة للقريب الذي سلف في الآيتين ١٥١، ١٥٢، أما قوله ﴿ذلكم وصاكم به﴾ فإشارة إلى البعيد الذي ورد في مكان آخر وهو قوله تعالى ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا

---

(٤٧) المصدر نفسه: «سورة آل عمران،» الآية ٥١؛ «سورة مريم،» الآية ٣٦، و﴿إن الله هو ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾ «سورة الزخرف،» الآية ٦٤.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٥٥.

(٤٩) المصدر نفسه: «سورة الأعراف،» الآيات ٥٩، ٦٥، ٧٣ و٨٥، و«سورة هود،» الآيات ٥٠، ٦١ و٨٤.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٣٦.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة نوح،» الآية ٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٣.

إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى..﴾(٥٣).

أما ما ذهب إليه البعض، وما زالوا يذهبون، من أن العبادة هي الصلاة، فهذا أيضاً ليس مما نعتقده، بدلالة قوله تعالى لموسى **﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾**(٥٤). إذ نحن هنا أمام أمرين: أمر بالعبادة، وأمر بإقامة الصلاة، ونفهم أن هذا ليس هذا.

(٢) لقد قلنا إن العبد والأَمَة في التنزيل الحكيم جمعها عباد، وشرحنا معنى العبادة والعبادية في الفقرة السابقة، وقلنا إن مصطلح العباد يشمل الطائعين والعصاة، منطلقين في ذلك من تعريف كلمة الله التي سبقت بأنها العدل والحرية. وننتقل في هذه الفقرة لنتوسع قليلاً في شرح العبادية.

قال تعالى **﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾**(٥٥). وكان الجن من الخلق الذين فضل الله آدم وبنيه عليهم، يقول تعالى **﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأسجد لمن خلقت طيناً. قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتنكنّ ذريته إلا قليلا﴾**(٥٦).

فإذا عدنا إلى قوله تعالى **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** لم نجد فيه ذكراً للملائكة، لماذا؟ نقول لأن الملائكة لم يخلقهم الله ليعبدوا، بل خلقهم ليسبحوا بحمده ويقدسوا له، ولأنهم مخلوقون ليفعلوا ما يؤمرون، وليس لديهم حرية الاختيار بين الطاعة والمعصية، التي اختص تعالى بها الجن والإنس من خلقه حصراً. ومن هنا نجد إبليس وقد تساوى مع آدم بهذه المكرمة، يتجه في رفضه السجود إلى أنه أفضل من آدم من حيث المادة التي خلقا منها، النار والطين. إلا أن عدم ورود ذكر للملائكة في آية الذاريات لا يعني خروجهم بتاتاً من دائرة العبادية، فهم يبقون عباداً حتى ولو اقتصر دورهم على التسبيح والتقديس وتنفيذ الأوامر بدلالة قوله تعالى **﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون. لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾**(٥٧).

وإذا ثبت تكريم الله للإنسان، وهذا ثابت في التنزيل الحكيم، لم يبق معه محل

---

(٥٣) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١٣.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١٤.

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآيتان ٦١ ـ ٦٢.

(٥٧) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآيتان ٢٦ ـ ٢٧.

لوصفه بالعبودية والرق، وهي صفة ذميمة منحطة عند الله تعالى في تنزيله وعند المجتمعات الإنسانية والبشر منذ بدء التاريخ. يقول تعالى ﴿ووهبنا لداوود سليمان نعم العبد إنه أوّاب﴾[٥٨]. ويقول عن أيوب ﴿إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أوّاب﴾[٥٩]. وكذا يقول عن كل الأنبياء والأصفياء والرسل مادحاً، مما لا محل معه كما قلنا للوصف بالعبودية والرق الذي جاء في مقام الذم بقوله تعالى ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون..﴾[٦٠]. ونفهم أن العبد المملوك أي الرقيق لا يستوى عند الله مع من يملك المال والفضل ويملك القدرة على الإنفاق، ونفهم أن التنزيل الحكيم لا يؤيد نظام العبودية ولا يرسخه ولا يأمر به، كما يتوهم الكثيرون. ورحم الله عمر بن الخطاب لقولته المشهورة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟».

لقد ورد مصطلح العبيد، جمع عبد مملوك، في التنزيل الحكيم خمس مرات ونلاحظ أنها جميعاً تنحصر بالآخرة وبيوم الحساب، حيث ليس هناك أوامر ونواهٍ، ولا طاعة ومعصية، ولا حرية ولا اختيار، بل محاكمة عادلة لا يظلم فيها ربك أحداً. ولهذا قال تعالى في الآيات الخمس إنه ﴿ليس بظلام للعبيد﴾[٦١] الذين يقفون أمامه لا يقدرون على شيء. فالخلق في الدنيا عباد يملكون قدرة الاختيار بين الطاعة والمعصية، وفي الآخرة عبيد لا يملكون من أمرهم أو من أمر غيرهم شيئاً ولأن ﴿الملك يومئذ لله﴾[٦٢].

وبهذا نكون قد شرحنا الحق الأول للإنسان وهو حق الدعاء لربه وإقامة الصلة معه، والحق الثاني له وهو الحق بحرية الاختيار بين الطاعة والمعصية، والتي جاءت المساءلة نتيجة له. ومن مفهوم الحرية ومفهوم المساءلة ظهر مفهوم العدالة النسبية، وأن الإنسان بريء حتى تثبت إدانته، وأن له الحق بمحاكمة عادلة. وننتقل إلى الحق الثالث للإنسان وهو حق الحياة.

يرى البعض أن حق الحياة هو أول ما يضمنه ويأمر به الله تعالى. والحقيقة أن حق الحياة له من الأهمية ما يجعله يتقدم باقي الحقوق، أو لنقل إن باقي الحقوق تأتي

---

(٥٨) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٣٠.
(٥٩) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٤٤.
(٦٠) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٧٥.
(٦١) المصدر نفسه: «سورة آل عمران،» الآية ١٨٢؛ «سورة الأنفال،» الآية ٥١؛ «سورة الحج،» الآية ١٠؛ «سورة فصلت،» الآية ٤٦، و«سورة ق،» الآية ٢٩.
(٦٢) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٥٦.

تبعاً له ولاحقاً. فقد وهب الله تعالى الحياة لمخلوقاته، ومنها الإنسان، فلا تؤخذ إلاّ بأمر منه وبحق، كما في قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق..﴾[٦٣].

ونقف بادئ ذي بدء عند مصطلح (النفس) كما ورد في الآية، لنجد فيه عموماً وشمولاً لا يقف عند النفس الإنسانية البشرية، بل يتعداها إلى الحيوانات والأشجار. وننتقل لنقف أمام قوله ﴿التي حرّم الله﴾ ونتساءل أين حرّم الله هذه النفس، التي يأمرنا في الآية بعدم قتلها؟ الجواب هو أن الله تعالى أقام الكون على الإباحة أصلاً، ثم جاء التحريم ليستثني بعض ما فيه لحكمة أو علّة أو سبب، إلا النفس، فإن الأصل فيها التحريم والإباحة والتحليل هو الاستثناء. ومن هنا جاء الأمر بعدم القتل في الآية في إطار التذكير والتأكيد على الحرمة بالأصل. أما قوله تعالى ﴿إلا بالحق﴾ فإشارة إلى أن هناك أحوالاً وحالات يجوز فيها القتل، حددها الله ذاته بكلماته وحدوده.

قتل النفس الإنسانية محرّم ومنهيّ عنه، إلا بالحق، أي بثبوت البينة المادية بأنه قاتل مثلاً، فسد في الأرض، يحارب الله ورسوله، إلى آخر الحالات التي أوضحها سبحانه في تنزيله الحكيم. وقتل النفس الحيوانية محرم ومنهي عنه، إلا بالحق. والحق هنا هو حاجة الإنسان المكرم والمفضل على كثير من خلق الله إلى الغذاء والكساء. وفي هذا يقول تعالى ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام..﴾[٦٤]. ويقول تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم﴾[٦٥]. وقتل النفس النباتية محرم ومنهي عنه إلا بالحق، والحق هنا هو التماس المنافع منها، وعلى رأس هذه المنافع النار، وفي هذا يقول تعالى ﴿.. ومنه شجر فيه تسيمون﴾[٦٦]، أي ترعون فيه دوابّكم. ويقول تعالى ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾[٦٧].

فإذا كان قتل النفس الحيوانية والنباتية لا يجوز عند الله إلا بالحق، فلا يجوز قطع الأشجار بطراً وتسلية، ولا يجوز صيد الحيوانات رياضة أو تباهياً، وإذا كان قاطعو الأشجار وملوثو الأنهار والبحار وصيّادو الثعالب لغير حاجة شرعية مادية واضحة يعتبرهم التنزيل الحكيم قتلة، فما بالك بمن يقتل النفس الإنسانية، وهي المكرمة المفضلة عند الخالق عن كل المخلوقات الأخرى. من هنا يقول تعالى في

---

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥١.
(٦٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١.
(٦٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٩٦.
(٦٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠.
(٦٧) المصدر نفسه، «سورة يس،» الآية ٨٠.

سورة المائدة بعد أن يقص علينا خبر قتل قابيل لأخيه هابيل **﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾**(٦٨).

هذه الحقوق الثلاثة الرئيسة، هي في رأينا أبسط وأهم وأول ما يجب أن يتمتع به الإنسان، وقد أوجزنا تعريفها. لكن من المهم أيضاً أن نشير إلى أن هناك حقوقاً فرعية تفصيلية تتفرع عن كل من هذه الثلاثة الرئيسية. فحق الإنسان في الحياة، تنشأ عنه حقوق أخرى متممة مكملة لا يكون الحق الرئيسي حقاً من دونها، أو من دون بعضها، نعدد منها:

- حق العمل.
- حق التداوي والعلاج.
- حق المسكن والمأوى.
- حق الدفاع عن النفس.

وحق الإنسان في الحرية والعدل، تنشأ عنه أيضاً حقوق فرعية، تفصيلية، لا يتم ويكتمل ويتحقق إلا بها، نذكر منها:

- حق العلم والتعلم.
- حق بناء وزيارة دور العبادة أو مقاطعتها.
- حق الكرامة والفكر والرأي كإنسان فرد في المجتمع.
- حق التملك وما يتبع ذلك من متممات.

وأخيراً، فإن حق الاختيار تنشأ عنه حقوق فرعية متممة لا يقوم إلا بها، نذكر منها:

- حق اختيار المعتقد الفكري الذي يرغبه.
- حق التعبير عنه بالوسائل السلمية، وما يستلزم ذلك من صحافة ومنابر.
- حق عدم التعرض لأي إكراه فكري عقائدي أو سياسي.
- حق المحاكمة العادلة والدفاع عن النفس في الاتهامات مع الأخذ بعين الاعتبار مقولة أساسية وهي أن مخالفة المثل العليا وقوانين المجتمع تمّت من دون إكراه.

---

(٦٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

الفصل التاسع

الجسد: صورته وحقوقه في الإسلام

المنصف الوهايبي(*)

لماذا الجسد؟

أما الجسد فموضوع تقريظ وتكريم في الثّقافة الإنسانيّة المعاصرة، ينهض له أفراد وجماعات، من مشارب فكريّة مختلفة أو متباينة، وتتضافر في دراسته منهجّيات عديدة: نفسيّة وفلسفيّة واجتماعية وأنثروبولوجية... ولم يعد أحد من هؤلاء يلزم نفسه بتبرير البحث في هذا الموضوع، فالحياة تفرض على الإنسان أن ينظر في جسده يوماً بعد يوم، كما يقول الفيلسوف الفرنسيّ ميشال برنار. فبالجسد وفي الجسد يحسّ الإنسان ويعبّر ويعمل ويبتكر ويحلم ويتخيّل... ومن الجسد يطلّ على واقع الآخرين الجسديّ ويلتحم بمفردات العالم وأشيائه. لقد ولّى الزّمان الذي كان فيه الجسد محفوفاً بالأساطير والخرافات، وأخذت تتقوض كثير من النظريات والتصورات القديمة التي تعتبر الجسد حاجباً وعائقاً وسجناً ولحداً وصدفة مختومة على الروح تمنع نورها من أن ينبثق ويشعّ، وجثّة فانية مشغلة عن العبادة والصلاة، ينبغي ترويضها وتجويعها، وجثة يصير الجوع لها شعاراً والطعام لها دثاراً. «فعند ذلك يحيا القلب وينظر بنور الله»، كما يقول شقيق البلخي «لقد أصبح الجسد في الثقافة الإنسانية المعاصرة «رمزية عامة للعالم» ومصدر كل الرموز الإنسانية القائمة أو المحتملة، فالجسد يرمز إلى كل شيء مثلما يرمز كل شيء إلى الجسد. ولذلك لم يعد من الممكن أن يتجافى النقد عنه أو يتحاشى مقاربته. فالموقف من الجسد، مهما يكن منطلقه، يعكس موقفاً من المجتمع والكون، ويحدد علاقة الإنسان بنفسه وبالآخرين.

(*) أستاذ في كلية الآداب، جامعة القيروان ـ تونس.

لكن، إذا كانت الثقافة الإنسانية المعاصرة تنزع في مجملها إلى تكريم الجسد من حيث هو مصدر متعة وإبداع، ووسيلة تحرر فردي وجماعي، فتُدرِجه ضمن أبعاد الوجود الأساسية، باعتباره لغة الواقع والخيال، وتجعل البعد الجسدي كنه الإنسانية وتحتفي بالعري في الرسم والمسرح والسينما والأدب... من حيث هو عودة إلى المصالحة مع الطبيعة واكتشاف للبراءة الجسدية، من دون أن ينفي ذلك نجاح المجتمعات الحديثة بالسيطرة على الجسد واستلابه بالعمل والرياضة، وتحويل الثقافة الجسدية إلى «ثقافة خلاعية» في كثير من الأحيان، فإن الثقافة العربية المعاصرة لم تول هذا الموضوع، على أهميته، عناية تذكر. فالعرب لم يكتبوا حتى اليوم تاريخهم الجسدي والجنسي، برغم توافر مادة أدبية عظيمة كان يمكن أن تكون مصدراً لجلاء المكبوت واللامفكر فيه في هذه الثقافة. ولا تزال جلّ الدراسات التي تقارب هذا الموضوع أو تباشره قاصرة على العلاقة العاطفية أو الحسية بين الجنسين، وكأنه لا وجود لجسد مرئي وجسد متخيل وجسد اجتماعي وجسد ديني وجسد سياسي وجسد أسطوري... يحكم هذه العلاقة ويضبطها ويحفر في اللحم البشري صورته ولغته. بل إن هذه الدراسات التي تتناول العلاقة بين الرجل والمرأة لا تجلو صورة الجسد، جسد الحب أو جسد الجنس، بقدر ما تجلو عاطفة جياشة أو معايير جمالية ساكنة. فهي لا تتنبه إلى أن الجسد في الفن أو في الدين صورة تشتغل داخل خطاب ما. فهو ليس متجرداً عن هذا الخطاب الذي يؤسسه وينتظمه. أي أن الخطاب هو الذي يصور هيئته وسماته، من حيث هو كيان يفعل وينفعل. وهو الذي يتمثل حوافزه وعواطفه ويزيح الستائر المسدلة عليه، فيكشف فيه وبه عن حقيقة المنزلة الإنسانية بوجهيها: الوجه الإنساني الحي الذي ينطوي على إمكانية الفعل والحب والتخيل والابتكار، والوجه المأساوي الذي يشي بغياب الجسد واستلابه، بزمنيته وعجزه، بتلفه ونهايته المحتومة. إن الجسد يتحقق في الكلام وبالكلام. ولذا فإن كل محاولة تسلخه عن سياقه النابض لتختزله في معايير جمالية ساكنة أو تزج به في صدفة أيديولوجية جاهزة، لا تظفر إلا بمعادلات مجردة مفارقة وليس بمعادلات للانفعالات والمواقف الإنسانية.

الجسد واحد. ولكنه في حقيقة الأمر أجساد. فله جوانب متعددة متنوعة: دينية وأخلاقية وعلمية وفلسفية وأدبية. وإذا كان مجال بحثنا يقتصر على الجانب الأول (الديني) فإن ذلك لا يعني صرف النظر عن الجوانب الأخرى، لأن الإسلام ليس مجرد دين وإنما هو ثقافة وحضارة أيضاً، يتمثل للمسلم ضرورة روحية بالقدر ذاته الذي يتمثل له ضرورة اجتماعية، ورؤية مخصوصة للكون بشتى مفرداته وأشيائه، تضافرت في صياغتها كلها عوامل معقدة، ليس من اليسير الوقوف عليها والإلمام بها في بحث كهذا، ولكن لا يمكن تحاشيها في موضوع متشعب الأبعاد

كموضوع «حقوق الجسد في الإسلام». فلا بد من الاستئناس في آن واحد، بالنص الديني والنصوص الموازية له، ومن استنطاق المادة اللغوية التي هي أشبه بـ «متحجر اجتماعي» كما يقول علماء الفيلولوجيا، إذ تنطوي كل كلمة لا على فكرة أو صورة ذهنية فحسب، وإنما تتمثل بصورة خفية في أغلب الأحيان جانباً من «متخيل» الناس وتصوراتهم ونواحي تفكيرهم الاجتماعي.

وهذا «المتخيل» الذي حفّ بصورة الجسد في الإسلام قائم في النص الديني مثلما هو قائم في اللغة مثلما هو قائم في ثقافة العرب قبل الإسلام. ولئن استطاع الإسلام تجميعها في كيان واحد، فلأنه يمتلك، بحكم دورانه على مطلق، كما هو الشأن في كل خطاب ديني، خصائص ذاتية في أشكال تجليه ومضامينها، تتيح له إمكان التصرف بالمفردات والمعاني، والإفادة من المخزون الثقافي والذاكرة الجمعية ونشر ذلك كله عبر المكان والزمان، لتأخذ مع الزمن ظلالها وسحرها، وتفعل فعلها في الوجدان الجمعي.

وكل هذا يستلزم نوعاً من الحفر ورفع الحجب المسدلة على الجسد وحقوقه في حضارة الإسلام، وما لابسها من أساطير متناثرة متراكمة، يختلط فيها الواقع بالخيال. وقد يصعب أن نخلص إلى حقيقتها التي لم تنغمس في الشبهات، وهل بإمكان بحث كهذا أن يجلوها كاملة غير منقوصة وأن يظهر تواشجها واشتباكها، ويقف على مواطن اختلافها وتباينها، وهي أشبه بحقائق وصور متراكبة، بعضها حصيلة تاريخ وبعضها حصيلة أسطورة؟

مجال البحث: يستلزم بحثنا استئناساً بما تقدم ـ استنطاق المادة اللغوية (جسد/ حقوق) في مستوى أول، وصور الجسد كما تجلت في ثقافة العرب قبل الإسلام، في مستوى ثان. حتى إذا استتب لنا هذان المستويان، كان المجال فسيحاً لمعالجة مسألة «حقوق الجسد في الإسلام».

المادة اللغوية

من أهم ما جاء في معاجم اللغة: **الجسد**: جسم الإنسان والجن والملائكة، والزعفران وعجل بني إسرائيل والدم اليابس، والجسم: جماعة البدن والأعضاء من الناس وسائر الأنواع العظيمة الخلق.

ومما جاء في مادة حقق: **الحق** من أسماء الله تعالى أو من صفاته، والحق القرآن، وضد الباطل والأمر المقضي والعدل والإسلام والمال والملك والموجود الثابت والصدق والموت والحزم.

إلا أن كلمة جسد ترد في سياق مضلل إذ تلتبس بكلمات أخرى: نفس

وروح وعقل، الأمر الذي يلزمنا بوقفة ولو عجلى على مختلف معانيها.

وقد جاء في المعاجم: النفس الروح والدم، والجسد والعين (عين الشيء). والعظمة والعزة والهمة والأنفة والإرادة والعقوبة ومنه ﴿يحذركم الله نفسه﴾[1] أي عقوبته.

ـ روح: ما به حياة الأنفس. والقرآن والوحي وجبريل وعيسى بن مريم والنفخ وأمر النبوة وكلام الله تعالى وأمره وملك وجهه كوجه الإنسان وجسده كالملائكة ورَوْح (بالفتح) الراحة والرحمة ونسيم الدين وروح (بالتحريك) السعة والريح والقوة والرحمة والنصرة والدولة والشيء الطيب الرائحة.

وإذا أخذنا هذه الإشارات اللغوية في الحسبان، أدركنا للوهلة الأولى أن صورة الجسد لا يمكن إلا أن تكون متشعبة الأبعاد متعددة الجوانب، لغة واصطلاحاً دينياً: ولعل الإسلام لا يختلف في هذا عن الأديان الأخرى. فاليهودية مثلاً تميز بين النفس والروح، وترى في النفس مصدر الحياة التي تجري في الدم. على حين أن الروح تدل على نفس الله أي الأمر الإلهي. واليهودية تتصور الله تصوراً «بشرياً» فتسبغ عليه صفات جسمية، ويبدو من العهد القديم أن الإنسان نفس وجسم، على حين أن الروح ترتبط بالذات الإلهية.

وفي المسيحية يتحدد الإنسان من حيث هو جسم ونفس وروح. وقد جاء في رسالة القديس بولس (وهي الرسالة الأولى إلى أهل سالونيك): «أدعو إله السلام أن يطهركم تطهيراً كاملاً وأن يحفظ أرواحكم ونفوسكم وأجسامكم بريئة من الخطايا يوم يأتي أبونا المسيح. إن من يدعوكم صادق أمين وانه سوف يطهركم».

وقد ارتبطت في المسيحية الدلالة الدينية، لكلمة نفس، بدلالة خلقية، ولذلك نجدها تأمر الإنسان بمكافحة طبيعته الشريرة وشهواته وغرائزه ونوازع الانتقام لديه وتحثه على المحبة والتسامح والزهد.

ولعل الإسلام من هذا الجانب أقرب إلى المسيحية، لأنه لا يفصل في الإنسان بين روح ونفس وجسم، أما الروح فلا يمكن معرفة طبيعتها في الإسلام، ﴿قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾[2]. إنما هي شيء بثه الله في جسم الإنسان لتدب فيه الحياة، كما تقرر الآية ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[3].

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٨٥.

(٣) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآيتان ٧١ ـ ٧٢.

وأما النفس في الإسلام فلا يخفى ما يحفها من دلالات خلقية. فهناك **النفس الأمّارة بالسوء** التي هي موطن الغرائز الشريرة والشهوات الحيوانية **﴿وما أبرِّئ نفسي إن النفس لأمّارة بالسوء﴾**(٤). ولهذا لا بد من مجاهدتها ومكافحتها.

وهناك **النفس اللوامة** وهي موطن الضمير والوازع الذي يتحدد على أساس من اتباع الأوامر الدينية واجتناب نواهيها.

وأما الثالثة فهي **النفس المطمئنة** أي تلك التي تتخلص من سلطان الرغائب الجامحة وتتصرف إلى التعقل والتدبر والزهد. لتكون جديرة بالثواب: **﴿يا أيتها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك راضية مرضية. فادخلي في عبادي. وادخلي جنتي﴾**(٥).

* * *

أشرنا في ما تقدم إلى أن الإسلام لا يفصل بين جسم وروح ونفس. وفي سياق هذه الوحدة يمكن أن نتناول حقوق الجسد على المسلم، سواء في المجال الديني الروحي أو في مجال المعيش اليومي، من دون أن نفصل بينهما، إلا على سبيل الإجراء المنهجي، لأن الإسلام نفسه من حيث هو دين ودنيا في آن معاً، لا يسوّغ مثل هذا الفصل.

أ ـ حق الطهارة: إن الجسد هو الذي ينهض بأداء أعظم فريضة في الإسلام، وهي الصلاة سواء بمعنى العبادة التي فيها ركوع وسجود، أو بمعنى الدعاء والرحمة والاستغفار. فالصلاة من هذا الجانب فعل جسدي، وجذرها اللغوي (ص.ل.و) يؤكد ما نحن فيه، فـ «الصّلا» هو وسط الظهر من الإنسان، ومن كل ذي أربع، أو ما انحدر من الوركيْن... ونداء الصلاة في الإسلام هو نداء للروح أو النفس أو العقل، مثلما هو نداء للجسد الذي ينبغي أن يتطهر، أي أن يغتسل من نجاسته، مثلما عليه أن يتنزه ويكف عن الإثم (كما تدل على ذلك كلمة طُهْرٍ أو تَطَهُّرٍ، لغة واصطلاحاً)، حتى يبني علاقته بـ «المقدس» ويعززها.

ومن ثم فنحن إزاء سلوك فردي، ما دام المسلم ملزماً دينياً بأن يعنى بطهر جسده قدر عنايته بطهر سلوكه أو نفسه **﴿ونفس وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها﴾**(٦). فما يَسِمُ الجسد من فجور أو تقوى، يسمُ النفس أيضاً، لأن الواحد منهما ليس إلا مرآة الآخر.

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٥٣.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الفجر،» الآيات ٢٧ ـ ٣٠.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الشمس،» الآيتان ٧ ـ ٨.

وهذا من شأنه أن يعزز لا الصلة المتينة بين الجسد والنفس فحسب، وإنما الطابع الحميم الخاص بالفرد في الإسلام، أيضاً. ولكن من دون أن يحجب مظهر المتخيل الجمعي في المجتمعات الإسلامية التي يُفْتَرَضْ دينياً أن تنهض بحقوق الجسد كاملة، إلى حد الذعر من نجاسته أو من العقاب الذي يتهدد المسلم، بسبب إهماله وإغفال العناية به.

ونحن نقف على هذه الحقوق، في ما هو روحي علوي مثل الصلاة والصوم، وفي ما هو من المعيش اليومي بما في ذلك الممارسات الجسدية الحميمة، بحيث يمكن القول إن هذه الحقوق مقدسة في هذا مثلما هي في ذاك. فمن جذر (ط.ه.ر) اشتقت كلمة «أطهار» وهي أيام طهر المرأة، عندما ينقطع دمها وتغتسل من الحيض وغيره، دلالة على أن حق الطهارة شرط لا بد من استكماله حتى يتسنى للجسد أن يمارس حقه في المتعة واللذة.

ب ـ حق المتعة (لذة المنكح): يقتضي منا هذا العنصر وقفة متأنية، لأسباب من أبرزها أن تصورات بعضنا عن الإسلام لا تعدو الأحكام والسمعيات المقررة، وبخاصة كلما تعلق الأمر بالجسد والجنس وعلاقة الرجل بالمرأة. وقد رأينا بعضهم يسوق أحكاماً عامة من دون تثبّت، أو هو يبنيها على حالات استثنائية لا ينهض لها سند من النص الديني، فيقرر مثلاً أن الإسلام يتنقّص جسد المرأة ويتحيف حقوقه، أو أنه يغمز بدونيته. ويكفي أن نسوق مثلاً واحداً فيه غِنىً عن الإكثار، لنبين كيف تُنتزع حالة استثنائية من سياق اجتماعي أعم، لتحوّل عند البعض إلى حالة أو ظاهرة عامة مطّردة. فختان البنت عند المسلمين، لا المتنورين فحسب، وإنما عامتهم أيضاً، من القبيح المستهجن. ولذلك نجده لا يمارس إلا في بعض البلاد الإسلامية، وبخاصة الإفريقية منها. وقد يخفى على البعض أنه من «المتخيل الإسلامي» وليس من الإسلام. وللمتخيل أو «المخيال» منطق غير منطق الدين، وسلطة قد تكون أحياناً أقوى من سلطة النص الديني نفسه. فختان البنت مرتبط بتصورات قديمة عن قوة المرأة، إذ لم يكن الهدف منه حرمان الجسد من حقه في المتعة أو اللذة، وإنما من القوة أو القدرة على الغواية، وهو الذي ارتبط في مخيال المسلمين بالفتنة والسحر والكيد، وهي من مظاهر القوة والسلطة في المجتمعات القديمة. فالأمر من هذا الجانب أشبه بالعقاب كذاك الذي كان يسلط على الساحرات في أوروبا القرون الوسطى، إذ كن يُربطن فوق المحرقة وهي كومة من الحطب تشعل بهن، لأنهن يمتلكن في المنظور المسيحي سلطة موازية لسلطة الكنيسة أو الدولة.

وفي تاريخ المسلمين وغير المسلمين أمثلة كثيرة تؤكد أن الجسد كان يعاقب

ويعذب، لأنه جسد الغواية الذي يوحي بسلطة ما. ولذا فإنه لا ينبغي أن تَحجب هذه الممارسات الاستثنائية، حقوق الجسد في الإسلام أو حرمته، أو أن تُتخذ ذريعة للقدح في ثقافة يكاد البعض لا يعرف عنها إلا ما تروّجه الأصولية الدينية. في حين أن الأنوثة في الإسلام كالذكورة، حيّزٌ يتسع لممارسات وأدوار شتى، وإن وَسَمها المخيال الإسلامي الجمعي بميسمه، وأضفى عليها الكثير من منطقه وتصوراته.

وقد رأينا أن نباشر هذا العنصر، وهو كثير الدوران في الدراسات الحديثة المخصوصة بحقوق المسلم بخاصة وحقوق الإنسان بعامة. من خلال ثلاثة مستويات من شأنها، أن تسلط بعض الضوء على مسألة حقوق الجسد في الإسلام. وأولها صورة الجسد في ثقافة ما قبل الإسلام، لأن ثقافة الإسلام، كانت امتداداً لها في جوانب، وقطيعة معها، في جوانب أخرى. وثاني هذه المستويات الجسد وحقوقه في الإسلام السّنّي المأثور. وثالثها الجسد وحقوقه في الإسلام الصوفي.

ونلاحظ أننا استأنسنا في عرضها بنصوص وشواهد متنوعة، هي في تقديرنا من مفردات بنية الإسلام الفكرية، أو هي من نتاج حضارته التي ما كان لها أن تنشأ إلا بسبب تفاعل خبرات تشريعية وفقهية وثقافية تراكمت خلال اتصال الإسلام ببيئات أخرى غير البيئة التي ظهر فيها. فلا غرابة أن يتجاور، في مقاربتنا، النص الديني من قرآن وسنّة، والنص الفقهي أو التشريعي، والنص الأدبي والنص الأسطوري، ما دامت تتضافر كلها في صياغة صورة الجسد وحقوقه في حضارة الإسلام الخاصة بمجتمع معين محدد تاريخياً، فضلاً عن أنها تقوم كلها على نوع من التناسب التوالدي الذي كان رابطاً بين شتى الفنون والعلوم في الثقافة الإسلامية التي تدين، بنسبة أو بأخرى، لسلطة النص الديني في الإسلام السّنّي المأثور.

أولاً: الجسد في ثقافة ما قبل الإسلام

تؤكد أخبار كثيرة متواترة أن الجسد في المجتمع العربي الجاهلي لم يكن غائباً أو ملغى ولم يكن منبع إثم أو خطيئة، فقد أقر هذا المجتمع إلى جانب الزواج، أنواعاً من الأنكحة تطلب للاستمتاع أو للاستبضاع وتنم عن احتفاء بجسد الأنثى من حيث هو مصدر متعة و«بضاعة» تقتنى أو تنهب، تؤجّر أو تقايض و«ملكية» قابلة للانتقال بالإرث. وعدد هذه الأنكحة التي تناقلتها وشرحتها كتب الأخبار وكتب الفقه، وأشار إلى بعضها النص القرآني، عشرة. وهي الاستبضاع والمضامدة والمخادنة والبغاء ونكاح الضيزن أو وراثة النكاح، ونكاح الشغار وتبادل الزوجات ونكاح المسبيات والزنى وزواج المتعة.

قد يستخلص من هذه العلاقات الجنسية أن المجتمع الجاهلي لم يعقل الشهوة الجنسية ولم يُحِطْها بكثير من التحريمات والمحظورات. وقد يستخلص منها أنه كان مجتمع الوفرة الجنسية والغرائز المطلقة. ولكن لا ينبغي الذهاب بعيداً في التأويل والادعاء بأن المجتمع الجاهلي كان رمزاً لتحرر الجسد من كل قمع ثقافي أو أخلاقي[٧]، وبأن الجسد في العشير البدوي كان منبع تحرر فردي وجماعي. فقد كانت هذه «الحرية الجنسية» مقصورة على الرجل دون المرأة، وشاهداً على إشباع الغريزة ونزعة الرجل إلى امتلاك جسد المرأة والاستئثار به. وبالتالي فإن الحديث عن «فوضى جنسية» أو «حرية جنسية مطلقة» لم تُقنِّن المعرفة فيها ولم تُروِّض الغريزة لا يقوم له سند، لا في شعر الجاهلية ولا في عادات أهلها وتقاليدهم. وأما الاحتكام إلى شعر الأعشى أو امرئ القيس لتأكيد هذه «الحرية» فيمكن الاعتراض عليه بأكثر من حجة. فسلوك الأعشى أو امرئ القيس ظاهرة ـ فرد، أو استثناء ينبغي عدم تعميمه على المجتمع الجاهلي كله. بل إن المجتمع الجاهلي لم يقر هذا السلوك. فقد أمضى امرؤ القيس مثلاً معظم حياته طريداً، ولعل من أسباب ذلك أنه كان «يتعهر في شعره». ففي الأخبار أن أباه طرده مرتين: المرة الأولى بسبب ما ورد في قصيدته «قفا نبكِ» حول فاطمة، والمرة الثانية بسبب قصيدته «ألا أنعم صباحاً أيها الطلل البالي».

---

(٧) الاستبضاع: هو طلب المباضعة أي المجامعة. وكانت المرأة في المجتمع الجاهلي تمارسه بطلب من الزوج. فقد يعتزل الزوج زوجته إذا طهرت من طمثها ويطلب إليها أن تجامع غيره من الرجال الذين عرفوا بالشجاعة وقوة الجسد، طمعاً في نجابة الولد.

المضامدة: هي معاشرة المرأة لغير زوجها. وقد أباح العرب هذه العلاقة لأسباب اقتصادية إذ شاعت بينهم في سنوات القحط والمجاعة.

المخادنة: هي معاشرة رهط من الرّجال لامرأة واحدة. فاذا حملت ووضعت ألحقت ولدها بنَسَب مَنْ أرادت منهم. ولا يستطيع أن يمتنع منه الرّجل.

البغاء: كان تعاطيه في المجتمع الجاهلي مقصوراً على الإماء المجلوبات من بلاد أخرى.

نكاح الضيزن: هو الخلافة على زوجة الأب أي أن يرث نكاحها أكبر أولاده من غيرها في جملة ما يرث من المال.

نكاح الشغار: هو نوع من المقايضة يطلق عليه الشغار لخلوه من المهر، وهو أن يزوّج الرجل ابنته أو أخته على أن يزوّجه الآخر ابنته أو أخته.

تبادل الزوجات: أو نكاح البدل وهي مبادلة مؤقتة شاعت في المجتمع الجاهلي.

زواج المتعة: كان هذا النوع من الزواج معروفاً في الجاهلية. وكان غالباً ما يعقده التجار في أسفارهم والغزاة في غزواتهم. والقصد منه الاستمتاع بالمرأة مدة من الزمن. انظر: عبد السلام الترمانيني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام؛ محمود شكري الآلوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٠ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٨)؛ أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، وأبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، مادة «ضمد ـ خدن...».

وفي هذا الطرد دليل على أن شعر امرئ القيس محاولة لتقويض قيم القبيل الجاهلي وأخلاقه، وبخاصة شعره في المرأة والحب. فالحب كان ينظر إليه وإلى ممارسته كفعل مخرّب لا يهدم بنية العائلة ووحدتها فحسب، وإنما يهدم كذلك بنية القِيَم ووحدتها. وفضلاً عن هذا كله فإن المرأة في العلاقات الجنسية وأنواع الأنكحة المشار إليها، موضوع وليست ذاتاً، فهي لا تمتلك جسدها ولا تتصرف فيه بإرادتها.

فإذا كانت المرأة «شيئاً» أو «بضاعة» أو «متاعاً» فإن الاحتفاء بالجسد المجزّأ في المقدمة الغزلية قد يخفي نزوعاً إلى الاتصال بجسد الأنثى من حيث هو جنس خالص، لا من حيث هو كيان يفعل وينفعل. وبالتالي فإن مديح الحب في القصيد الجاهلي ليس سوى مديح للجسد، لأن الحب الذي يتغنى به الجاهلي حب حسي - ايروسي أي مجرد حب طبيعي «بيولوجي». المرأة فيه لا تعرف الرجل. وهي لا تأمل بأن تندمج بالآخر أو تتخطاه. والواقع أنه ليس هناك امرأة واحدة بل نساء»[8]. وهدف الشاعر أن ينفذ إلى جسد الأنثى فيتذوق طعمه وأطايبه من دون أن ينفذ إلى إنسانية المرأة وكينونتها. على أن هذه صورة ينبغي عدم تعميمها. ولعل صورة الجسد المجزّأ من حيث هو متعة محض أو كتلة من الغرائز تبلغ ذروتها في هذين البيتين لامرئ القيس:

«ومثلك حبلى قد طرقت ومرضع ... فألهيتها عن ذي تمائم محول

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له ... بشق وتحتي شقها لم يحوَّلِ»

ففي هذه الصورة التي تنتمي إلى الأدب المكشوف، ككثير من صور امرئ القيس الفنية، ينشطر جسد المرأة، فهو جسدان يملآن زمناً واحداً ومكاناً واحداً: جسد الأم وجسد العاشقة المجتمعان في شخص واحد والموزعان على شخصين في آن واحد. وكلاهما منصرف إلى إشباع الغريزة وتأمين المتعة. ولا شك في أن صورة مكشوفة كهذه، لو عالجها «الفرويديون» لاستخرجوا منها ما يثبت الكثير من طروحاتهم وافتراضاتهم. فجسد المرأة المشطور ليس سوى حقل من الرموز المتداخلة المتشابكة، قد تحيل بعضها إلى شعور بالإثم، يُعتاض منه بإعطاء الثدي للطفل، أو إلى لذة متبادلة بين جسد الأم وجسد الطفل. فيكون صراخه أو بكاؤه دعوة إلى الحب. وإذ تستجيب الأم لهذه الدعوة فإنها تشبع جسدها وجسد عشيقها في آن واحد. ولكن هل تنحصر رمزية الجسد المجزّأ في كونه مصدر متعة ولذة فحسب؟ قد تستقيم هذه القراءة إذا ظلت محصورة في إطار الصورة المعزولة عن بنيتها الكلية. ولكن بما أن صورة الجسد المجزّأ مشدودة إلى صورة الجسد المضخم، وبما

---

(٨) أدونيس [علي أحمد سعيد]، الثابت والمتحول، ج ١: الأصول، ص ٢٠٧.

أن الاثنين جزء من جسد آخر يضمهما معاً مثلما يضم غيرهما من الأجزاء، هو جسد القصيد الجاهلي، فإن «تحولات الجسد» لا يمكن أن تكتنه إلا في سياق التجربة الفنية الكلية للقصيد الجاهلي.

تحولات الجسد في الموروث الجاهلي

إن الجسد الذي يرفع إليه الشاعر مديحه جسد «مولّد» أو «مبتكر» ينحدر من الجسد الاجتماعي من دون أن ينفصم عن كينونته انفصاماً كلياً فهو يحمل شيئاً من سماته وشيئاً من ملامحه. أي أن الجسد المضخم والمجزأ يتوافق مع الصورة المثلى للجسد الجاهلي. فهو يؤكد إذاً الجميل من حيث هو «تعبير عن المثل الأعلى في صورة فنية حسية»، مثلما يؤكد الجليل بكل ما يحيل إليه من معاني العظمة والرهبة والانتقال من المرئي إلى المتخيل ومن النهائي إلى اللانهائي. وفي هذا الجمع بين الجميل والجليل تكمن طرافة الجسد المضخم المجزّأ بلْه مفارقته. فالجميل انسجام وتناسب وتناظر، أي بنية متناغمة العناصر تثير في الشاعر مشاعر الفرح والحرية، حتى لكأنه يستشعر متعة كبيرة وهو يكتشف في هذا الجسد المضخم المجزّأ الذي ابتدعته مخيلته لا وسيلة تلبي حاجة، فحسب، وإنما شهادة لفعله المبدع. ولعل هذه المتعة التي كان يستشعرها معاً كل من الشاعر والمتلقي الجاهلي، هي التي تفسر إلى حد كبير سر هذا الاحتفاء المثير بالجسد في الشعر الجاهلي وفي الشعر العربي عامة، بمختلف أغراضه. وأما الجليل فيفجر «حدود التوافق بين الواقع والمثل الأعلى»[(٩)]، فالشاعر الجاهلي ما إن يفرغ من المقدمة الغزلية ومن وضع «اللمسات» الأخيرة لجسد الأنثى، حتى ينتقل إلى مشهد آخر، فيذهب به الجليل في القوة والتعاظم، من دون أن يقف عند حد أو غاية مؤكداً في الآن نفسه «تفوق العالم على القوة الإنسانية من جهة، وإصرار الإنسان على تأكيد ذاته وحريته من جهة أخرى». ولذلك ليس غريباً أن يقترن تضخيم الجسد في القصيد الجاهلي بتضخيم الذات وأن يقترن تمجيد الجسد بتمجيد البطولة. وقد كانت البطولة دائماً مقرونة بالجلال، من حيث هي إرادة قوية لتجديد الحياة وسعي إلى الظفر بالمثل الأعلى، واحتجاج على المتناهي يجد صداه في اللامتناهي وهذا ما يجعل من الحب الجسدي صفة ملازمة للفروسية. فبواسطة هذا الحب يشحذ الشاعر قوته ويذكي رغبته في المغامرة، متخطياً جسد الأنثى إلى جسد البطولة وكأن «لا شيء يرويه أو يرضيه أو يحده»[(١٠)]. ومن ثم كانت شخصية الفارس كما يرسمها الشعر الجاهلي «جوّابة ومقيمة في آن... في الليل يأسره

---

(٩) عبارة لهيغل، نقلاً عن: نايف بلوز، علم الجمال (دمشق: المطبعة التعاونية، ١٩٨١)، ص ٨٧.

(١٠) أدونيس، المصدر نفسه.

النهار، وفي النهار يحنّ إلى جسد الأنثى[11]. حتى لكأن الهاجس الذي يستبد به أن تكون حياته على هيئة الصحراء «مطلقة ونسبية، بسيطة ومعقدة، ثابتة وتنهار كالرمل»[12]. بل إنها لعلى هذه الهيئة تكون. فكل شيء في القصيد الجاهلي يتخذ هيئة الصحراء اللامحدودة، بدءاً بالجسد وانتهاء بذات الشاعر. وليس هناك كلمة أبلغ في تمثل هذه الحالة من كلمة «الحماسة» التي كان العرب يطلقونها على شعرهم قبل أن يحمل عليه تصنيف الأنواع أو الأغراض إلى غزل وفخر ورثاء... والحماسة مصطلح حياتي وفلسفي شامل وعميق، يجسّد أوج الانفعال بحالة من الحياة تتجاوز الحاضر إلى الغائب والمرئي إلى اللامرئي أو المتخيل، فـ «حماسة النسيب» لا تنحصر في الانفعال بجسد الأنثى وإنما تتفرع إلى انفعال بجسد البطولة انفعال بجسد الحب يتحول إلى احتفال بالجوهر الأنثوي، ويرقى إلى ما يمكن تسميته «توثين الجسد» أو «أسطورة الجسد». فمن خلال الحماسة يصوغ الشاعر صورة الجسد الكونية، هذه الصورة التي يبدو فيها الجسد ضرباً من المجاز أو استعارة كبرى، أي أنه جسد - مثال يمتح الشاعر عناصره من أجساد وأجسام عامة، من آلهة وطواطم كانت لها قداسة في غابر الجاهلية. من ذلك أن «العزّى» مثلت عند قدماء العرب امرأة حسناء في صورة الزهرة وبنتاً من بنات «هبل». هذه العبادة إنما ترتد إلى أسباب تاريخية تضرب بجذورها في أعماق «النظام الأمومي» الذي كانت فيه السيطرة للمرأة. ولكن إذا ثبت أن شعوباً وأمماً كثيرة عرفت هذا النظام، فما هي الشهادات والوثائق التي تثبت شيوعه في تاريخ العرب الغابر؟

هل يرجع شيوع نظام الأمومة عند قدماء العرب إلى شيوع زواج المشاركة بينهم، فلم يكن للولد بسبب هذا النوع من الزواج أب حقيقي؟ أم إلى غياب سلطة الأب بالمفهوم الفرويدي في القبيل الجاهلي القديم؟ أم إلى مرحلة الطوطمية التي كان فيها الرجل ينظر إلى المرأة نظرة مشوبة بالسحر فهي تنطوي على سر الإخصاب والقدرة على خلق الحياة؟ وهل يمكن إثبات عبادة قدماء العرب للمرأة بانتشار ظاهرة البغاء الديني أو المقدس في تاريخهم الغابر، فيستدل بأسطورة إساف ونائلة على أن المضاجعة في المعبد الجاهلي كانت جارية، وأن أسطورة المسخ قد وضعت بعد زوال هذه العادة واستهجانها[13]، أو يستدل بما ورد في كتب الأخبار القديمة من حديث عن نساء ملحقات بخدمة المعبد الجاهلي، كن ينذرن أجسادهن لكهّان

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) أبو المنذر هشام بن الكلبي، كتاب الأصنام، وأبو عبد الله زكريا بن محمد القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات.**

المعبد وسدنته وشعرائه؟ فتتأول على هذا الافتراض المقدمة الغزلية كأن يقول البعض: «إذا لم تكن الأسماء المتعددة في المقدمات الطللية في صورة من صور الرهبة والحب الغامض تعود إلى آلهات وقديسات فهي تعود إلى هذه الأنماط من النسوة اللواتي كان الشاعر يلقى لديهن الحظوة باعتباره أحد العاملين في الهيكل»(١٤).

إن هذه التأويلات التي تربط الاحتفاء بالجسد في المقدمة الطللية بذكرى عبادة المرأة والأساطير العربية القديمة، تظل ـ على طرافتها ـ محفوفة بالمحاذير. وإذا كان صاحب البحث يقررها بشيء من الاطمئنان ويجد في نفسه ميلاً إلى الأخذ بها، فإنه لا يملك إجابة جاهزة عن الأسئلة التي تستدعيها هذه التأويلات، وهي أسئلة مربكة لا بد من فحصها وتدارسها، فإذا أمكن إثبات كثير من الشعر الجاهلي وعدّه مستنداً تاريخياً، فكيف يمكن القطع بصحة كل المصادر التي دونت أساطير الجاهلية في ضوء العقلية الإسلامية؟ ألا يستدعي استجماع أسطورة جاهلية خالصة يمكن الاطمئنان إليها في استكشاف عقلية قدماء العرب الدينية وسبر أغوارها البعيدة بحوثاً مستفيضة قوامها مقارنة الروايات المختلفة بعضها ببعض، وإلماماً كبيراً بعقلية العرب وخيالهم؟ وإذا كان هذا النوع من البحوث لا يزال ناشئاً في الثقافة العربية، فهل يعتاض منه بتسليط مفاهيم «الميثولوجيا» و«الانثروبولوجيا» و«علم النفس» الحديثة على مرحلة تاريخية لا يملك عنها الباحث سوى أخبار ضئيلة مقطّعة ومبعثرة؟

وإذا قبل البعض أن يستنير بمستحدثات البحث في الجسد ومستجداته لمحاصرة الأصول المعرفية التي نشأت عنها ظاهرة الاحتفاء بالجسد في الشعر العربي القديم، وينتزعها من سياقها التاريخي والمعرفي، أفلا يؤول به ذلك إلى ضرب من التماهي مع الآخر والإغراق في التعميم؟

إن علم النفس مثلاً يؤكد أن الأم هي التي ترسي علاقة الإنسان الشبقية بجسده، وطريقة إدراكه له، حتى ليصبح «أم جسده الرؤوم»، فيعتقد أنه لن يحب جسده، إلا إذا أولاه العناية نفسها التي أولته إياها الأم في الطفولة. أو ليست هذه الظاهرة إنسانية عامة ناجمة عن رواسب طفولية يحتفظ بها العقل الباطن، وقد تقترن فيها صورة جسد الأم بالقوة والقدرة مثلما يمكن أن تقترن بالشهوانية والحاجة إلى الحماية؟

---

(١٤) ابراهيم عبد الرحمان، نقلاً عن: محمد الغزي، «الاحتفال بالجسد في التراث الجاهلي،» فكر وفن، السنة ٢٣، العدد ٤٣ (١٩٨٦)، ص ٢٨. انظر أيضاً: الترمانيني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، ص ٣٠.

ثانياً: الجسد في ثقافة الإسلام

لئن نزع العرب قبل الإسلام إلى الاحتفاء بالجسد من حيث هو مصدر متعة ومنفذ للميول والأهواء وإطلاق الغرائز، وربطوا ذلك بمنظومة قيمهم التي هي تجلّيات لبنية القوّة، أو ما يمكن أن نسمّيه قيم تقرير الذّات، من بطش وفتك وشجاعة وإباء... حتّى ظهر لديهم نوع من «الأدب المكشوف» لا يخلو من استهانة بكثير من الأعراف والتّقاليد الاجتماعيّة، فإنّ المجتمع الإسلامي نزع إلى تقنين المتعة وترويض الغريزة الجنسيّة، فكان تقريظ الجسد، في الإسلام، محكوماً بثنائيّة الحلال والحرام، أو ما نسميّه بلغتنا اليوم ثنائيّة التّحرّر والاستلاب. وفي حيّزها، نقف على صورة الجسد وحقّه في المتعة أو «لذّة المنكح» بتعبير القدامى من المسلمين.

فالإسلام شأنه شأن الدّيانات السّماويّة الأخرى، يجعل التّطلّع إلى الكمال صفة لا غنى للمؤمن عنها. ولذلك نجده يقرّ بحقّ الجسد في المتعة، على قدر ما يقيّد هذا الحقّ، حتّى يكون هناك ترويض للنفس، أو تحكّم فيها وفي شهواتها. فليس الباعث على حق النكاح مجرد دفع الشّهوة، وإنّما التّحرّر منها باعتبارها رمز الشّيّطان و«النّفس الأمّارة بالسّوء».

يقول أبو حامد الغزالي: «النّكاح معين على الدّين، ومهين للشيّاطين، وحصن دون عدوّ الله حصين وسبب للتّكثير...». ورغم تقييد هذا الحقّ، وهو في الإسلام صورة من صور الواجب الدّيني، فإنّ الإسلام لم يجعل من الجسد حاجباً أو عائقاً، ولم يعتبره منبع إثم أو خطيئة، وإنّما ألزمه بقيود أخلاقيّة واجتماعيّة وكرّمه ضمن مؤسّسة الزّواج، أو التّسرّي بالإماء في العهود الإسلاميّة الغابرة. ومن ثمّ كان لحقّ الجماع آدابه وسننه أو طرق كسبه بتعبير المسلمين، فكثرت التصانيف فيه، حتى كاد يختصّ بها الفقهاء دون غيرهم. بل هو كان ممّا يدرّس في المساجد وحلقات العلم، حتى ذهب بعض الفقهاء، إلى أنّه بتعليمه الفتيان شروط النّكاح وآدابه إنّما يريد كسب الثّواب الإلهي[١٥]، ومن هذه الآداب طهارة الجسد وعدم العزل عند القذف إلاّ برضا الزوجة، والملاعبة والتّوادد والإيثار والألفة.. غير أنّنا نقتصر منها على ثنائية الجسد/اللّباس، لصلتها الوثيقة بعصرنا الرّاهن الذي يعاد فيه الاعتبار للجسد العاري والبراءة الجسميّة التي تذكيها ثقافة الحداثة أو ما بعد الحداثة.

الجسد/ اللّباس

يؤكّد أبو حامد الغزالي (ونحن نستشهد به أكثر من مرّة، لأنّ الإسلام المتداول في كثير من بقاع العالم اليوم، إنما هو الإسلام الذي قنّنه الغزالي أكثر من غيره) أنّ

(١٥) كرم إدريس، «شرح منظومة ابن يامون،» أنوال المغرب (آذار/مارس ١٩٨٦).

من آداب الجماع أن يغطّي الرّجل نفسه وامرأته بثوب. وينقل عن النّبي قوله: «إذا جامع أحدكم أهله فلا يتجرّدان تجرّد العيرين [أي الحمارين]». ويروي الغزالي أنّ النبيّ كان يغطّي رأسه عند الجماع. ويغضّ صوته ويقول للمرأة: «عليك بالسَّكِينة».

ومثل هذا الإشارات وغيرها، يصعب فهمها بمعزل عن سياقها الحضاري.

فقد كان من عادة العرب قبل الإسلام أن يطوفوا بالبيت (الكعبة) عراة. وتروي الأسطورة العربيّة أنّ آدم كان أوّل من طاف بالبيت «مكشوف الرّأس عريان الجسد». وتنقل أخبار أخرى كثيرة أنّ الرّجال كانوا يطوفون بالبيت عراة، وأنّ من النّساء من كانت تضع ثيابها كلّها، إلاّ درعاً مفرّجاً مشقوقاً من قدّام أو من خلف، ومنهنّ من كانت تطوف عارية.

يروي الجاحظ في رسائله أنّ ضباعة القشيريّة وهي من شهيرات الجاهليّة، طافت بالكعبة عريانة «وكانت من أجمل النّساء: وشاهدها يومئذ المطّلب بن أبي وداعة فقال: لقد أبصرتها وهي عريانة تطوف بالبيت وكنت أتبعها إذا أدبرت وأستقبلها إذا أقبلت، فما رأيت شيئاً ممّا خلق الله أحسن منها».

ونقف في صدر الإسلام على شعر لسُحيم عبد بني الحسحاس يصوّر فيه نسوة كان من شأنهنّ إذا جلسن للتغزّل أن يتعابثن بشقّ الثّياب وشدّة المغالبة على ابداء المحاسن والمفاتن، فلا يستشعر الشّاعر أيّ خجل في مشاركتهنّ لعبة التّعرّي:

..فكم قد شققنا من رداء مزنّر ومن برقع عن ناظر غير ناعس
إذا شُقّ بُرد نيط بالبرد برقع على ذاك، حتّى كلّنا غير لابس

والثوب إنّما يعبّر عن رمزيّة اجتماعيّة عميقة، إذ يستر ما يجب أن يستر من أعضاء الجسد، ويكشف ما يمكن أن يكشف منها، وهؤلاء النّسوة اللاّتي يصورّهنّ سحيم وهنّ يتعرّين في احتفاليّة أشبه بـ «التّعرّي الجماعي» كنّ لا يمزّقن مجرّد نسيج من الصّوف أو الجلد، على قدر ما يمزّقن أقنعة الثّقافة والضّوابط الاجتماعيّة التي تحول دون تحرّر الجسد وانطلاقه إلى نوع من «الجنسيّة الطفلّية» حيث يبدي كلّ من الرّجل والمرأة لذّة لا التباس فيها في كشف جسده.

وقد تكشف صورة كهذه، إذا بوشرت بأدوات التّحليل النّفسي، عن رغبة الفرد في أن يرى ويُرى، لأنّ بين صورة جسد الفرد وصور أجساد الآخرين، واشجة مشتركة، تنشأ من هذه الرغبة الخفيّة في أن يتعرّف إلى صورة جسده وأن يتعرّف إليها الآخرون.

وما ينبغي التّنبّه إليه في هذا المجال أنّ السّياق الحضاري الإسلامي مضلّل، نقف فيه على الشيء وعلى نقيضه، لأنّ مردّه إلى الذّهنية الإسلامية وليس إلى الدّين

بالمعنى الحصري الدّقيق للكلمة. فاذا كان من آداب الجماع عند النّبيّ ستر الجسد، كما أشرنا، فلأنّ الدّين وهو من مفردات الثّقافة بالمعنى الأنثروبولوجي العميق للكلمة، يستولي على الجسد و«يستلبه» بطرق ووسائل شتّى، ليجعل منه لغته الخاصّة ولغة المجتمع الذي ينشد بناءه.

والجسد المتجرّد من الثّياب، ليس جسداً عارياً، بالضرورة، في الذهنيّة الإسلاميّة، بل لعلّه جسد مخفيّ، فالعري قناع أخرس من شأنه أن يحجب طبيعة الجسد الحقيقيّة. كما أنّ الجسد المكسوّ ليس جسداً محجوباً بالضّرورة. واللّباس كثيراً ما يكون مجال لبس أو التباس، إذ يجتذب النّظر إلى مواضع من الجسد مستترة و«ينحت» جسداً يراد له أن يكون مرئياً. فهو على قدر ما يخفي يظهر، وعلى قدر ما يكتم يفصح. وهذا ما يفسّر كون كلمة (لباس) ترد بالدّلالة المتعارف عليها، مثلما ترد بدلالتها المجازيّة. فقد كان العربيّ يسمّي الجسد العاري لباساً، فيكنّي بالثّوب عن الجسد، ويسمّي المرأة والرّجل لباساً وإزاراً: والإيمان والحياء وستر العورة لباس التّقوى. ويتمتّع بالمرأة فيقول لبستها.

يقول النّابغة الجعدي:

إذا ما الضجيع ثنى عطفها   تثنّت فكانت عليه لباسا

ويصوّر القرآن العلاقة الحميمة بين الرّجل والمرأة، فيستعير لها صورة الجسد اللّباس: ﴿**هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ**﴾[١٦]. وذلك أنّ الجسد العاري ليس جسداً منفرداً، فهو في علاقة حسيّة حميمة بجسد آخر. وكلّ منهما لباس لصاحبه، لاجتماعهما في ثوب واحد، كما يقول الطبري، وانضمام كلّ منهما لصاحبه بمنزلة ما يلبسه على جسده من ثيابه، أو لسكونه إليه.

كلّ هذا يدفع إلى القول بأنّ حقّ الجماع أو لذّة المنكح في المنظور الإسلامي، مهما تكن كيفيّته، إنّما تنتظمه رؤية دينيّة تضفي على الجماع قداسة مثيرة، لأنّ الغرض منه ليس مجرّد كسر الشّهوة أو إشباع الرّغبة. فهذه الرّؤية تدعو إلى تفريغ الطّاقة الجنسيّة، لتؤمّن انتشار الدّين نفسه، و«الباءة» في ما يقرّه الغزالي «سبب للتّكثير الذي به مباهاة سيّد المرسلين لسائر النّبيّين». والشّهوة والإنجاب «مقدّران وبينهما ارتباط. وليس يجوز أن يقال المقصود اللّذّة، والولد لازم منها، كما يلزم مثلاً قضاء الحاجة من الأكل، وليس مقصوداً في ذاته: بل الولد هو المقصود بالفطرة والحكمة، والشّهوة باعثة عليه»[١٧].

---

(١٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٨٧.

(١٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين.

وفي هذا السّياق يفسّر الغزالي الآية ﴿نساؤكم حرث لكم...﴾[18] فيبيّن أن «الشّهوة خلقت باعثة مستحثّة كالموّكل بالفعل في إخراج البذر. والأنثى في التّمكين من الحرث، تلطّفاً بهما في السّياقة إلى اقتناص الولد بسبب الوقاع». ويضيف مركّزاً على الشّهوة من حيث هي كتابة إلهيّة على أعضاء الجسد لا يفكّ حروفها إلاّ ذو بصيرة ربّانية نافذة: «من بدائع الله أن ﴿خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾[19]. وسلّط على الخلق شهوة اضطرّهم بها إلى الحراثة جبراً، واستقى بها نسلهم إقهارا وقسراً... خلق الزّوجين، وخلق الذّكر والأنثيين (الخصيتان)، وخلق النطفة في الفقار، وهيّأ لها في الأنثيين عروفاً ومجاري، وخلق الرّحم قراراً ومستودعاً للنطفة، وسلّط متقاضي الشّهوة على كلّ واحد من الذّكر والأنثى...». ثمّ يؤكّد أنّ النّكاح واجب دينيّ وليس مجرّد حقّ، وأنّ الامتناع عنه تعطيل لوظيفة الجسد: «فكلّ ممتنع عن النّكاح، معرض عن الحراثة، مضيّع للبذر، معطّل لما خلق الله من الآلات المعدّة وجانٍ على مقصود الفطرة والحكمة المفهومة من شواهد الخلقة المكتوبة على هذه الأعضاء بخطّ إلهيّ ليس برقم حروف وأصوات، يقرؤه كلّ من له بصيرة ربّانية نافذة في إدراك دقائق الحكمة الأزلّية».

لا غرابة إذاً أن يكون حقّ المنكح أو حقّ الجماع، محفوفاً في الإسلام بهذه القداسة المثيرة، ما دامت لذّة الجسد منفذاً إلى امتلاك الرّوحاني والإيفاء بالحكمة الإلهية، أو هي ليست غاية في ذاتها، لما يعتريها من نقص، كما يقول الغزالي الذي يراها منبهة على اللّذّات الموعودة في الجنان «وإحدى فوائد لذّات الدّنيا الرغبة في دوامها في الجنة... واللّذّة الناقصة بسرعة الانصرام تحرّك الرّغبة في اللّذّة الكاملة بلذّة الدّوام».

غير أن الجسد في الإسلام تتعدّد صوره، وتتنوع حقوقه، بتعدد المذاهب وتنوّع الخطابات[20]. ولنا في الصوفيّة الإسلامية بشتّى مناحيها، مثال آخر لهذه الصورة التي يصعب الاستحواذ عليها في كلّيتها. على أنها تؤكّد أنّ الجسد صورة وحقوقاً، إنما يتحدد بقيم اجتماعية وثقافية، بعضها متأصّل في الإسلام، واضح في النّصّ الديني، وبعضها وافد أو هو من مفردات الحضارة الإسلامية[21].

---

(١٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٣.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٥٤.

(٢٠) ممّا يؤكّد هذا التّنوّع أنّ النّبي يدعو إلى ستر الجسد عند الجماع، في حين أنّ فقيهاً مثل ابن يامون المغربي يدعو في منظومته عن آداب الجماع، إلى عكس ذلك:

واحذر من الجماع في الثّياب فهو من الجهل بلا ارتياب

(٢١) من المدهش أن نرى أن حق المتعة الجسدية في الزواج شمل المرأة منذ باكورة الإسلام: فالقصة المروية عن عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني، تشير إلى أساس مكين من العدالة الاجتماعية والاحترام للطبيعة البشرية في مساندته لحق الزوجة الجسدي في زوجها. جاء في كتاب حياة الصحابة للشيخ محمد يوسف الكاندهلوي: =

ثالثاً: الجسد: صوره وحقوقه في الصوفيّة الإسلاميّة

تعترض الباحث في موقف الصّوفية من الجسد نظريات فجّة وأحكام موهومة، يتناقلها أصحابها من دون تثّبت أو توقّف، فالصّوفي في نظر هؤلاء شخصيّة مختلّة، منحرفة عن المجتمع، تقمع الدّوافع الجنسيّة وتكبتها وتزهّد في اللّذات الحسيّة البدنيّة. والصّوفي منحرف إلى الجنسيّة المثليّة، فهو لا يشبع حاجاته الجسديّة بالطّرق السّويّة. والصّوفي شخصيّة «ساديّة» تستجلب اللّذة من الألم، من ترويض الجسد وتعذيبه بالجوع وقطع الشّهوات من الطّعام والشّراب. ولئن كان بإمكان الباحث أن يعثر في سيرة بعض المتصوّفة وأدبهم على ما يعزّز هذه النّظريّات والأحكام، فإن تعميمها بحيث تشمل الجميع، من شأنه أن يحجب ما يمكن اعتباره موقفاً سويّاً من الجسد، على رغم أنّ القضيّة ليست قضيّة أخلاق، بقدر ما هي رؤية اجتماعيّة - ثقافيّة، تضافرت في بلورتها عوامل حضاريّة معقّدة. الموقف من الجسد في الأدب الصّوفي هو في الحقيقة مواقف. فإذا كان شقيق البلخي يرى أن مبتدأ الدخول في الصوفيّة أدب النّفس بقطع الشّهوات من الطّعام والشّراب على القوت الكافي ومنعها من الشّبع باللّيل والنّهار، لأنّ امتلاء الجوف «مشغل للجسد عن العبادة والصّلاة»[22]. وإذا كان أبو بكر الرّازي ينحو في فلسفته منحى صوفيّاً زهديّاً، فيؤكّد أنّ «العشّاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النّفس وزمّ الهوى وفي الانقياد للشهوات»، لأنّ اللذة ليست سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها. ويضرب لذلك مثل رجل خرج من موضع ظليل إلى

= «الخروج لثلاثة أربعينات في سبيل الله:

«أخرج عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني من أصدقه أن عمر رضي الله عنه بينما هو يطوف سمع امرأة تقول:

تطاول هذا الليل واسود جانبه	وأرّقني أن لا حبيب ألاعبه
فلولا حذار الله لا شيء مثله	لزُعزع من هذا السرير جوانبه

فقال عمر رضي الله عنه: «مالك؟» قالت: «أغربت عني زوجي منذ أشهر، وقد اشتقت إليه». قال: «أردت سوءاً!؟» قالت: «معاذ الله!» قال: «فاملكي عليك نفسك. فإنما هو البريد إليه. فبعث إليه.» ثم دخل على حفصة رضي الله عنها فقال: «إني سائلك عن أمر قد أهمني فافرجيه عني: في كم تشتاق المرأة إلى زوجها؟» فخفضت رأسها واستحيت، فقال: «فإن الله لا يستحي من الحق». فأشارت بيدها ثلاثة أشهر وإلا فأربعة أشهر. فكتب عمر رضي الله عنه أن «لا تحبس الجيوش فوق أربعة أشهر». انظر: محمد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، تصدير أبي الحسن الندوي (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٤٥٩ (المحرر).

(٢٢) انظر: شقيق البلخي، «آداب العبادات،» في: شقيق البلخي، أبو العباس بن عطا ومحمد بن عبد الجبار النفاري، نصوص صوفية غير منشورة، حققها وقدم لها بولس نويا اليسوعي (بيروت: دار المشرق، [١٩٧٣])، ص ١٧ وما بعدها.

صحراء حارّة ثمّ عاد إلى مكانه الأول فإنّه يستلذّ هذا المكان حتّى يعود الجسد إلى حالته الأولى، فإذا تمّ ذلك فقد الاستلذاذ ومن ثمّ فاللّذّة رجوع إلى الطّبيعة. وهي ليست مفردة خالصة بريّة من الألم والأذى. لأنها لا تحدث من غير أذى يتقدّمها ولا تكون إلاّ بمقداره. وينتهي (الرّازي) إلى أنّ الواجب في حكم العقل أن يمنع الإنسان نفسه عن العشق قبل وقوعها فيه، أو أن يفطمها من العشق، إذا وقعت، قبل استحكامه فيها. ثمّ يعلّل موقفه تعليلاً فلسفيّاً فيقرن الحبّ بالموت، حتّى يصرف الإنسان عن الحبّ، «إنّ مفارقة المحبوب أمر لا بدّ منه اضراراً إمّا بالموت أو بحادث من حوادث الدّنيا وعارض من عوارضها المبدّدة للشّمل المفرّقة بين الأحبّة». وينفي أن يكون العشق مجلبة للنّظافة واللّباقة والهيئة والزّينة» فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النّفس، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويجتهد فيه إلاّ النّساء وذوو الخنث من الرجال»؟[٢٣]، وإذا كان سميّه فخر الدّين الرّازي يقارن بين اللذات العقلية واللّذّات الحسيّة، فيعتبر الأولى أشرف وأكمل، وينفي أن يكون أقوى اللّذّات وأكمل السّعادات لذّة المطعم والمنكح والملك، ويرى أنّ الاشتغال بقضاء الشّهوات هو من دفع الحاجات، «لو كان قضاء شهوة البطن والفرج سبباً لكمال حال الإنسان وسعادته، لكان الإنسان كلّما أكثر اشتغالاً بقضاء الشّهوات البطنيّة والفرجيّة، كان أكمل إنسانيّة وأعلى درجة»[٢٤]. وإذا كان بعض الصوفيّة قد انصرفوا إلى الجنسيّة المثليّة، لأسباب حضاريّة ونفسيّة ليس هنا مجال شرحها، أو لأسباب صوفيّة، فالتّصوف طقس جماعيّ حميم، ومن الثّابت في الدّراسات النفسيّة الحديثة أنّ التّوهّج الجنسي كثيراً ما يحصل في الاحتفالات العامّة، فتبرز الدّوافع الجنسيّة، وقد تنحرف في الجماعة ذات الجنس الواحد أو في المجتمع الذي يباعد بين الجنسين، فإنّ هذا كلّه ينبغي ألاّ يحجب صورة الجسد المشرقة في كثير من النّصوص الصوفية. إنّ الجسد في الاتّجاه الصّوفي عامّة موضوع تقريظ وتكريم، سواء كان جسد الذّكر أم جسد الأنثى. يروي الغزالي أنّ بعض النّاس أنكر حال الصوفيّة فقال له بعض ذوي الدّين: ما الذّي تنكر منهم؟ قال: يأكلون كثيراً. قال: وأنت أيضاً لو جعت كما يجوعون لأكلت كما يأكلون. قال: ينكحون كثيراً. قال: وأنت أيضاً لو حفظت عينيك وفرجك كما يحفظون لنكحت كما ينكحون. ويروي الغزالي عن الجنيد قوله: أحتاج إلى الجماع كما أحتاج إلى القوت. ويفسّر الغزالي سرّ هذا الاحتفاء بالجسد عند صنف من المتصوّفة واصلاً إيّاه بسياق التّجربة الصّوفيّة نفسها فيبينّ أنّ النّكاح

---

(٢٣) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، مختارات من كتب الرازي، جمع وتحقيق بول كراوس (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٩).

(٢٤) فخر الدين أبو عبد الله الرازي، النفس والروح وشرح قواهما.

ليس مانعاً من التّخلّي لعبادة الله من حيث إنه عقد، ولكن من حيث الحاجة إلى حسب. ولهذا يعتبر الغزالي الزوّجة على التّحقيق قوتاً وسبباً لطهارة القلب وتقوية له على العبادة وترويحاً للنّفس وإيناسها بالمجالسة والنّظر والملاعبة، «وفي الاستئناس بالنّساء من الاستراحة ما يزيل الكرب ويروّح القلب». ويحتجّ الغزالي بالنّبيّ العربي، فيقول إنّ الوحي كان ينزل عليه أحياناً وهو في فراش امرأته. وينقل قوله: «يا أمّ سلمة لا تؤذيني في عائشة فإنّه والله ما نزل عليّ الوحي وأنا في لحاف امرأة منكنّ غيرها».

إنّ الجسد في هذه التّجربة الصّوفيّة «آلة» تنبّه على اللّذات الموعودة في الجنان. ولذلك فإنّ الاستمتاع به ليس غاية في حد ذاته وانما هو تحقيق لغرض ديني كمالي. لكن المرأة في هذه التجربة ليست مجرّد وسيط بين الإنساني والإلهي أي أن «المدنّس» المرئي ليس سبيلاً إلى «المقدّس» المتخيّل فحسب، وإنّما صورة له أيضاً. فإذا كانت المرأة حسناء خيّرة الأخلاق سوداء الحدقة والشّعر كبيرة العين بيضاء اللّون متحبّبة لزوجها مظهرة له ذلك، قاصرة الطّرف عليه، متشهيّة للوقاع فهي كما يقول الغزالي، على صورة الحور العين اللاّتي يقول القرآن في وصفهنّ: ﴿خيرات حسان﴾ [الرحمن: ٧٠] و﴿عرباً أتراباً﴾ [الواقعة: ٣٧][٢٥].

إنّ هذه الأوصاف العامّة ترسم صورة المثل الأعلى لجمال جسد المرأة عند المتصوّفة خاصّة والمسلمين عامّة. ولا يخفى أنّ هذه الصّورة التي تستمدّ مقوّماتها من النّص القرآني ومن البيئة العربيّة تحتفظ بكثير من معايير الجمال الجاهلي، فلم يتبدّل منها إلاّ القليل. فقد بقي الجسد المضخّم نموذج الجمال، لأسباب وثيقة الاتّصال بالبيئة العربيّة وبالفتوحات الإسلاميّة وما أغدقته على المسلمين من نِعَم، فقد أخلدت المرأة إلى الرّاحة وأضحت البضاضة من سمات النّعيم.. وقد تقدّم الحديث في الفصل السّابق، عن صورة الجسد المضخّم والمجزّأ في الموروث الجاهلي، من حيث هو استعارة عامّة تمتح عناصرها من اعتقادات دينيّة وأسطوريّة قديمة. وإذا كان هذا التّعليل يلائم خصائص التصوّر الجاهلّي، فإنّ تواتر صورة الجسد المضخّم في التّصوّرات الإسلاميّة بمناحيها المختلفة: الحسيّة والعذريّة والصوفيّة، يدفع إلى قراءة الاستعارة من زوايا أخرى.

لماذا احتفظت هذه الاستعارة بتوهّجها، رغم تغيّر الظّروف والملابسات الحضاريّة وانهيار الاعتقادات الدينية والأسطوريّة القديمة؟ صحيح أنّ الذّوق انصرف أكثر، تحت تأثير القرآن وتمازج الأجناس، إلى المرأة البيضاء النّاصعة، والبضّة المعتدلة

(٢٥) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٢٩، ٣٥ و٣٩.

القامة، ذات الشّعر الأسود المسترسل، وأنّ ازدهار الحضارة في العصر العبّاسي جعل النّاس يميلون أكثر إلى المرأة المجدولة التي لا سمن في جسدها ولا ترهّل. وهي المرأة المثال التي جمع الجاحظ عناصر جمالها في قوله: «وأكثر البُصَراء بجواهر النّساء، الذين هم جهابذة النقد، يقدمون المجدولة، وهي التي بين السمينة والممشوقة. ولا بد من جودة القدّ وحسن التجريد واعتدال المنكبين واستواء الظّهر، ولا بدّ أن تكون كاسية العظام بين الممتلئة والقضيفة، ولذلك قالوا: كأنّها غصن بانٍ أو قضيب خيزران وجدل عنان[٢٦]. وصحيح أنّ الذائقة العربيّة في هذا العصر لم تعد تستسيغ كثيراً تشبيه المرأة بالبقرة الوحشية أو الظّبية وبالشّمس أو القمر، لأنّ الجارية الفائقة الحسن، كما يقول الجاحظ «أحسن من البقرة وأحسن من الظّبية وأحسن من كلّ شيء شبّهت به. وكذلك قولهم كأنّها القمر وكأنّها الشّمس. فالشّمس إن كانت حسنة فإنّها هي شيء واحد، وفي وجه الإنسان الجميل وفي خلقه ضروب من الحسن الغريب والتّركيب العجيب، ومن يشكّ في أنّ عين الإنسان أحسن من عين الظّبي والبقرة وأنّ الأمر بينهما متفاوت[٢٧]». ولكن رغم هذا كلّه فإنّ الحنين إلى الجسد الأنثوي المضخّم لم يخبُ في الغزليّة الإسلامية، حتّى في منحاها الصّوفي، وإن امتزج بصورة الحور العين، واتّخذ هيئات وصوراً مختلفة، قد يكون أبرزها صورة الأنثى الكونيّة الخالقة الممتزجة بالطّبيعة ومظاهرها.

١ ـ جسد الأنثى الكونية الخالقة

الأصول

إنّ لصورة الجسد الأنثوي الخالق في الأدب الصوفي أصولاً في الغزليّة الجاهليّة الحسيّة وفي الغزليّة الإسلامية العذريّة. وممّا يعزّز سلامة هذا الطّرح صورة الجسد المضخّم في هاتين الغزليتين كلتيهما، واقتران اللّغة الطّهريّة في القصيد الصوفي.

إنّ الجسد المضخّم الذي تقدّم الحديث عنه، في الفصل الأوّل من هذا القسم، يمكن اختزاله في ضخامة النّهدين والرّدفين، فلا تكاد تخلو قصيدة قديمة من إبراز هذا العنصر في التّغنّي بجمال المرأة المثال. ولا يمكن أن يكون ذلك ناشئاً من فراغ، فلا بدّ من أن تكون له جذور في اللاّوعي الجمعي وفي الاعتقادات الدينية والأسطوريّة. في كثير من تماثيل الآلهة يولي النّحات عناية كبيرة لصدر الإلهة

(٢٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: صلاح الدين المنجد، جمال المرأة عند العرب، ص ٥٦ وما بعدها، والترمانيني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، ص ١١٩ ـ ١٤٨.

(٢٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان،» و«رسالة القيان،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ. وورد في: الترمانيني، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

وثدييها، فالإلهة «عنات» ذات أثداء ضخمة يسيل منها الماء[٢٨].

ويقول الحلاّج عبارته الملغزة التي لا يقدر على فكّ سرّها إلاّ الصّوفيّة أمثاله: «لقد ولدت أمّي أباها»، مشيراً إلى الأمّ حيث هي وُجودُهُ الأبديّ اللاّنهائي الكامن في الوجود الإلهي.

إنّ صورة الأنثى الكونيّة الخالقة معزولة عن طابع النّزوع إلى التّوحّد بالذّات الإلهيّة. هذا النّزوع الذي عبّر عنه ابن العربي بالحنين الذي يصل بين أطراف ثلاثة هي الذّات الإلهية والمرأة والرّجل. وهو حنين متبادل، فالرّجل يحنّ إلى ربّه لأنّه أصله، والربّ يحنّ إلى الرّجل لأنّه المرآة التي يتأمّل فيها صورته، والرّجل يحنّ إلى المرأة حنين الكلّ إلى جزئه، فالمرأة هي المرآة التي تتجلّى فيها صورته، والمرأة تحنّ إلى الرّجل حنين الجزء إلى الكلّ. وتتمازج الأطراف الثّلاثة في ذات واحدة هي الذّات المعشوقة من حيث هي مدار الوحدة والاكتمال الأسمى. وفي هذه الوحدة تحظى المرأة بمكانة متميّزة، فهي كما يقول الكاشاني، جزء من الرّجل، وكلّ جزء دليل على أصله، فالمرأة دليل على الرّجل. والدّليل مقدّم على المدلول. ويعزّز ابن العربي هذه الصّورة فيقول «إنّ الرّجل آدم» موضوع بين اثنين: بين ذات الحقّ التي صدر عنها، وحوّاء التي صدرت عنه. فآدم لا يخلق أنّه العقل الأوّل، في حين أنّ المرأة (حوّاء) هي النّفس الكلّية التي خلقت العالم[٢٩]. ويعلّق أحد الباحثين على قول ابن العربي فيلاحظ أنّ اللّغة تكشف في هذا السّياق عن حقيقة ما ورائية هي أن الأنثى أصل الأشياء، فكل ما هو أصل يسمى في اللّغة العربيّة أمّاً[٣٠]. من الجليّ أنّ هذه الصوّرة التي يرسمها الصّوفيّة للأنثى الكونيّة ذات جذور عرفانية وفلسفيّة بالغة التّعقيد. وليس من مشمولات هذا المبحث استقصاؤها كلّها، وإنّما الوقوف على عناصرها المتداخلة في صورة الجسد المرئي والجسد المتخيّل في المخيال الصّوفي.

يمكن الاحتفاظ من هذه الصّورة بعنصرين مترابطين:

ـ الأوّل أنّ المرأة من حيث هي النّموذج الأعلى للجمال الأرضي وسيط بين

(٢٨) علي زيعور، صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر: المهاد الإناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية، التحليل النفسي والإنساني للذات العربية؛ ٧ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤)، ص ٧٦.

(٢٩) يقول ابن العربي في تعليقه على الحديث «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث، النّساء والطّيب وجُعلت قرة عيني في الصّلاة»: انه [النبي] غلّب التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمّم بالنساء، فقال ثلاث ولم يقل ثلاثة... وعادة العرب أن تغلّب التذكير، فغلب ﷺ التأنيث.

(٣٠) أدونيس، الثابت والمتحول، ج ١: الأصول، ص ٢٣٣.

الإنسانيّ والقدسيّ ومرآة الذّات الإلهيّة، في صورتها العينيّة المحسوسة في آن. وإذا كان البعض يرى أن رمزية الأنثى الكونيّة لا ترتبط بوظائف المرأة الفيزيائيّة، وإنّما ترتبط بخصائصها الرّوحيّة التي تخلق الحبّ في قلب الرّجل وتدفعه إلى الاتّحاد بالمحبوب الأقدس، فإنّ هذا الرّأي لا ينهض له سند قويّ في النّصوص الصّوفيّة. إنّ في كلام الغزالي الذي تقدّم ما يؤكد استثناء الباءة من الزّهد الصوفي. ولا يخلو شعر ابن الفارض وابن العربي من صورة مشربة بطبيعة شهوانية فاضحة، حتّى أن بعض فقهاء حلب أنكروا أن يكون ترجمان الأشواق لابن العربي من إلهامات الأسرار الإلهيّة. ولا يعدم الباحث، عند غلاة الصّوفية، نصوصاً تدعو إلى إسقاط التّكاليف الدّينيّة وإباحة المحرّمات واستحلال النساء.

إنّ الغزليّة الصوفيّة لا يمكن إلاّ أن تقوم على المزاوجة بين الرّوحي والفيزيائي. وهذا ما أوضحه كوربان بجلاء كبير، في شرحه للخيال الإبداعيّ عند ابن العربي: «فكما أنّ الله لا يشهد إلاّ في هيئة عينيّة، هي بمثابة المظهر الذي يتجلّى فيه، فكذلك الهيئة القدسيّة والصّورة النّموذجيّة، لا يمكن تأمّلها إلاّ في مجلى عينيّ سواء كان محسوساً أو متخيلاً، وهذا المظهر العينيّ هو الذي يجعل الصّورة النّموذجيّة مرئيّة في الخارج أو في التّصوّر. وإذا ما أدركنا تلويح ابن العربي للنظّام[٣١] بوصفها على حدّ قوله إشارة إلى حكمة علويّة مقدّسة، فلسوف ندرك كيف تحوّل مظهرها المثاليّ، وقد استحوذ الخيال على الشّاعر، إلى رمز هو نتيجة لنور التّجلّي الذي ينكشف فيه بعد من أبعاد العلو». وقد بيّن كوربان في تعليقه على صورة الأنثى المتجلّية في قصيدة ابن العربي:

«سلام على سلمى ومن حلّ بالحمى	وحقّ لمثلي رقّة أن يسلّما...
ومـاذا عـليهـا أن تـردّ تحـيـة	علينا ولكن لا احتكام إلى الدّمى
سروا وظلام اللّيل أرخى سدوله	فقلت لها صبّا غريباً متيما...
فأبدت ثناياها وأومض بارق	فلم أدر من شقّ الحنادس منهما
وقالت أما يكفيه أنّي بقلبه	يشاهدني في كلّ وقت.. أما أما؟»

أنّ التساؤل إن كانت هي الأنثى المتشخّصة أم الحقيقة الإلهيّة التي كانت تلكم الأنثى صورة لها هو تساؤل زائف، إذ لا يكون في الغزليّة الصّوفيّة رؤية إحداهما دون الأخرى، فالأنثى تجمع بين الجمال والجلال، بين الألوهيّة المتجلّية والألوهيّة المجهولة. وهذه المزاوجة بين المرئيّ والمتخيّل، هي التي جعلت الصوفيّة يهيبون في

(٣١) النظّام: المرأة التي أحبّها ابن العربي وتزوجها.

تركيبهم لصورة الأنثى الكونيّة بأمشاج من لغة الغزليّة الحسّيّة، وأمشاج من لغة الغزليّة العذريّة. والأمثلة على ذلك عديدة ومتنوعة، ولكثرتها، يمكن الاقتصار منها على نموذج واحد يختزلها كلّها. يقول ابن العربي في قصيدة له تحيل على شعر عمر ابن أبي ربيعة، إذ يتآخذ فيها المقدّس (الحجّ) والمدنّس، تآخذاً مثيراً:

«نفسي الفداء لبيض خرّدٍ عرب ... لعبن بي عند لثم الرّكن والحجر
ما تستدلّ إذا ما تهت خلفهم ... إلاّ بريحهم من طيّب الأثر
ولا دجى بي ليل ما به قمر ... إلاّ ذكرتهم فسرت في القمر
غازلت من غزلي منهنّ واحدة ... حسناء ليس لها أخت من البشر
إن أسفرت عن محيّاها أرتك سناً ... مثل الغزالة إشراقاً بلا غبر
للشّمس غرتها لليل طرتها ... شمس وليل معاً من أعجب الصّور
فنحن باللّيل في ضوء النّهار بها ... ونحن في الظّهر في ليل من الشّعر».

الثّاني أنّ صورة الأنثى الكونيّة من حيث هي أمّ خالقة، تطوّرت في العرفان الصّوفي، إلى ما يشبه صورة «الخنثى» (Androgyne) الأسطوريّة. ومردّ ذلك أنّ الحبّ الصّوفي في جوهره، حنين إلى استعادة الوحدة الإنسانيّة المفقودة. وبالتّالي فلا بدّ من تقديس الأنوثة والذّكورة معاً، بحيث تكون الذّات المعشوقة تركيباً منهما ومزيجاً. وقد بسط ابن العربي القول في تحليل هذه الصّورة، فجمع بين آدم ومريم، وبين حوّاء وعيسى: «... فأوجد الحقّ عيسى عن مريم فتنزّلت مريم منزلة آدم، وتنزّل عيسى منزلة حوّاء، فكما وجدت أنثى من ذكر، وجد ذكر من أنثى، فختم الله بمثل ما بدأ، فكان عيسى وحوّاء، أخوين وكان آدم ومريم أبوين لهما»[٣٢]. ولعلّ هذه الصّورة المثيرة تؤكد مرّة أخرى المنزلة العظيمة التي حازتها المرأة في العرفان الصوفي، فهي تنطوي على مبدأ الفاعل ومبدأ المنفعل. يقول: كوربان: «إنّ الصّوفي يحوز من رؤى التّجلّي أعلاها، في تأمّله صورة الكائن الأنثوي إذ تفضي بنا ثنائيّة تركيب الإيجابي ـ السّلبي إلى توقّع شيء من عود أسطورة الخنثى وإلى أن تؤول روحيّة الصّوفيّة المسلمين، بضرب من الاستمرار، إلى ظهور الأنثويّة الأبديّة بوصفها صورة للألوهيّة، إذ يتأمّل الصّوفيّ في الأنثى سرّ الإله الرّحيم الذي يبدو فعله الخالق تحريراً لأسر الموجودات»[٣٣].

---

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١: الأصول، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ومحيي الدين أبو بكر محمد بن العربي، فصوص الحكَم، ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٣٣) هنري كوربان، الخيال الإبداعي في تصوف ابن عربي، ص ١٥٩.

أمّا في الاتّجاه العرفاني، وهو الصّورة الأعمق والأكمل للتّصوّف، فينقسم العالم إلى قسمين: عالم أعلى هو عالم النّور، وعالم أدنى هو عالم الظّلام. وعلى رأسهما يوجد الإله الذي يسميه السّهروردي المقتول «نور الأنوار القاهرة». الأول سماويّ لطيف، والثّاني أرضيّ كثيف. الأوّل يدبّر أمر الأجسام (الصيصيّة)[٣٤] أي عالم الأنفس السّماويّة والأنفس البشريّة، فهو عالم «الملكوت» والثّاني هو عالم المادّة الموهوبة للوجود أو «البرازخ الظّلمانيّة» من حيث هي حجب أو موت وليل مطلق[٣٥]. ومن ثمّ فالجسم في فلسفة السّهروردي الإشراقيّة حاجز أو مسافة تفصل الكائن عن الفكر المجرّد أو حقيقة الحقائق، فلا يتسنّى بلوغ هذه الحقيقة أي الانتقال من المحسوس إلى المثال إلاّ بالتخيل، فبالتخيّل يبلغ المتصوّف عالم «المثل المعلّقة» التي لها مظاهر تتجلّى بها كما تتجلّ الصّورة في المرآة.

إنّ السّهروردي يلغي إذاً الجسد المرئيّ ليحلّ جسداً متخيلاً يتحرّك في عالم متخيل، فيه ما في العالم المحسوس من غنى وتنوّع، ولكن بحالة لطيفة، فهو صور وظلال تشكّل عتبة لدخول عالم الملكوت حيث يقوم ما يمكن تسميته بمدن الحلم الصّوفيّة. وفي فلسفة الحلاّج الغنوصيّة تنحصر الغاية التي يطمح المتصوّف إلى بلوغها في اتّحاد أبدي بين الإنسان والذّات الإلهيّة، ولا يتمّ هذا الاتّحاد إلاّ بقطع ثلاث مراحل أو عقبات:

الأولى عقبة الحجب (درجة المريد) والثانية عقبة الابتلاء أو الفناء عن الجسد (درجة المراد) والثّالثة عقبة الاتّحاد. ولقطع هذه المراحل لا بد من قمع النّفس الشّهوانيّة وتذليلها للنّفس النّاطقة، وذلك بعلاجها بالزّهد والرّياضة: «من هذّب في الطّاعات جسمه، وشغل بالأعمال الصّالحة قلبه، وصبر على مفارقة اللّذات وملك نفسه في منع الشهوات. ارتقى به إلى مقام المقربين. ثم لا يزال يتنزل في درجات المصافاة حتى يصفو على البشريّة طبعه، فإذا لم يبق منه من البشريّة نصيب، حلّ فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم فيصير مطاعاً فلا يريد شيئاً إلاّ كان، من كلّ ما ينفذ فيه أمر الله، وأنّ جميع فعله حينئذ فعل الله[٣٦]...

إنّ فناء الجسد بالزّهد والرّياضة وزمّ الشهوات، حتّى يرقّ ويصفو ليس في فلسفة الحلاّج إلاّ سبيلاً لإحيائه وبعثه في هيئة جديدة. فالمريد في هذه الفلسفة

---

(٣٤) الصياصي هي الأبدان. جمع صيصية. وهي كل ما يحصَن به. انظر: هنري كوربان، حسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي؛ مراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦)، ص ٣١٩، الهامش.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٩ ـ ٣٢٠.

(٣٦) أبو مغيث الحسن بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، ص ١٣٥، وأبو اسحق ابراهيم بن محمد الاصطخري، مسالك الممالك، ص ٩٠.

يستطيع أن يقدّ جسمه بحيث يغدو صورة أو مرآة للذّات الإلهية:

«سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثّاقب
ثمّ بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشّارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب»[٣٧].

وإذا كان المتصوّف يستطيع أن يقدّ جسمه على هذه الهيئة المتخيلة أمكن في نظر الحلاّج أن يتأوّل الآية القرآنية ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد: ٣] بقوله: «ها أنا الأول والآخر والظاهر والباطن لأنني أنا الحقّ وأنا الكلّ ووجودي غير محتاج لدليل لأنني في كلّ شيء مقيم»[٣٨]، وقد قادت هذه الصّورة المتصوّفة إلى أن تميّز ثلاثة أنواع من الحب: هي الحبّ الإلهي والحبّ الرّوحي والحبّ الطّبيعي. فالحبّ الإلهي هو حبّ الخالق من أجل المخلوق الذي تجلّى فيه الخالق نفسه، وحبّ المخلوق من أجل الخالق، في آن. وليس هذا الحبّ سوى الرّغبة في الإله المتجلّي في المخلوق. أمّا الحبّ الرّوحي فهو الحبّ الذي يلتمس فيه المخلوق الوجود الذي يتكّشف له عن صورته، فيسعى إلى أن تتطابق صورته مع المحبوب. وأمّا الحبّ الطّبيعي فإنّه استحواذ ونشدان لإرضاء رغبات المحبّ دونما اكتراث بإرضاء المحبوب[٣٩]. وتلتقي هذه الأنواع الثلاثة من الحبّ في المتصوّف إذا بلغ مقام الاتحاد أو الحلول حيث يغدو الرّوحاني والجسماني وجهين لحقيقة واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[٤٠]

وفي تجربة كهذه يغدو الجسد غائباً وهو حاضر، وحاضراً وهو غائب وينشأ جدل طريف بين المرئي والمتخيل أو بين البصر والبصيرة، وقد يحلّ أحدهما محلّ الآخر. حتّى ليمكن القول إنّ الحالة التي تعتري الصّوفي أشبه بحالة الهلوسة البصريّة التي تجعله يرى ما لا يُرى. وربّما، بسبب من هذه الحالة، تنّوعت صورة التّجلّي في الأدب الصّوفي.

إنّ الجسد المؤلّه (الصّوفي) لا تتحقّق تجلّياته المتنوّعة إلاّ بضرب من الوجد

---

(٣٧) انظر: محمود أبو الفيض المنوفي، التصوف الإسلامي الخالص (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩)، ص ١٨٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٣٩) كوربان، الخيال الإبداعي في تصوف ابن عربي، ص ١٤٩، وعاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ١٣٩.

(٤٠) أبو مغيث الحسن بن منصور الحلاج، أشعار الحلاج (باريس: سندباد، ١٩٨٥)، ص ٨٢.

والحدس والمشاهدة الخياليّة. وإذ يتحقّق هذا الجسد، يفنى الصّوفيّ عن ذاته، لأن كشف الجلال، يوجب المحو والغيبة، كما يقول الإمام القشيري[٤١]. وهو مقام لا يبلغه الصّوفيّ إلا عبر حلقات متدّرجة متصاعدة.

يقول القشيري في تفسير الآية القرآنية ﴿والقمر قدّرناه منازل حتّى عاد كالعرجون القديم. لا الشّمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا اللّيل سابق النّهار﴾ [يس: ٣٩ ـ ٤٠] «إنّ المريد يكون في أوان الطّلب، طلب الاتّحاد بالذّات الإلهيّة والفناء فيها، رقيق الحال مختصر الفهم، ثمّ تزداد بصيرته فيصير كالقمر كاملاً، ثمّ يتناقص ويدنو من الشّمس، وكلّما ازداد دنوّاً ازداد في نفسه نقصاناً حتّى يتلاشى، ويختفي ولا يرى»[٤٢]. وبذلك تتحقّق الوحدة بين السّماويّ والأرضيّ، بين الأبديّ والداثر. وفي هذه الوحدة يدرك المحبّ، كما يبيّن كوربان أنّ الصّورة الإلهيّة ليست خارجة عنه ولكنّها باطنة في وجوده. «ولدى هذه النّقطة الجوهريّة من التّجربة، تأخذ دائرة جدليّة الحبّ في الانغلاق على ذاتها»[٤٣]. إذ تبرز في الوحدة الصّوفيّة ثنائيّة مثيرة هي ثنائيّة الحبّ والمحبّ، ويغدو الحبّ حجاباً على المحبّ. ولتوضيح هذه الثّنائيّة يمكن الإحالة على رمزيّة «قيس وليلى» التي شغف بها الصّوفيّة شغفاً كبيراً واستخدموها في التّعبير عن التّجلّي الإلهي ومقام الفناء والاتّحاد، فأنطقوا قيساً بعبارتهم الشّهيرة «أنا ليلى» قياساً على عبارة الحلاج «أنا الحق». أي أنّ المجنون فني في «ليلى» فصار حبّه لها حجاباً عليه وعليها، أو صار يحبّ حبّه لها، فهو مشغول بحبه عنها[٤٤]. لهذا كان الشّبلي يقول: «يا قوم، هذا مجنون بني عامر، كان إذا سُئل عن ليلى يقول أنا ليلى فكان يغيب بليلى حتّى يبقى بمشهد ليلى، ويغيب عن كلّ معنى سوى ليلى، ويشهد الأشياء كلّها بليلى...»[٤٥]. ولهذا يلاحظ كوربان أنّ الصّوفي، في بداية التّجربة، يتلّمس الصّورة الإلهيّة في المظاهر الطّبيعية الخارجية، رغم أنها

---

(٤١) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: نحو القلوب الصغير، قدم له، وحققه، وعلق عليه أحمد علم الدين الجندي (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٥١، ولطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، قدم له وحققه وعلق عليه ابراهيم بسيوني، ٣ مج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣)، مج ١، ص ١٠٧.

(٤٢) القشيري، نحو القلوب الصغير، ص ٥٢.

(٤٣) كوربان، الخيال الإبداعي في تصوف ابن عربي، ص ١٥٧، ونصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ١٤٧.

(٤٤) عن أدونيس في وصف العلاقة بين جميل وبثينة. انظر: أدونيس، الثابت والمتحول، ج ١: الأصول، ص ٢٣٠، وانظر بيت السهروردي في لاميته المشهورة:

قلت أهل الهوى سلام عليكم ... لي فؤادٌ عنكم بكم مشغولُ

(٤٥) أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠)، ص ٤٣٧.

تحوي كل وجوده الباطن، فيتنقّل في البحث عنها بين المرئيّات والمجسّدات، حتّى إذا آب إلى حرم روحه، أدرك أنّ الصّورة كامنة في أعماق وجوده:

إذا تجـــلّى حـــبـــيـــبـــي بـــأيّ عـــيـــن تـــراه
بـــعـــيـــنه لا بـــعـــيـــني فـــمـــا يـــراه ســـواه(٤٦)

٢ ـ دلالة الجسد المؤلّه: الجسد منفذ الإنسان إلى إنسانيّته

إنّ صورة الجسد المؤلّه في نصوص كثيرة من الموروث الصّوفي تبدو، من وجهة نظر أيديولوجيّة معيّنة، موصولة ببنية الفكر الأسطوري الخرافي وبإطلاقه ولازمنيّته، وبمفاهيمه التي تغيّب الإنسان والتّاريخ، إذ هي ترتكز على مبدأ الوحدة المطلقة وتنطلق من الكثير إلى الواحد من حيث هو المركز والأصل وتمزج المطلق بالنّسبيّ فيفقد المطلق سموّه، والنّسبيّ خصوصيّته. لكن برغم ما في هذا النّقد من حقّ عميق، فإنّ في صورة الجسد المؤلّه عند بعض الصّوفيّة مصالحة مع الطّبيعة واستعادة لوحدة الإنسان المفقودة، أو منفذ الإنسان إلى إنسانيّته. فالإنسان في هذه التّجربة الفذّة خالق نفسه وربّ نفسه. وليس هناك أبلغ في التّعبير عن الإنسان من حيث هو قيمة مطلقة، من شهادة الصوفي المشهور «لا أنا إلاّ أنا». لكأنّها صرخة زرادشت تضع الإنسان أمام ذاته ومصيره.

صحيح أنّ صورة الجسد المؤلّه تتلبّس بلبوس الكرامة الصّوفية وقدرتها على تحويل الأشياء وقلب الأعيان، لكنّ هذه الكرامة الصّوفية وقدرتها على تحويل الأشياء وقلب الأعيان، ليست إلاّ لغة الاستعارة والحلم التي تتوغّل في منطقة «ما لا يُقال» وتأتي على أكثر ما يمكن في الإمكانات والاحتمالات، وكأنّها تنتقم للجسد الغائب المستلب في البنى والعلائق الاجتماعيّة ـ الثقافية السائدة، فتضخّمه وترفعه إلى مستوى الألوهيّة. وربّما بسبب من هذا الإعلاء، وُسمت الصّوفيّة بالانطوائية والانسلاخ من المجتمع. غير أن هذا النقد الموجّه إلى الصّوفيّة أو إلى الأدب الحديث الذي ينحو منحىً صوفيّاً لا يتنبّه أصحابه إلى أنّ في الصّوفيّة صقلاً للذّات وإعادة اعتبار للشخصيّة الفرديّة المطموسة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، حيث لا سلطة إلاّ سلطة الجماعة، وإلى أن في فكّ العلائق الاجتماعيّة إقراراً بالحرّية الفرديّة وبسلطة المثل الأعلى. وإذا كان ثمّة اعتراض وجيه على صورة الجسد المؤلّه في الأدب الصوفي، فإنه يكمن في مظاهر التضخيم التي كثيراً ما تتّخذ طابعاً سحريّاً، وفي القول بانقلاب الأعيان بدل نمائها وتطوّرها.

---

(٤٦) كوربان، الخيال الإبداعي في تصوف ابن عربي، ص ١٥٧.

الفصل العاشر

مفاهيم حقوق الإنسان في المذاهب الإسلامية

شمس الدين الكيلاني(*)

مقاربة منهجية: حقوق الإنسان والمرجعيات المختلفة

تطالعنا الكثير من المؤلفات التبجيلية الإسلامية، التي تؤكد أسبقية الإسلام في مجال شرعة حقوق الإنسان، لنصل إلى نتيجة مفادها أن المسلمين لا يحتاجون إلى حقوق (حديثة)، إذ يكفيهم استرجاع الحقوق القديمة المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة الشريفة. وهناك من يمزج بين الاثنين، فيضع مفاهيم حقوق الإنسان في الإسلام، في المكان نفسه الذي تشغله الحقوق المنبثقة عن الثورة السياسية الأوروبية الحديثة.

بالمقابل، فإن النُخَب الحداثوية، والمثقف الإسلاموي، يصدران من موقف واحد، ليصلا إلى استنتاجات مختلفة: فكلاهما يشدد على وجود قطيعة منهجية جذرية تحكم المقارنة بين مفاهيم حقوق الإنسان في الإسلام، وما تطرحه حقوق الإنسان في المرجعية الحديثة. يؤكد بسام الطيبي «أن هناك نزاعاً بين رؤية للعالم متمركزة حول الإنسان، ورؤية متمركزة حول الله ـ والقانون الحديث، بما فيه قانون حقوق الإنسان، إنما هو نتاج المشروع الثقافي للحداثة ـ نتاج إنشاء مبدأ الذاتية، أي الرؤية المتمركزة حول الإنسان»[1].

(*) باحث مشارك في المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ـ دمشق.

(1) كريستيان توموشات [وآخرون]، الإسلام وعالمية حقوق الإنسان، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: منشورات مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ص ٨٣ ـ ٨٤. انظر أيضاً: أدونيس [علي أحمد سعيد]، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ ـ =

ويذهب الشيخ راشد الغنوشي في الاتجاه نفسه:

«الميثاق العالمي لحقوق الإنسان قائم على أولوية الإنسان، وقيامه بنفسه مصدراً لكل حق وتشريع، في حين يؤكد التصور الإسلامي ارتباطها بالتعالي. إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدسة لا حق للعبد المستخلَف أن يتهاون فيها. إنها ليست ملكاً له بل لله مالكها الأوحد»[٢].

ويمكننا ملاحظة التباين بين المرجعيتين السابقتين بالرجوع إلى وثائق حقوق الإنسان الإسلامية، التي أصدرها «المجلس الإسلامي الأعلى» من منظمة اليونسكو (١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٨١)، وديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية ١٧٨٩. ففي الأول تنبسط الحقوق الإنسانية كواجبات دينية، بينما ينطلق الثاني من مبدأ المصلحة العامة، والتطلُّع إلى خلق شروط إنسانية أفضل على المستوى العالمي، وهي بمجملها دوافع مصلحية براغماتية، يضاف إليها أهداف مثالية: الحرية، الكرامة[٣].

والصعوبة هنا، لا تأتي من التأكيد على المرجعية المختلفة، إنما من الإنكار المتبادل لقيمة حقوق الإنسان التي يدعو إليها كل طرف. فيتم تجاهل التاريخ، والنسبية التاريخية في هذا المجال. إنكار التيار الحداثوي لوجود بذور لحقوق الإنسان في الإسلام، يقابله إنكار مقابل لقيمة الحقوق المعاصرة من قبل التيار الإسلاموي. ورجال الدين المسلمون إنما يلتقون بموقفهم هذا مع موقف رجال الدين المسيحيين. فالكنيسة الكاثوليكية لم تقبل التوقيع على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، بسبب تجاهله لحقوق الله. وانتظرت حتى العام ١٩٦١

= ١٩٧٨)، ج ١: الأصول، ص ٤٣، حيث يميز بين المرجعيتين قائلاً: «إذا كان الشرع فروضاً وواجبات فإن الشارع هو الله وحده، وعدم القيام بالفروض معصية».

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٤١. انظر أيضاً: علي عيسى عثمان، **فلسفة الإسلام في الإنسان** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٦)، ص ٩٢ ـ ٩٣؛ عبد السلام الترمانيني، **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية** (بيروت: دار الكتاب الجديد، [١٩٦٨])، ص ١٩؛ محمد أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧)، ص ٤٥ ـ ٥٢، وأحمد كمال أبو المجد، «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة،» ورقة قدمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ص ٥٩١، حيث يقول: «الإسلام يأمر بأداء الحقوق كواجب ديني».

(٣) سامي عوض الذيب أبو ساحلية، «حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام،» **دراسات عربية**، السنة ٢٨، العددان ٥ ـ ٦ (آذار/مارس ـ نيسان/أبريل ١٩٩٢)، ص ٧.

لكي تقبل بالتوقيع على هذا الإعلان، في عهد يوحنا الثالث والعشرين[٤].

لكن، وعلى الرغم من هذه الصعوبات، فلا مناص من الإقرار بوجود «أصول» لحقوق الإنسان في الإسلام. وهذا يتفق مع ما استقر عليه رأي أكاديمية علوم الأخلاق السياسية ـ في باريس، حيث أكدت، بعد نقاش طويل، على استخدام مصطلح «الأصل» أو «الأصول» (Les Origines) للتعبير عن الروابط المشتركة لحقوق الإنسان المعاصرة مع النص الديني الإسلامي في مجال تلك الحقوق[٥].

ويقر محمد أركون «بوجود» براعم أولى لحقوق الإنسان في الإسلام «أو» نقاط ارتكاز صلبة، يمكن الانطلاق منها لمحاورة الفكر الأوروبي والتفاعل مع تجربته التاريخية[٦]، ويمكن القول إن هذه «الأصول» يمكن العثور عليها في النصوص الإسلامية الكبرى، وتشكل ملامح مهمة أساسية، تشير إلى حقوق الإنسان في كثير من مجالات الحياة[٧].

لعل من المفيد ـ عند المقارنة ـ أن نزن المسافة التاريخية التي تفصل زمن انبثاق الوحي الإسلامي (القرن السابع) عن زمن الحداثة. فالحق مفهوم متطور في رحم الثقافات المختلفة، ويعبِّر عن ترتيب البناء الاجتماعي، والأخلاق والقيم السائدة. وبالمقابل، هناك حقوق مجردة شبه طبيعية ترتبط «بالطبيعة الإنسانية» ذاتها[٨]، وحقوق الإنسان الراهنة ما هي إلاّ تتويج لتجربة الثقافة البشرية، على قاعدة الإنجاز التاريخي للثقافة الحديثة.

لقد سجل الخطاب القرآني، والحديث الشريف، بداية انبثاق المكانة اللائقة المعطاة للشخص البشري المخلوق على صورة الله، والمدعو للتشبُّه به، بعد أن استخلفه على الأرض[٩] فأزيل الطابع الأسطوري عن العالم واستُبدل خطاب البعث الدوري للعالم، بخطاب جديد يعطي القيمة الكبرى للأحداث الإنسانية باعتبارها تجسيداً للوحي، أو لإرادة الله في التاريخ، بعد أن صار البشر خلفاء الله. هذه

---

(٤) محمد أركون، **الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ١٣٥.

(٥) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٢١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٧) عبد الهادي عباس، **حقوق الإنسان** (دمشق: دار الفاضل، ١٩٩٥)، ج ١، ص ١٦٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٩) انظر: أركون، **الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ١٣٦.

التجربة من الوعي التاريخي المرتكز على الإيمان والمسؤولية الفرديين أمام الله، تستدعي تكاتف الجهود من أجل التلاقي مع إرادته المتعالية.

إن الحقوق، كما تعرضها المرجعية الحديثة، لم تكن من الأشياء «المُفكَّر فيها» أو «القابلة للتفكير فيها» في ظروف القرن السابع، ولكننا «واجدون نصوصاً وإشارات إلى الإنسان وإلى دوره الكوني والأخلاقي تشكل بذوراً ونُوى حقيقية لحقوق الإنسان المعاصرة»[١٠].

وعلى الرغم من اختلاف المرجعية القرآنية «لحقوق الإنسان»، إلاّ أن المدونة الإسلامية سجلت انبثاق المفهوم الروحي الأخلاقي للفرد وانبثاق الشخص الأخلاقي الذي يحمل مفهوم الرسالة الروحية التي يقع مركزها في الضمير، وأكدت القيم العليا للفرد الذي لا تخضع علاقته بالله لأية وساطة، وعمقت الاتجاهات الإنسانية التي أشارت إليها الديانات التوحيدية: اليهودية والمسيحية. وإن لم تؤسس الضمانة الحقوقية والمؤسسية الكافيتين لترسيخ تلك الحقوق، باستثناء عدالة السماء[١١].

صحيح أن هناك ما يميز مفهوم «الشخص الأخلاقي» عن مفهوم «المواطن» المتمتع باستقلالية قانونية في الدول الدستورية، إلاّ أن مهمة الترقية الروحية للفرد تمنح الحقوق «التعاقدية» ضمانة أخلاقية أكثر عمقاً، لقد بشر الإسلام بالمساواة والإخاء الإنسانيين وبُشر بوصايا للإنسانية: لا تقتل، لا تكذب، لا تقترف الزنى، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وكلها وصايا تشكل ضمانة مطلقة لصيانة الحقوق التعاقدية للمدنية الحديثة. فالدين - كما يقول هانس كونغ -: «يزود الإنسان بأسمى المعايير في أمور الضمير التي هي القاعدة غير المقيدة بشروط. معيار مطلق وقاطع، ومع ذلك هو في الوقت نفسه قابل للتطبيق في أوضاع بالغة التعقيد»[١٢].

لقد طور الإنسان مفهوم المساواة الأخلاقية، وأضاف إليه المساواة الشرعية الذي شكل ثورة اجتماعية سياسية واجهتها أوروبا كتحدٍ كان رجعه الأخير النهضة الأوروبية الحديثة، التي اعتمدت في النهاية المساواة السياسية، التي شكلت القاعدة الضامنة للمساواة التي نشرها الإسلام (وبشّرت بها المسيحية) فأصبح للفرد الحق في المشاركة السياسية، بعد أن كان في الإسلام من اختصاص «أهل الحل والعقد»[١٣].

---

(١٠) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤٧.

(١١) عباس، **حقوق الإنسان**، ج ١، ص ١٧٢.

(١٢) توموشات [وآخرون]، **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٤٥.

(١٣) برهان غليون، «العقلانية ونقد العقل،» **الوحدة** (كانون الثاني/يناير ١٩٨٨)، ص ١٩ - ٢٠.

أولاً: الحقبة التدشينية،
(العهد النبوي والراشدي وحقوق الإنسان)

من الصعوبة بمكان الحديث عن «حقوق إنسانية» خاصة بكل مذهب من دون الإحالة على المرجعية الكبرى (القرآن، التجربة النبوية، الراشدية) التي تحكم رؤية جميع تلك الفرق المذهبية[14]. ويحتاج المرء إلى العودة إلى الإسلام في لحظته التدشينية، قبل أن تشتغل فيه المذاهب، والتمفصلات العقدية «علماً أن التفريعات والتبوبيات الخاصة، التي نعرفها اليوم، لم تدوّن إلا بعد قرنين من ظهور الإسلام»[15].

فمنذ انقضت التجربة النبوية في المدينة، يُضاف إليها تجربة الخلفاء الراشدين الأربعة، الذين لا ينكر دورهم إلى جانب النبي في تكوين الوعي الإسلامي، ما انفك المسلمون يحلمون باستعادة (مدينة فاضلة) تحكمها المبادئ التي طبقها النبي وأصحابه «الراشدون» من بعده «ومع الأيام أصبح هذا الوعي صلباً متماسكاً لا رجوع عنه»[16].

لذا، يمكن تمييز لحظتين تاريخيتين مر بهما الوعي الإسلامي بحقوق الإنسان، فهناك اللحظة القرآنية/النبوية ـ واستمرارها تجربة الخلافة الراشدية، المليئة بالرموز والإيحاءات، وفي قلبها خطاب الوحي القرآني المفتوح على التفسيرات. وتليها اللحظة الفقهية، التي عمل فيها كل مذهب، على حدة في تنظيم الخطاب الإسلامي التدشيني، وفي أدلجته ضمن مفاهيم ستضيّق على انفتاح النص القرآني، وعلى التجربة التدشينية مع مرور الزمن. إلاّ أنهم جميعاً سيعتمدون مرجعية رئيسية واحدة، بعد أن أخضعوها لقراءاتهم المذهبية الخاصة، التي لا تخفي ما هو مشترك بينهم من قيم ودلالات ونزوعات أخلاقية تنفتح على حقوق الإنسان.

فكان لا بد لنا من مقاربة تلك التصورات المشتركة التي تحكم موقف الجميع من حقوق الإنسان، وإن كنا نعرف أن كل مذهب سيضغط على جانب من هذه القيم والايحاءات أكثر من الجوانب الأخرى.

إذا ما قاربنا النصوص التدشينية الكبرى (القرآن، الحديث، المعاني التي قدمها

---

(١٤) محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(١٥) محمد أركون، «مدخل لدراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة،» الباحث، السنة ٢، العدد ٦ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٨٠)، ص ١٤.

(١٦) أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٢٧.

العهد الراشدي)، سنجدها مشبعة باهتمام عميق بالإنسان وبحقوقه، وبعظمته ونبله، وبالتأكيد على قيم العدل والمساواة، والأخوة الإنسانية التي لا تكترث باللون أو العرق. إنها تشكل «أصولاً» أو «بذوراً» حية لحقوق الإنسان المعاصرة.

١ ـ الميثاق الماورائي/ تكريم الإنسان

إن مصطلح طاعة الله يعبّر عنه قرآنياً بمصطلح الميثاق الذي يؤسس لعهد (عقد) ميتافيزيقي، يعادله أرضياً «العقد الاجتماعي» لروسو. يقوم على إقرار الإنسان بوحدانية الله، الذي سيمنح الإنسان مكانة لائقة إذا نفذ شروط ربه **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألَستُ بربكم قالوا بلى شهدنا﴾**[١٧].

وعقد الإيمان هذا يرتكز على النطق بالشهادة: «أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأشهد أن محمّداً رسول الله»، التي تعزز التزامي الحر بما أنا شاهد ومؤتمن عليه. وأن لا تراجع عنه أبداً[١٨].

سيتبارك الإنسان وسيرتقي صعداً بهذا الميثاق، فكان أن خلقه الله **﴿في أحسن تقويم﴾**[١٩]، وسيخاطبه بصيغة المفرد[٢٠]، **﴿يا أيها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم. الذي خلقك فسوّاك فعدلك. في أي صورة ما شاء ركّبك﴾**[٢١]، وأيضاً **﴿وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه﴾**[٢٢]. وزاد في تكريم الإنسان بأن جعله خليفته في الأرض **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾**[٢٣].

إن هذا الاستخلاف يرفع الإنسان إلى مواطن في مملكة الله[٢٤]، ويجعل منه نكتة الكون وحقيقة الوجود وبرزخ الغيب والشهادة[٢٥].

---

(١٧) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية ١٧٢.

(١٨) أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٩) القرآن الكريم، «سورة التين،» الآية ٤.

(٢٠) حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، تصدير باستيعاب إبراهيم مدكور؛ شرح وتعليق عدنان الخطيب (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٢)، ص ٢٢.

(٢١) القرآن الكريم، «سورة الانفطار،» الآيات ٦ ـ ٨.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة السجدة،» الآيات ٧ ـ ٩.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(٢٤) خالد محمد خالد، إنه الإنسان (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٦٩.

(٢٥) عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ١٣٧.

﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾[٢٦] وكّرمه من روحه ورفع مقامه **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمإٍ مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾**[٢٧]. وحرر آدم من خطيئته، التي ظلت تلازمه في المسيحية، عندما قبل توبته **﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾**[٢٨] فلم يعد يحتاج لوساطة أحد للوصول إلى النجاة سوى استقامته الشخصية[٢٩].

٢ ـ حق الحياة

هذا التكريم للإنسان سينعكس في حماية الروح البشري **﴿أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾**[٣٠]. وجاء في الحديث الشريف: «لو أن رجلاً قتل بالمشرق وآخر رضي في المغرب لأشرك في دمه»[٣١]. كما حرَّم الإسلام الانتحار، و حرَّم أيضاً المبارزة، وقتل الجنين[٣٢]. من هنا أتى فرضه عقوبات قاسية رادعة، تتناسب وفترة التنزيل، لحماية النفس **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾**[٣٣]. واهتم الإسلام بحقوق الجسد «إن لنفسك عليك حقاً وإن لجسدك عليك حقاً» رواه البخاري[٣٤].

٣ ـ الشورى وحرية الرأي

إن الميثاق الماورائي يتحول أرضياً إلى عقد بين الناس سماه الإسلام: الشورى، التي جعلها «فريضة شرعية واجبة على الأمة كافة حكاماً ومحكومين في الدولة والمجتمع وفي الأسرة، وفي كل مناحي السلوك الإنساني»[٣٥].

---

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣١.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة الحجر،» الآيتان ٢٨ ـ ٢٩.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٧.

(٢٩) حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣٠) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

(٣١) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ٥ (القاهرة: [دار الشروق، د. ت.])، ص ٣٤٦.

(٣٢) انظر: جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣٣) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.

(٣٤) انظر: الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٢٠٩.

(٣٥) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات.. لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ٣٤. انظر أيضاً: تقي الدين أبو العباس=

لقد خاطب الله النبي ﷺ **﴿لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾**(٣٦).

وعزّز مبدأ الشورى بأن حمّل جميع الأفراد مسؤولية حماية العدل. ففي الحديث الشريف «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته».

إلا أن الشورى لم تنتظم في مؤسسة محددة، وأرجع بعض الفقهاء تعطيلها إلى انحراف بعض الرجال، أمثال عمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة(٣٧).

٤ ـ حق المعارضة، وحرية الرأي

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أهم فرائض الإسلام، الذي يتوقف تحقيقه على حرية الرأي(٣٨). نقرأ **﴿ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**(٣٩). وتأسيساً على هذا، يقول ابن تيمية: «إن إصلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله. ولا يتم ذلك إلاّ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٤٠). وإن الغاية من ذلك إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل(٤١). يذكر الخليفة الأول «أنه سمع من رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه، أوشك الله أن يعمهم بعقاب منه»(٤٢) وفي الحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان». ويعلّق محمد سعيد العشماوي «لقد كان المسلم مدعواً إلى أن يغير بيده في مجتمع المدينة، حيث لم تكن توجد شرطة، فكان كل فرد هو بذاته شرطة، والناس تتناهى عن المنكر فيما بينها»(٤٣).

عندما خطب الخليفة الثاني عمر: «أيها الناس من رأى فيَّ اعوجاجاً فليقوّمه»،

= أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكتب العربية، [د. ت.])، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٣٧) انظر: جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢)، ص ٣٠٧.

(٣٨) عبد الكريم زيدان، **حقوق الأفراد في دار الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ص ٤٩.

(٣٩) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٤٠) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٦٥.

(٤١) انظر: أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، ص ٧٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤٣) محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩)، ص ١٢٢.

تقدم إليه رجل قائلاً «لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا» فرد عليه عمر: «الحمد لله أن كان في أمة عمر من يقوم اعوجاج عمر بالسيف»[٤٤].

٥ ـ حق المساواة ووحدة المصير البشري

التوحيد الإسلامي الذي تجاوز فكرة «التوسط»، أسّس القاعدة الذهنية ـ الأخلاقية لمبدأ المساواة والإخاء الإنسانيين. فضربت المفاهيم القرآنية جذور التفاخر بالأنساب، والأجناس، والأعراق، والألوان «وصار ميزان التفاخر الوحيد لديهم، السمو الأخلاقي، وما يقدمه المرء من صالح الأعمال»[٤٥]. فنقرأ **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٤٦]. وأيضاً **﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة﴾**[٤٧]. وفي خطبة الوداع، قال محمد ﷺ: «يا أيها الناس إن ربكم واحد. وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى»[٤٨]. وحتى محمدﷺ لم يُميَّز من البشر **﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾**[٤٩]. وقال النبي ﷺ لأحد الرجال «هوّن عليك فأنا لست بملك. إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد»[٥٠].

٦ ـ التشجيع على تحرير العبيد

انسجاماً مع إعلانه لمبدأ المساواة، اعتبر الإسلام (الحرية) هي الأصل، وهذا ما يظهر جلياً في صرخة عمر الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

وعلى الرغم من عدم إصدار أمر بتحريم الرق ـ وهو أمر من الصعب تصوره تاريخياً ـ إلا أن النص شجّع على تحرير العبيد، وكان من «المفكّر فيه» إسلامياً تحرير

---

(٤٤) جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ٢٥.

(٤٥) زيدان، حقوق الأفراد في دار الإسلام، ص ٣٣.

(٤٦) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٩٨.

(٤٨) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، شرحه وزتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ٧ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ ـ ١٩٥٣)، ج ٤، ص ٧. انظر أيضاً: محمد الخضري، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠)، ص ٣٢٥.

(٤٩) القرآن الكريم، «سورة فصلت،» الآية ٦.

(٥٠) حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، ص ٢٦.

العبيد، حيث يجعل من تحرير العبيد عملاً تعبدياً تُطهِّر فيه الخطايا: **﴿وما أدراك ما العقبة. فكّ رقبة﴾** [البلد: ١٢ ـ ١٣][(٥١)].

ومن جهة أخرى، حصر الإسلام مصدراً واحداً للرق: الحرب. وهو مبدأ كان سائداً في العلاقات الدولية آنئذ[(٥٢)]، وأغلق أمام الرق المصادر الأخرى المعروفة آنذاك: كالرق الناتج من الدَّيْن، وبيع النفس، والخطف[(٥٣)]، وأوصى بحسن المعاملة لهم كإخوة. ففي الحديث النبوي «إنما هم إخوانكم فاكسوهم وألبسوهم وأطعموهم»[(٥٤)]. ويذهب التحذير الإلهي إلى حد الإنذار **﴿ ونريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾**[(٥٥)].

٧ ـ حقوق المرأة

أكد القرآن الوحدة الانطولوجية بين المرأة والرجل: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾**[(٥٦)]. وكرّم بني آدم من دون تمييز **﴿أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى﴾**[(٥٧)].

وكان موقف الإسلام، تبعاً للحظته التاريخية، إيجابياً من النساء.

لقد حرّم القرآن وأد البنات، وسخر من حزن العرب حينما يرزقون بإناث، وأعطى المرأة حقوقاً قانونية في الإرث والطلاق: معظم الغربيات لم يكن لهن مثل هذه الحقوق حتى القرن التاسع عشر[(٥٨)].

وحسب غارودي، لم يفرض الإسلام الحجاب على جميع النساء، باستثناء زوجات النبي، واقتبس المسلمون عادة الحجاب من فارس وبيزنطة المسيحية[(٥٩)].

---

(٥١) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٥٢) انظر: عبد السلام الترمانيني، **الرق: ماضيه وحاضره**، عالم المعرفة؛ ٢٣، ط ٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ٣٦. انظر أيضاً: عبد العزيز جاويش، **الإسلام دين الفطرة والحرية**، سلسلة دار الهلال؛ ١٨ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٥٢)، ص ٧٢.

(٥٣) انظر: **حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان**، ص ٧٤.

(٥٤) انظر: الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٢٣٤.

(٥٥) **القرآن الكريم**، «سورة القصص،» الآية ٥.

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(٥٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.

(٥٨) كارين آرمسترونغ، **الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر**، ترجمة محمد الجورا (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٦)، ص ١٦٦.

(٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦، وروجيه غارودي، **الإسلام**، ترجمة وجيه أسعد (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦).

وحالات تعدد الزوجات شائعة قبل الإسلام، وقد حللها العهد القديم من دون قيد، والذي يذكر حريم داود، ونساء سليمان السبعمائة عدا خليلاته[٦٠]. والقرآن يقرّ تعدد الزوجات (أربع) إلاّ أنه يضع شرطاً قاسياً: العدل **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾**[٦١].

٨ ـ حرية المعتقد الديني

يتموضع القرآن داخل خط الديانة التوحيدية، يرتبط معها في حزمة روحية واحدة داخل تاريخ النجاة. «فالمسلم» كتسمية تشمل المؤمنين في أديان التوحيد كافة، هذا الاعتراف (بالآخر) والاشتراك معه في وحي واحد، سيؤسس للتسامح الديني: **﴿قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾**[٦٢] لذا لم يجبر القرآن الكريم «أهل الكتاب» على الإسلام**﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾**[٦٣]. وأيضاً **﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[٦٤].

لقد كرّس الإسلام لأهل الكتاب حقوقاً معترفاً بها: حق ممارسة الشعائر الدينية الخاصّة، وحق تنظيم العلاقات الداخلية، مثل الأحوال الشخصية، انطلاقاً من هذه الروح التسامحية، واقتداء بقول النبي «من آذى يهودياً أو نصرانياً كنت خصماً له يوم القيامة».

هذه الحقوق، التي تبدو منتقصة إذا ما قيست بحقوق المواطنية الحديثة القائمة على المساواة الكاملة، ستبدو بحالتها الزاهية، إذا ما قورنت بحالة الإنكار، والنفي والإبادة للمسلمين والإسلام في أوروبا المسيحية. فلا يمكن مقارنة الوضع النهائي للطوائف المسيحية في تركيا وإيران وبلاد العرب، بالمصير المقابل للمسلمين في إسبانيا، وصقلية، والقرم.

العدل وحق المقاضاة: التوحيد، ونزعة المساواة، سيتآلف معهما مبدأ العدل

---

(٦٠) روجيه غارودي: المصدر نفسه، ص ١٠٢، وما يعد به الإسلام، ترجمة قصي أتاسي وميشيل واكيم؛ تقديم محمد البجاوي ومحمد ياسر شرف (دمشق: دار الوثبة، ١٩٨١)، ص ١٠٥. انظر أيضاً: جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٦١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٣.

(٦٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٣٦.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٦.

(٦٤) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[٦٦] و﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان. . .﴾[٦٦].

وفي الحديث النبوي «من أعان ظالماً بباطل ليدحض به حقاً فقد بريء من ذمة الله ورسوله». والعدل في المنظور الإسلامي لا يقتصر على التقاضي، بل يشمل مختلف العلاقات بين الناس. من العلاقات الأسرية، إلى العلاقات بين الحاكمين والمحكومين[٦٧].

على الرغم من أن هذه الحقوق تندرج في إطار واجب الطاعة للخالق، ومكرسة كتكليف رباني، فإنها على صعيد المفاهيم الأخلاقية، وعلى صعيد العلاقات الواقعية بين البشر، زحزحت المفاهيم القبلية وهذّبت الأخلاق، وصهرت الناس ـ بحدود متباينة ـ داخل متطلبات قيم النجاة: العدل، المساواة، الإخاء، الكرامة، ووسعت واقعياً دائرة (الحرية) أمام الفرد والجماعة، بترسيخ نظام من الحقوق (الفقهية)، والتقاضي هي الأكثر عدلاً وتقدماً في ذلك العصر.

ثانياً: «الفتنة الكبرى» والانفتاح على الاختلاف: المذاهب

آلف النبي ﷺ ـ بحسب المسلمين ـ بين الوحي والتاريخ، وترك عند وفاته ديناً مكتملاً، والجزيرة العربية موحَّدة، وسمح بدخول العرب في التاريخ[٦٨]. توصّل العرب، بعده، إلى مبايعة أبي بكر «بالخلافة»، ارتكازاً على القرابة الروحية للنبي (الأخلاق النبوية) وضغط موازين القوى، فبحسب أبي بكر «هذا الأمر (أي الخلافة) لا يقوم إلا لهذا البطن من قريش»[٦٩]. ثم سيخلفه عمر بن الخطاب، الذي أنشأ نظاماً يحد من دور الأشراف القبليين، ويعتمد على أناس من أصول متواضعة، ذوي ماضٍ إسلامي مجيد مثل: عمّار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري. عمّار الذي ينتمي إلى عنصر العبيد الذين دخلوا الإسلام،

---

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٦٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٦٧) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٦٨) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل؛ بمراجعة المؤلف (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ٣٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٧، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٦٩)، ج ٣، ص ٢٢٠ وما بعدها. انظر أيضاً: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، تحقيق طه محمد الزيني، ٢ ج في ١ ([القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٧])، ج ١، ص ٢١.

عيَّنه عمر والياً على الكوفة، فكان يمثِّل مع ابن مسعود الصفوة الإسلامية في نقاوتها[٧٠]. وتميَّز عمر بالحرص الشديد على إقامة العدل، وبتقشفه الشخصي، وضبطه للأموال، ومواظبته على حضور مجلس الصحابة الكبار للشورى[٧١].

بموت عمر ستطوى صفحة من تاريخ الإسلام البطولي النقي[٧٢]. وقد اتبع عثمان الذي خلفه سياسة لين ومحاباة تجاه علاقاته العائلية في حقبة حكمه الأخيرة تتعارض مع تقليد حديث، ولكنه فعال، أرساه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر. وسيُقابلُ هذا «الانحراف»، (الذي يبدو بمقاييس اليوم عادياً) صعود خارق وعميق لشعور إسلامي مفعم بحس العدالة والمساواة غذّاه الوحي القرآني والمعايير الخلقية والسلوكية التي ميّزت حكم أبي بكر وعمر[٧٣]، سيدفع إلى انتقاد كل تراتبيّة، أو تمييز. سيعلن الصحابي أبو ذرّ الغفاري بقوةٍ معارضته لمحاباة عثمان لأقاربه، وسيصرخ في وجه معاوية (والي دمشق): «هذا المال يعود للمسلمين، ولا يجوز تسميته مال الله»[٧٤]. وسيقول لعثمان: «لا يجوز للأغنياء أن يقتنوا مالاً» فيجيبه عثمان «لا أجبر الرعية على الزهد»[٧٥]. وسوف يرفض عبد الله بن مسعود خطاب عثمان له: «أنت خازن لنا» بأن يقول: «أنا خازن بيت المسلمين»[٧٦]، ويرمي مفاتيح خزنته ويترك منصبه. أمثال هؤلاء الذين اندمجوا في منظومة القيم القرآنية، صُدموا للتباين، البادي لهم، بين متطلبات الضمير الخلقي الإسلامي وسلوك الخليفة الشيخ. فوقف «القراء» الذين كانوا على صلة مباشرة بالنص القرآني، وكانوا قد كرسوا وقتهم لحفظه وتلقينه، طوعاً، للأمة، وقفوا محتجينً، وكتبوا إلى عثمان: «بدلتَ وغيرتَ»، وتقدم منهم ستمائة رجل إلى المدينة، يطالبونه بالتراجع عن الانحرافات، والبدء بعزل ولاته. ويقال إن عثمان توصل، في البداية، إلى اتفاق، بضمانة من بعض الصحابة، على العمل بكتاب الله، وسيرة النبي، وأن يعطي المحروم، ويؤمّن الخائف، ويرد المنفي[٧٧]. إلا أنه سيُظهر تردده، فيتركه الأنصار والمهاجرون. وسيرسل علي والزبير أبناءهما للدفاع عنه، وسيعتبر هذا الموقف منهما تخاذلاً.

---

(٧٠) جعيط، المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٧١) محمد سعيد طالب، الدولة العربية الإسلامية: الدولة والدين: بحث في التاريخ والمفاهيم (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ٢٢٠.

(٧٢) انظر: جعيط، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٧٤) الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٢٨٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٧٧) جعيط، المصدر نفسه، ص ١١٢.

هنا يتبدى مشهد مبهر ومدهش: «القرّاء» الذين يحدوهم المثل الأعلى النبوي، يحوطون منزل عثمان، ويصرّون على تراجعه، ثم يطالبون بخلعه، ويبقون مترددين أربعين يوماً أمام خيار قتله. وفي المقابل فإن الخليفة، المتهم بالانحراف، والذي تقع تحت سطوته بلاد بمساحة قارة، يختار أن يبقى وحيداً، لا يعتمد على شرطة، ولا جهاز دولة، ولا جيش للدفاع عنه، ومنع أقرباءه ومواليه الكثر من الدفاع عنه، ورفض بإصرار أن يخلع نفسه، قائلاً: لن أنزع سربالاً سربلنيه الله»[٧٨]. وبقي وحيداً في منزله يقرأ القرآن ينتظر أن يلبي دعوة النبي، الذي أتاه في المنام، ليلحق به.

صورة مبهرة! وفي النهاية أقدموا على قتله. هذا الحادث الجلل المروع سيهتز لصداه ضمير الأمة، وسيفتح جرحاً في قلب المسلمين على التمزقات والحروب، وسيثير استقطابات عقائدية ـ اجتماعية.

بعد هذا «الحادث» التفّ الناس ـ مذعورين ـ حول علي بن أبي طالب، أملاً بإنقاذ وحدة الجماعة ولمداواة الجراح، إلاّ أن شرعة علي لم تكتمل لتردد الكثير من الصحابة عن الالتفاف حوله، لا بسبب عدم أهليته، بل لتردده أمام حادث «القتل»، الذي نفى ـ دائماً ـ مسؤوليته عنه. ولأن الأكثرية استنكرت القتل، وعلي لم يقدم على القصاص من «القتلة».

نهضت عائشة والزبير وطلحة يطالبون بدم عثمان، ورفع «معاوية»، من موقع مستقل، المطلب نفسه. وسرعان ما جرت المواجهة بين علي وعائشة والزبير وطلحة (حرب الجمل).

وسيتواجه، بعدها، علي ومعاوية في «صفين» التي توقفت تلبية لنداء الخضوع «لحكم» القرآن الذي رفعته جماعة معاوية.

وسيخرج ـ لاحقاً ـ من صفوف علي «الخوارج» لقبوله التحكيم، ثم سيقتلونه غيلة، في حين أخفقوا في اغتيال معاوية.

على قراءة هذه الأحداث الدامية، المسماة (الفتنة الكبرى)، والتي يتداخل فيها المثل الأعلى مع رمادية المصالح الأرضية، ستنهض انقسامات سياسية عميقة، لتؤسس لاحقاً للمذاهب الإسلامية التي بدأت بدلالة مشاكل الإنسان السياسية ـ الاجتماعية، ولتتكرس في النهاية كعقائد دينية، وتنتقل من حكم على قواعد السياسة، لتصبح حكماً على قواعد الدين «فأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف

---

(٧٨) الطبري، المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان»[٧٩].

ولعل تسميات الفِرَق تدلّ على ذلك، فالشيعة نشأت من التشيع لآل البيت، ونشأت الخوارج من «الخروج» على الإمام علي.. أمّا المعتزلة فثمة ضرب من الاعتزال السياسي المبكر (أثناء الأزمة)[٨٠].

١ ـ السنة «أهل الجماعة»

قدّم «أهل الجماعة» أنفسهم كأصحاب الطريق القويم، مؤتمنين على الإرث النبوي والإرث «الراشدي» وسيرة الصحابة، ووضعوا في مقدمة برنامجهم مفهوم الجماعة/الأمة التي غدت، بمقتضى عقيدتهم، حاملة الوحي النبوي، وصاحبة الحق في تأويل الشريعة واختيار الخليفة، مقابل الشيعة «التي خصّت الإمام بهذه المعاني»[٨١].

وقد اتخذوا موقفاً تصالحياً من أطراف (الفتنة الكبرى)، إذ اعترفوا بشرعية علي، إلاّ أنهم أبقوا الصحابة الآخرين الذين نازعوه، ضمن الأخوّة الإسلامية، أو الجماعة. ولما استقر الأمر لمعاوية بعد مقتل علي، أيدوه، حفاظاً على وحدة الجماعة، وخوفاً من الفتنة، لكنهم عارضوا ولاية العهد لابنه يزيد، وخروجه على الشورى[٨٢].

وعرفوا في العهد الأموي «بأصحاب الحديث»، وكانوا مجتهدين لا ينتظمون في سلك واحد[٨٣] ومع الإمام الشافعي، أحمد بن ادريس (٢٠٤هـ ـ ٨١٩م) الذي سيعطي المذهب صياغته العلمية، وسيرتب أصوله الأربعة: **الكتاب، السنّة، الإجماع، القياس**[٨٤]. فقد ركّز الشافعي، بصورة راسخة، على مبدأ «الإجماع» الذي سيبني

---

(٧٩) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، عرض وتعليق حسين جمعة (بيروت؛ دمشق: منشورات دار دانية، ١٩٩٠)، ص ٦.

(٨٠) علي مبروك، **النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١٢٠.

(٨١) دوروتيا كرافولسكي، «السلطة والشرعية: دراسة في المأزق المغولي،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ١١٤.

(٨٢) خير الدين يوجه سوي، **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة: فترة التكوين من بداياته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري** (عمان: دار البشير، ١٩٩٣)، ص ٨٣.

(٨٣) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط ٢ ([القاهرة]: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٧)، ص ٦٦.

(٨٤) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١١٠.

عليه السنة نظرياتهم السياسية والتشريعية (الفقهية). ودعا إلى اعتبار عهد الراشدين الأربعة المثال لما ينبغي أن تكون عليه حياة الجماعة والدولة، وإلى الاقتداء بما أجمع عليه الصحابة، وما انعقدت عليه الإرادة العامة[(٨٥)].

حقوق الأفراد والجماعات

لقد حكمت تصورات الفرق الإسلامية حول حقوق الإنسان المعاني المبثوثة في النصوص التدشينية الكبرى التي عرضنا لها في بداية البحث، إلاّ أن كل فرقة ألحّت وركّزت على جانب من الجوانب حتى صار بمثابة مدخل لترتيب أولويات تلك الحقوق لديها، ثم أتى الفقهاء ليخضعوها للتبويب والترتيب.

انطلق الفقهاء أولاً من حقوق الله، ليمفصلوا عليها جميع «الحقوق» المعترف بها للأفراد. وبما أن البشر مدعوون إلى طاعة «حقوق» الله، فإنهم ملزمون باحترام الشروط الاجتماعية السياسية التي تسمح بقيام هذه الطاعة، بحيث صار ينظر إلى حقوق الإنسان «كمظهر وشرط أوّلي لاحترام حقوق الله»[(٨٦)]. ويتحدث الإمام الغزالي (٥٠٥هـ/١١١١م) بهذا المعنى «نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلاّ بصحة البدن، وبقاء الحياة وسلامة الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن.. فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من جور الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتان إلى السعادة الآخرة. فإذاً فان نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين»[(٨٧)]. فهو ينظر إلى «حقوق الإنسان» كوسيلة لقيام الدين، وهذا واضح - أيضاً عند تعريفه للدنيا «أنه لفظ مشترك يطلق على فصول التنعُّم والتلذذ، والزيادة على الحاجة والضرورة، وقد يطلق على جميع ما هو مُحتاج إليه قبل الموت، وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه»[(٨٨)].

وقد قسم الفقهاء أبواب الفقه إلى ما يجب على الناس تجاه الله (حقوق الله)، وما يجب على الناس بعضهم لبعض، وسموه بحقوق الناس أو الحدود التي تشمل حق أولياء المقتول في القَوَدِ وحق الجروح في القصاص (اليد باليد والسن بالسن) وحق الرجل في عرضه، وحق الزوجة في عرضها، وحق الزوج على زوجته،

(٨٥) انظر: الريس، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٨٦) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ص ١٨٦.

(٨٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم عادل العوا (بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩)، ص ٢١٤.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

وحق الورثة. تلك هي الموضوعات «المفكر فيها» في مجال الحقوق في اللغة الفقهية، وقد رتبوها ترتيباً من زاوية مقاصدها وغرض الشرع من وضعها، وهو تأمين مصالح العباد في الدنيا والآخرة[89]، وصنفوا هذه المقاصد أو المصالح العامة ثلاثة أصناف: **الأولى** الضروريات التي يدخل الفساد والشقاء على حياة الناس باختلالها، وهي خمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب، وقد فرضت الشريعة لكل منها شرائع تحفظها.. **والثانية** الحاجيات، قصد منها رفع الضيق عن حياة الناس (مثل الترخيص بالإفطار للمريض)، تحسينية، وهي جملة العادات الحسنة ومكارم الأخلاق[90].

وقد نظر المفكرون الإسلاميون المعاصرون إلى هذ المبادئ، أو المقاصد، كأساس لنظرية الحقوق والحريات العامة والخاصة في التصور الإسلامي. ولكن الأمر يحتاج إلى تفكيك جملتها الثقافية وأغراضها، واستنطاقها في ضوء التاريخ، لاستخلاص البذور الممكنة التي تتماشى مع حقوق الإنسان المعاصرة.

ولكننا نرى ـ وخارج تلك التصنيفات الفقهية ـ أن الخطاب السني ينفتح على جملة مبادئ أخلاقية، وقيمية، وتشريعية، تفضي إلى تعزيز مكانة الضمير وحريته، وإلى التسامح، وتعزيز مكانة الجماعة في السياسة، انطلاقاً من الأولوية التي أعطاها السنة للجماعة، وموقفهم التصالحي من الخلاف.

أ ـ حرية الضمير الفردي: إن إنكارهم لفكرة «عصمة الإمام»، ولأية مؤسسة دينية، و(لأي سلطان على إيمانهم وعقيدتهم عدا الله ورسوله)[91] سيفتح «نظرياً» الباب أمام حرية الضمير الديني الشخصية.

ب ـ إن موقفهم التصالحي مع أطراف «الفتنة»، وتمسّكهم بوحدة «الجماعة»، سيفضيان إلى موقف تسامحي تجاهها. فأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، مثله مثل الفقهاء الآخرين من السنة كالبخاري (ت٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، وأبي حسن الأشعري (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) على الرغم من اعترافهم بصحة خلافة علي (الراشدية)، وأحقيته، فإنهم يسكتون عما شجر بين الصحابة واعتبروا موقف طلحة والزبير، ومعاوية خطأ اجتهادياً لا يترتب عليه ذنب. ورأوا وجوب ذكرهم بخير[92]، تأسيساً على هذا،

---

(٨٩) الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٩٠) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٤٣.

(٩١) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨)، ص ٧٥.

(٩٢) انظر: سوي، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة: فترة التكوين من بداياته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري، ص ١٢٦. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٨.

اكتفوا بتقرير «الإيمان» برأي الضمير وإقرار اللسان، أو بحسب أبي حنيفة (ت١٥٠/٧٦٧م) «الإقرار والتصديق»، ولم يكفر مؤمناً بذنب، حتى لو كان من الكبائر[٩٣]، وهو حكم الباقلاني[٩٤] نفسه. وبحسب الأشعري، فإن «الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه»[٩٥]، وشدّد الغزالي على «أن الخلاف في الإمامة لا يوجب تكفيراً»[٩٦].

ج ـ حق الاختلاف وحرية الرأي: بغياب المؤسسة الدينية، وبغياب عصمة الإمام وتأكيدهم على الجماعة عاملاً مقرراً في التشريع والخلافة، يفتح هذا الباب ـ «نظرياً» ـ على حرية الرأي. «فلا عصمة عند أهل السنة لأحد من البشر إلا الأنبياء»[٩٧]، بل إنهم يقررون أن الأنبياء أنفسهم ليسوا ـ بحسب رأيهم ـ معصومين سوى من الكبائر. وبناء على ذلك: «يصبح أشد المسلمين تواضعاً هو ـ على الصعيد الديني ـ في نفس مرتبة الخليفة»[٩٨]، وأنه لا يحق (نظرياً) لأي فريق أن يعتبر وجهة نظر الآخر هرطقة يحاكم عليها[٩٩]. ويؤكد هاملتون غب أن الإسلام السني يتمتع بخاصية جوهرية، هي تسامحه في وجود وجهات نظر مختلفة، وشاهده في ذلك هو وجود المدارس المذهبية الأربع مما يمارس على شرعية التجديد[١٠٠]. لذا، رفض السنة أن يكون الخليفة عاملاً مقرراً في الشأن الديني، فرفض الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ/ ٩٧٥م) طلب أبي جعفر المنصور أن يحوّل مدونته الفقهية إلى مذهب قانوني للدولة، حيث قال: «إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد، فأفتى في كل مصر بما رأى، وإن لأهل هذا البلد (مكة) قولاً، ولأهل المدينة قولاً، ولأهل العراق قولاً»[١٠١]. وقد أفتى «أنه ليس لمستكره (على بيعة الخليفة) يمين، ولا طلاق

---

(٩٣) انظر: أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٩٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١-)، ص ٦٢٧.

(٩٥) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٩٦) انظر: سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دراسات إسلامية (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٢٥.

(٩٧) رشيد رضا، السنة والشيعة والوهابية والرافضة، ط ٢ (القاهرة: المنار، ١٩٤٧)، ص ٤٦.

(٩٨) هاملتون جب، دعوة إلى تجديد الإسلام (دمشق: دار الوثبة، [د. ت.])، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٠١) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ط ٥ ([القاهرة]: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٦)، ص ٤١٤.

لُكره»[١٠٢]. ويذهب أبو حنيفة، في حرية الرأي، إلى أن «من اعترض على الخلافة الشرعية، وحكومتها الشرعية العادلة، وسبَّ إمام العصر، بل وجهر بقتله، فإن سجنه أو معاقبته لا تجوز ما لم يعتزم القيام بثورة مسلحة»[١٠٣].

د ـ **حرية العبادة**: انطلاقاً من المبادئ الكبرى للمرحلة التدشينية، التي ذكرناها، قنَّن الفقهاء وضعية (أهل الذمة) في الدول الإسلامية: حرية ممارسة طقوسهم وعباداتهم، ورجوعهم إلى أحوالهم الشخصية، وإلى عاداتهم الشرعية. وبالإضافة إلى المسيحيين واليهود، فقد عاملوا «المانوية» كأهل كتاب[١٠٤].

يذكر فيليب حتي، مع الكثيرين: «احترم المسلمون على وجه العموم وضع (أهل الذمة) هذا على الرغم مما عانوه في بعض الحقب من الاضطهاد الديني. أما في المدن فقد تقلد النصارى واليهود مناصب سامية في دوائر الحكومة.. فأثار هذا غيرة المسلمين وحسدهم»[١٠٥].

هـ ـ **حقوق المرأة**: تميز بعض فقهاء السنة بتوسيع دائرة حقوق المرأة، فأعطوها الحق في الطلاق، استناداً إلى حديث مأثور جاء في **صحيح البخاري**[١٠٦]. وأعطى أبو حنيفة الحق للمرأة الراشدة في الزواج بمن تختار، وأن تباشر بنفسها عقد زواجها. وأنه لا يحق للأب إكراه ابنته على زواج ترفضه[١٠٧]. وأجاز تعيينها قاضية في المحاكم الشخصية، ثم أتى الطبري فأجاز لها القضاء في جميع الأحكام. وساوى أبو حنيفة بين دية الرجل والمرأة إقراراً منه بتكافؤهما في الدم بصرف النظر عن الجنس[١٠٨].

ـ وشارك السنة الفرق الإسلامية الأخرى تأكيدهم على **مبدأ العدل والمساواة**.

ز ـ **الخلافة/والحقوق السياسية للأفراد والجماعة**: الحكم عند أهل السنة أقرب إلى أن يكون شأناً مدنياً، فالكلمة فيه ترجع إلى الجماعة (الأمة) عن طريق الشورى.

---

(١٠٢) المودودي، **الخلافة والملك**، ص ١٧٧.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٠٤) انظر: سلوى علي ميلاد، **وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣)، ص ٧ ـ ١١.

(١٠٥) فيليب حتي، **العرب: تاريخ موجز**، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ١٤٢.

(١٠٦) انظر: غارودي، **ما يعد به الإسلام**، ص ١٠٥.

(١٠٧) انظر: الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، ص ٣٩٤.

(١٠٨) انظر: هادي العلوي، **شخصيات غير قلقة في الإسلام** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥)، ص ١٣٢.

يقول الأشعري: «الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين»(١٠٩)، ويقول الباقلاني «الإمامة اختيار»(١١٠).

ويتفق جمهور السنة على «أن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه بالشرع.. وذهب بعض الناس إلى أنه مُدرك وجوبه بالعقل»(١١١). والغرض من تعيينه «تنظيم الجماعات، وتنفيذ الحدود، وجمع الزكاة، وإصلاح الرعية، بالحفاظ على الكليات الست: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسب، والمال والعرض»(١١٢). واعتمدوا لتنصيبه طريقة الشورى المتبعة أيام الراشدين(١١٣)، وأكدوا ضرورة توفر صفات شخصية في الخليفة: العلم، العدالة، الخلق، التقوى، الدين، حسن التربية، القدرة السياسية والعسكرية(١١٤). إلاّ أن نقطة الضعف الكبرى في النظرية السياسية السنية هي غياب التفكير في مؤسسة تنظم الشورى، وتضبط آلياتها.

على أساس هذا المفهوم (الشرعي) للخلافة، ميّز الفقهاء بين الخلافة (النبوية) القائمة على الاختيار، وما تلاها من عهود. فرأوا أن الخلافة الإسلامية «الصحيحة» «انتهت بمقتل علي»(١١٥)، وباتت بعده ملكاً عضوضاً، فنظروا بحذر إلى الدولة القائمة، معتبرين أن سلوكها لا ينسجم تماماً مع متطلبات التعاليم الدينية «وامتنعوا عن الاعتراف بها اعترافاً كاملاً»(١١٦).

---

(١٠٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٤.

(١١٠) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٦٢٩.

(١١١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٩١. انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٣٠.

(١١٢) علي عبد الرازق، «نصوص حول الإسلام وأصول الحكم، والخلافة والحكومة في الإسلام،» في: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ١٥٩.

(١١٣) انظر: محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، سلسلة ألف كتاب؛ ١٧٧ (القاهرة: الإدارة الثقافية في وزارة التربية، [د. ت.])، ص ١٤٤.

(١١٤) أبو محمد بن الحسين أبو يعلى، طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٣٠٥.

(١١٥) الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ٣٩١.

(١١٦) الفضل شلق، الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، الدراسات التاريخية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٣٧.

ويميّز ابن خلدون بشكل مدهش تطوّر الخلافة إلى ملك «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى ملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه.. ولم يظهر التغير إلاّ في الوازع الذي كان دينياً ثم انقلب عصبية وسيفاً. هكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها»[١١٧].

في الوقت الذي راح فيه جهاز الدولة المركزي يتعزز، ظلت مسألة الشرعية مطروحة للنقاش، «ولم تحظ بالإجماع أبداً»[١١٨]. وهذا ما يسوغ الحديث عن انفصال بين الدولة والمجتمع في تاريخ الدولة منذ الأمويين حتى نهاية العهد العثماني، حيث قامت الدولة «على قوة التغلب، ولم تحظ بالشرعية، ولم تندمج بالجماعة»[١١٩]. وكما يقول العروي «كان الحكم بالإسلام خلافة ثم صار ملكاً ازداد تعسفاً جيلاً بعد جيل، وأصبح الأمل في استحالته خلافة منوطاً بمعجزة، شبيهة بالمعجزة الأولى»[١٢٠]. وأصبح الفقيه ممزقاً بين حلمه «الطوباوي» باسترجاع الخلافة، وتكيفه مع الدولة القهرية القائمة، التي فرضت عليه نوعاً من الشرعية، بحجة الضرورة: حماية الأمة من الفتنة في الداخل، وخطر الخارج. وظل يتجنب تنظيم نشاطه على المستوى السياسي القائم لتطويره، ليصبح وضعاً شرعياً قائماً على الشورى. فتحولت طوبى الخلافة سلوكاً تبريرياً للواقع القائم. وبهذ انفصل العمل السياسي الشرعي (الحقيقي) عن العمل السياسي الواقعي، بقدر انفصال الجماعة عن السلطان، وبقدر ابتعاد المثال القرآني عن الظلال الرمادية للواقع.

وستشكل السلطنة العثمانية «مؤسسة دينية» تحت رعايتها التي تمثّلت منذ عهد سليمان القانوني (القرن السادس عشر) معظم المناصب الدينية في المجتمع[١٢١]. وقد فرض هذا النمط السلطاني للدولة التمييز بين السلطة الزمنية، ومهام السلطة الدينية الموكلة «للعلماء»، ثم لدار الإفتاء، وغدت السلطة الزمنية ذات السيادة والشوكة

---

(١١٧) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٢٠٨.

(١١٨) أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ص ١٣٤.

(١١٩) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٣٥.

(١٢٠) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١١٠.

(١٢١) انظر: وجيه كوثراني، «قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٢٢٠.

متحكمة بالسلطة الدينية. وهذا ما يتفق مع منطق الثورة السياسية الحديثة، فلم تكن المجتمعات الإسلامية متمحورة حول مؤسسة دينية تسيطر على الزمني (الدولة)، بل كانت «متمثلة بوجود سلطة تسلطية مطلقة، لعب الدين دوماً دوراً تهذيبياً لها»(١٢٢).

وبدءاً من القرن التاسع عشر، ومع الاصطدام بالتفوق الأوروبي، والتعرف على مؤسساته الديمقراطية، ستتبلور رؤية إصلاحية خارج «المؤسسة الدينية السلطانية» تحاول تَمثُّل المفاهيم الغربية عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، مسترجعة مفاهيم المرحلة التدشينية للإسلام، ومؤكدة مع محمد عبده، والكواكبي: أن السلطة السياسية في الإسلام سلطة مدنية، وأن الإسلام لا يعرف سلطة ثيوقراطية(١٢٣)، كما أن الإسلام السني على وفاق مع الخطاب البروتستانتي(١٢٤).

٢ ـ الشيعة

لم يتكون المذهب الشيعي والسني دفعة واحدة، فقد «تشكّلا شيئاً فشيئاً خلال القرون الأولى للإسلام»(١٢٥)، بدلالة الخلاف حول مسألة الخلافة. ولم يتبلورا معنوياً ومادياً إلا بعد أن تكرست كتب الحديث في كلتا الجهتين: البخاري ومسلم في جهة السنة، والكليني وابن بابويه في جهة الشيعة(١٢٦). وما كان هذا إلاً تتويجاً لعمل بطيء مستمر من البحث والصراعات خلال القرون الأربعة من الهجرة النبوية. فلم يكن المذهب الشيعي، على ما كان عليه اليوم «إذ إن التحزب السياسي تحول تدريجياً، وتطور ببطء إلى حزبية دينية قوية»(١٢٧).

ويجد هذا التحول تبريره في تكرار ثورات (الشيعة) المخفقة، ومآسيهم المتعاقبة، فكان أن ربطهم موقف عاطفي عميق بآل البيت، وبدأوا ينظرون إلى الفترة القصيرة

---

(١٢٢) سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٢١.

(١٢٣) انظر: عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص ٨٢.

(١٢٤) محمد جمال باروت، «الإصلاح الإسلامي والعلمانية: احتمالات علمنة إسلامية،» الطريق، السنة ٥٦، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٩٧)، ص ٦٦ ـ ٦٨.

(١٢٥) أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٣٢.

(١٢٦) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٨٢.

(١٢٧) مارشال هودجسون، «كيف تطور التشيّع إلى مذهب؟،» الاجتهاد، السنة ٥، العدد ١٩ (ربيع ١٩٩٣)، ص ١٤٣. انظر أيضاً: بطروشو فكي، الإسلام في إيران، قدم له وترجمه وعلق عليه محمد السباعي (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ١٨٩، حيث يقول: «لم يكن الشيعة، من بداية الأمر يعتبرون مفهوم الإمامة والخلافة أمراً مقدساً»، وجعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ص ١٢٧.

التي كان فيها علي إماماً على الكوفة، على أنها المثل الأعلى للمدينة الفاضلة[128].

كان لاغتيال علي، واستشهاد ابنه الحسين، والمصير المأساوي لحجر بن عديّ، وقعه العميق على الضمير الإسلامي، وبخاصة على الجماعة التي تحلّقت مباشرة وراء علي وذريته[129].

تكونت جماعة التوابين تحت ثقل تبكيت الضمير لتقاعسهم عن نجدة الحسين (عام ٦٢هـ/٦٨٦م) فخرج أربعة آلاف رجل منهم وقاتلوا حتى الموت[130]. كان يدفعهم شعور بالذنب أكثر من واجب الانتقام[131]. موتهم فتح طريق الثورة المستمرة[132]، ورفع من سر الإمامة ومن سلطة الإمام الدينية[133]، وبسط خطوة أساسية «لجعل المسألة (السياسية) قضية دينية»[134]. ثم تأتي حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي لتعمّق الطابع الديني لمنصب الإمام، مع القول بفكرة الإمام المهدي، ولتشدد على مبدأ المساواة والعدل الإسلاميين اللذين سيكونان مدخلاً للخطاب الشيعي حول حقوق الإنسان[135]. ويقوم زيد بن علي (مؤسس المذهب الزيدي) في ثورته (١٢٥هـ/٧٤٣م) الذي رفع شعار العدل والعودة إلى كتاب الله، فيُقتل[136].

وسيرافق هذا التاريخ المتعثر تمزقات بين الفرق الشيعية.

الشيعة الإمامية (الإثنا عشرية)[137]:

التشيع الذي ظل لمدة طويلة عنواناً لحركة سياسية موالية لعلي وذريته، لم

---

(١٢٨) انظر: يوليوس فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨)، ص ١٤٨.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(١٣٠) حول الحادثة، انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٥، ص ٥٨٤ وما بعدها.

(١٣١) انظر: فلهوزن، المصدر نفسه، ص ١٩٦، والشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ١٨٦. انظر أيضاً: عبد الحسيب طه حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٨)، ص ٤٨.

(١٣٢) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج ١: الأصول، ص ١٨٧.

(١٣٣) يان ريشار، الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيات، ترجمة حافظ الجمالي (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ص ٤٤.

(١٣٤) هودجسون، «كيف تطور التشيّع إلى مذهب؟،» ص ١٤٣.

(١٣٥) فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ص ٢١١، حيث يقول: «كانت عنايته بالمستضعفين نقطة رئيسية في برنامجه.. وكان يفهم من هذا الاسم: الموالي».

(١٣٦) انظر: حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٣٧) يقول يان ريشار: «تشكل «الإمامية» ٨٤ بالمئة من الإيرانيين و١٠ بالمئة من المسلمين في العالم، ومسلمو العالم اليوم يبلغون ٩٠٠ مليون». انظر: ريشار، الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيات، ص ١٤ ـ ١٥.

يتحول إلى نسق ديني مغلق إلاّ مع الإمام السادس جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ)، وهشام بن الحكم[١٣٨]. ومنذ ذلك الحين اتجه إليه معظم الشيعة[١٣٩]. وتمت صياغة نظرية الإمامة التي ستفصل بين الشيعة والسنة، مع تأسيس الفقه الجعفري. لكن هيكلية العقيدة «الإمامية» لم ترتسم، كما يقول ريشار، إلاّ في نهاية القرن التاسع، مع موت الإمام الثاني وظهور نظرية «الغيبة الكبرى» أو عقيدة اختفاء الإمام، المهدي المنتظر، صاحب الزمان، الذي بعودته سيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً[١٤٠].

أ ـ ركن الدين وقاعدة الإسلام

خلافاً لرأي السنة استقر رأي «الإمامية» على أن الإمامة ليست شأناً تقرره الجماعة (الأمة)، «بل ركن الدين، وقاعدة الإسلام، لا يجوز لنبي إغفاله وتفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون «معصوماً» عن الكبائر والصغائر، وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه النبي (ﷺ) بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم»[١٤١]. فهم القائلون «بوجوب الإمام، والعصمة، ووجوب النص»[١٤٢]، وإن تنصيبه «لطف من الله في حق عباده، يبعدهم عن المعصية»[١٤٣] وهو «يختاره الله بسابق علمه كما يختار النبي»[١٤٤]. وأن علياً وولده الأحد عشر أحق بالخلافة من كل أحد، وأنهم أفضل الخلق بعد الرسول»[١٤٥]. وجعلوا السلطة والإمامة شأناً إلهياً «وتعالوا بها من مسألة سياسية إلى كونها أحد أصول الإيمان. وأن الإمام منصب إلهي كالنبوة»[١٤٦]. وتحول «علم» الخلافة/السياسة «من نسق أنثروبولوجي إلى نسق ثيولوجي»[١٤٧]. فليس من حق «البشر تعيينه [الإمام] أو

---

(١٣٨) انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، كتاب الهلال؛ العدد ٣٧٦ ([القاهرة]: دار الهلال، ١٩٨٢)، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(١٣٩) انظر: هودجسون، «كيف تطور التشيّع إلى مذهب؟،» ص ١٥٥.

(١٤٠) انظر: ريشار، الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيات، ص ٤٢ ـ ٤٣ و٧٠.

(١٤١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ١٩٦.

(١٤٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة (بيروت: مطبعة الإنصاف، [د. ت.])، القسم ١، ص ٦٨.

(١٤٣) هاشم معروف، عقيدة الشيعة الإمامية: عرض ودراسة، ط ٢ (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢١.

(١٤٤) محمد حسين بن علي كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢)، ص ١٠٧.

(١٤٥) الأمين، أعيان الشيعة، ص ٦٩. انظر أيضاً: عبد الله فياض، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ص ٣٣.

(١٤٦) الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ١٩٥.

(١٤٧) مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد، ص ١١٨.

ترشيحه أو انتخابه»[148]. ويشدد الكليني (ت٨٤٠م)، استناداً إلى الإمام الرضا، على ترابط علم الإمام بعلم النبوة، مع فارق بسيط «النبي ربما يسمع الكلام (جبريل) وربما يرى الشخص، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»[149]. ويُذكر عن جعفر الصادق أنه «منذ نزل ذلك الروح على النبي، صعد إلى السماء، وهو فينا»[150]. فالإمام «إنسان قدسي» ذو إرث روحي يمسك بالباطن والظاهر معاً، ويستحيل التأويل أو النطق بالقرآن بدونه»[151].

ثم صارت خطوط القوة، منذ جعفر الصادق وشراحه، تتركز على الولاية وعلم الباطن، وصارت نقطة النهاية للنبوة على موعد مع ابتداء الولاية (الإمامة) التي تتمم دور النبوة. «لأن الولاية باطن النبوة ودور الباطن يعقب الظاهر، والحقيقة تتلو الشريعة»[152].

وبات الإمام «حجة يهدى بها إلى الله، من تركه هلك، ومن لزمه نجا»[153]. وتنتهي الإمامية إلى الاعتقاد «أن الله لا يخلي الأرض من حجة على العباد من نبي أو وصي ظاهر مشهور أو غائب مستور»[154]. ويبدو أن هذه النظرية صيغت بعد غيبة الإمام الثاني عشر العام ٩٤٠م.

وفرض موت الإمام الثاني عشر، أو غيبته كما يعتقد الشيعة، تطوير نظرية الإمامة، وهم الذين أكدوا دائماً أنه لا يخلو زمان من إمام: حجة، وحافظ للدين. فكان أن ظهرت نظرية الغيبة الكبرى، المهدي المنتظر، الذي دخل دور الستر، ولكنه حاضر دائماً في قلوب الناس «المؤمنين»، وسيرجع ليملأ الأرض عدلاً.

---

(١٤٨) محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ٧٤.

(١٤٩) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ٣: **يبحث في الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج كما يبحث في تاريخهم السياسي وفي أدبهم**، ص ٢١٤.

(١٥٠) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: نشأة التشيع وتطوره**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٢٤.

(١٥١) أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ص ٢٠٠.

(١٥٢) هنري كوربان، حسين نصر وعثمان يحيى، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي؛ مراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦)، ص ٧٠.

(١٥٣) أدونيس، المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٥٤) كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص ٦٧.

ب ـ حقوق الإنسان عند «الإمامية»

١ ـ **المساواة والعدل** ترجع الحقوق الإنسانية التي رعاها الشيعة إلى المبادئ والقيم نفسها التي تضمنتها النصوص الكبرى التدشينية: كتاب الله، وسنة رسوله، يضاف إليها تجربة علي في الكوفة، وسيرة الأئمة. إلاً أن الشيعة يشددون أكثر على مبادئ العدل، والمساواة، وإنصاف المستضعفين في الأرض، من بين المبادئ التي بشّر بها العهد النبوي «فقد انطبع الموقف السياسي للشيعة غالباً بطابع المعارضة، واتخذ بعداً اجتماعياً، من حيث هم جزء عضوي من الطبقات والفئات التي تعاني الاضطهاد»[١٥٥].

لقد ورث الشيعة جماعة المعارضة ضد عثمان التي كانت تحمل ذلك النوع من الوعي الديني الذي تكوَّن في المرحلة المكّية، وتبلور في صفوف المستضعفين «الذين تعرضوا لأشد أنواع العذاب على يد الملأ من قريش»[١٥٦]. وفي مرحلة لاحقة «دخل الموالي على التشيع، وأصبح البيت العلوي ممُثلاً للمعارضة الشعبية»[١٥٧]، حيث وجد الموالي تناقضاً صارخاً بين تعاليم الدين حول العدالة والحكم الإسلامي[١٥٨]. وفي تاريخ الحركات الشيعية، رفع المختار الثقفي شعار «من جاءنا عبد فهو حر»[١٥٩]، وعمل على استرضاء الموالي وحرَّر العبيد[١٦٠]. وكان شعاره «الطلب بدماء أهل البيت، والدفاع عن الضعفاء»[١٦١].

وصار التشيع بالنسبة للموالي «نوعاً من المطالبة بالعدالة»[١٦٢]. وتحولت رسالة علي إلى واليه على مصر مالك الأشتر نموذجاً للدستور الإسلامي عند الشيعة، جاء فيها: «ثم اعلم يا مالك أني وجّهتك إلى بلاد قد جَرَت عليها دول قبلك من عدلٍ وجور، وأن الناس ينظرون في أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك. فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح. فاملك هواك وشُحَّ بنفسك عمّا لا يحلّ لك... وأشعِر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم..

---

(١٥٥) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ج ١.

(١٥٦) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٢٢٢.

(١٥٧) محمود اسماعيل، **الحركات السرية في الإسلام** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٣)، ص ٦٧.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٥٩) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(١٦٠) انظر: الطبري، تاريخ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٤٤٨.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

(١٦٢) ريشار، **الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيات**، ص ٤٤.

فإنهم صنفان إمّا أخ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق.. فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تُحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه»[١٦٣].

(٢) **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (حرية الرأي)**: من موقعهم التقليدي في المعارضة، شدد الشيعة على المبدأ الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» واعتبروه «أفضل العبادات، وأنبل الطاعات، وهو من باب الجهاد والدعوة إلى الحق، والدعاية إلى الهدى، ومقاومة الضلال والباطل»[١٦٤].

إلاً أن هذا المبدأ، إذ ينفتح على «حرية الرأي»، والدعوة لكلمة الحق، والشيعة في موقع المعارضة، فإنه يصبح نافلاً في ظل حكم «إمامهم» المعصوم عن الخطأ، أو فائضاً عن الحاجة لا لزوم له.

وعلى الرغم من الطابع الديني للسلطة الإمامية، فإنهم شددوا على بعض المبادئ التي تقربهم من المعتزلة، ويبدو أن هذه المبادئ تبلورت في المرحلة البويهية، التي تتزامن مع مرحلة «الغيبة الكبرى»، تأثّراً بتحالفهم مع المعتزلة ضد السنة، في هذا العهد (٩٤٥م/ ١٠٥٥م)[١٦٥] فأكدوا أن الحسن والقبح عقليان «يحكم بهما العقل قبل الشرع»[١٦٦]. وقالوا: لا ينبغي أن يعذب الله العبد على ما لا يرتكب، فالأفعال تكون من العبد «فإن عفا (الله) فبكرمه، وإن عاقب فبذنب العبد وجريرته»[١٦٧].

ج ـ الحقوق السياسية للأفراد والجماعة

لا يمكن تصوُّر حقوق سياسية مشروعة، في ظل نظرية ثيوقراطية للسلطة تعطي حاكمها «العصمة» والتنزيه عن أي خطأ، وتوحد بشخصه بين المرجعية السياسية، والمرجعية الدينية. إنه لا ينطق عن الهوى. وبالتالي سيُحكم سلفاً على أية معارضة، أو رأي مخالف، بالكفر والخروج عن الحق. إلاّ أن طريقة تعامل الشيعة

---

(١٦٣) أبو الحسن علي بن أبي طالب، نهج البلاغة: وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب، شرح محمد عبده (بيروت: دار أسامة، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٦٤) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ٩١.

(١٦٥) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، ٤ ج في ٢ مج، ط ٥ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ج ٤: يبحث في المذاهب والعقائد وتطورها وفي الصراع بينها، وفي المرحلة الأخيرة من تدوينها في متون ثم شرح هذه الملخصات، مع نظرات في مستقبل المذاهب الإسلامية، ص ١١٨.

(١٦٦) معروف، عقيدة الشيعة الإمامية: عرض ودراسة، ص ٦١.

(١٦٧) الأمين، أعيان الشيعة، ص ٢٥٧.

مع السلطة، ومفاهيمها عنها، ستختلف منذ «غيبة» الإمام الثاني عشر (٩٤١م)، فقد تراجعت رؤية الشيعة السياسية لتصبح رؤية نشورية (اسكاتولوجية)، ذلك أن الإمام لن يخرج من غيبته إلاّ قبل يوم القيامة، ليكون مخلّصاً للعالم[١٦٨]. من هنا فُتح الطريق أمام الشيعة للنظر إلى «السياسي» كنشاط زمني دنيوي، وبدأوا يفصلون بين الولاية الدينية والولاية الزمنية، وذهبوا إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي، مما يعني توقف مشروع «الإمام» لإقامة دولة إسلامية على المذهب الإمامي، في ظل غيبة الإمام الكبرى (الغائب/الحاضر) الذي هو صاحب الحق الوحيد في منصب الإمامة[١٦٩]، مما يقتضي تعليق قيام الدولة الإسلامية إلى ما شاء الله. وصار الشيعة لا يرون أي بأس، من الناحية الدينية، من قيام «دولة زمنية»، مما يدفع إلى التعامل مع السياسة كشأن دنيوي، مدني. لذلك، لم يتجاوز «المطلب الشيعي من أي سلطان سياسي، حتى لو كان شيعياً.. مطلب العدل»[١٧٠]. ولما كانت الشيعة لا تعترف بأية سلطة إلاّ للإمام، صارت بعد غيبته «حرة تجاه السلطة»[١٧١].

وقد برز اتجاهان في وسط الفقهاء الشيعة، أولهما «الأخباريون» الذين يستبعدون أية «مؤسسة دينية» تتوسط علاقة المؤمن بربه، ويقارنهم ريشار باللوثريين. وهم شددوا على التقيد بتعاليم الأئمة «واعتبروا أن كل المؤمنين مقلدون للأئمة، ويضعون «المجتهدين» والمؤمنين البسطاء على المستوى نفسه»[١٧٢].

وواجه هذا الاتجاه «الأخباري» الذي ساد في «قمّ، والريّ»، اتجاه «أصولي» قاده الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ/١٠٢١م) والشريف المرتضى (ت٤٣٦ هـ/١٠٤٤م) والشيخ الطوسي (ت ١٠٦٧م) والكليني (ت٩٤٠م)، حيث سار عليه فقهاء الشيعة ببغداد[١٧٣]، وهم الذين تحدثوا عن دور المجتهد وبذروا فكرة «مؤسسة دينية» شيعية. وقد شجع هذا الاتجاه، وقوّاه السلطان البويهي في بغداد[١٧٤]. إن ابن المطهر الحلي (ت ١٣٢٥م) هو أول عالم تحدّث عن المجتهد باعتباره يستنبط الحكم الشرعي استناداً إلى الأدلة الشرعية المعتبرة[١٧٥] وأسس لاحتكار الفقهاء للاجتهاد،

---

(١٦٨) كرافولسكي، «السلطة والشرعية: دراسة في المأزق المغولي،» ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٦٩) انظر: محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، ص ٥٧ و٧٢.

(١٧٠) كرافولسكي، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١٧١) ريشار، الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيات، ص ٧٣.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٧٣) أحمد كاظمي موسوي، «ظهور «مرجعية التقليد» في المذهب الشيعي الاثني عشري،» الاجتهاد، العدد ٤ (صيف ١٩٨٩)، ص ٢٠٢.

(١٧٤) كوثراني، «قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث،» ص ٢٢٦.

(١٧٥) موسوي، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

وأتى العاملي (ت١٠١١هـ/١٦٠٢م) ليكمل صياغة شروط الاجتهاد.

بينما مد الأصوليون يدهم للتعاون مع الاليخانيين والصفويين والقاجاريين، بقي الأخباريون يعتزلون السياسة[١٧٦]. وبدأ توجّه الفقهاء «الأصوليين» يتعمق لخدمة دولة التغلب، واستنباط الأحكام اللازمة، لتكيف «التشيع» مع الدولة المتغلبة الشيعية. فإذا كان الشيخ الصدوق، أيام البويهيين، قد (عبر إجرائياً عن أول ملامح «ولاية الفقيه»)، فإن الفقيه محمد بن مكي الجزيني العاملي (ت١٣٨٤م)، الذي كتب رسالة «اللُمعة الدمشقية» لسلطان خراسان علي بن المؤيد، كان أول من استعمل تعبير «نائب الإمام»، ليحدد صلاحيات فقهاء عصر الغيبة[١٧٧].

إن الدولة السلطانية الصفوية الشيعية (١٥٠١هـ/١٧٣٦م) ببنيتها المتشابهة وبنية الدولة العثمانية، جعلت «المؤسسة الدينية» الشيعية (صدر الصدور)، من أهم ركائزها، دامجة طبقة واسعة من العلماء في هذه المؤسسة[١٧٨]. إلا أن صيغة «مرجعية التقليد» التي تبلورت على يد فقهاء العهد البويهي، استمرت تشكل صيغة موازية لصيغة الفقيه المنخرط في المؤسسة الدينية (الرسمية). واستمرت «مرجعية التقليد» الأصولية، محوراً موازياً للدولة ومستقلاً عنها ومتميزاً من محور «مؤسسة المراتب»[١٧٩]. لكن المعارضة والتحدي الأكبر، لمرجعية «مؤسسة المراتب» ستأتي في القرن السابع عشر من الاتجاه «الأخباري» الذي على رأسه الفقيه الاسترابادي (ت ١٦١٤م)، فهم رفضوا التعاطي بالأمور السياسية إن كان في البلاط أو في المعارضة[١٨٠]، فاصلين بذلك السياسي عن الديني. إلا أن الأصوليين سيسترجعون من جديد زمام المبادرة مع محمد باقر البهبهائي (ت ١٧٩٣م) بدعم من السلطنة القاجارية، فتكرس مفهوم «المؤسسة الدينية» ودور رجال الدين، بعد ذلك لم تقم للأخباريين قائمة. وكان أن ظهر القول «بولاية الفقيه» على يد الملاّ أحمد التراقي (ت ١٨٣٠م) الذي لم تكن له سابقة في الفقه الشيعي، وحجته في ذلك أنه في غياب الإمام المعصوم، فإن المجتهد يحل محله[١٨١].

---

(١٧٦) انظر مراجعة كتاب وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية ـ القاجارية، بقلم رضوان السيد، «علائق الفقيه والسلطان في التجربتين العثمانية والصفوية/القاجارية،» الاجتهاد، العدد ٤ (صيف ١٩٨٩)، ص ٢٨٥.

(١٧٧) باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(١٧٨) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية ـ القاجارية (بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩)، ص ١٤٧.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٨١) موسوي، «ظهور «مرجعية التقليد» في المذهب الشيعي الاثني عشري،» ص ٢٠٧.

ومع التغيرات الكونية، والاحتكاك بالحياة الأوروبية الدستورية، والشعور بالخطر، والتأثر «بالإصلاح» العثماني، والفكر الإصلاحي السنّي (محمد عبده، الكواكبي)، ستنطلق الحركة «المشروطية» في إيران داخل «الحوزات الدينية». فقد وقف علماء المؤسسة الدينية الرسمية مع الشاه ضد الحركة الدستورية (المشروطية) (١٩٠٥م). بالمقابل، وقف معها علماء «الحوزات العلمية»، كالسيد عبد الله البهبائي، ومحمد الطباطبائي، بدعم من مراجع النجف: الملا كاظم خراساني، وعبد الله المازنداري، حيث أفتى الخراساني «أن قوانين المجلس الدستوري هي قوانين مقدسة محترمة، وإطاعتها فرض على جميع المؤمنين»[١٨٢]. لكن الضربة الحاسمة ستأتي من الميرزا محمد حسين نائيني (ت١٩٣٦م)، الذي انفرد بالمرجعية الشيعية عام (١٩٢٠م)، فشرَّع «حق ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة»[١٨٣]، وبرر فقهياً الحياة الدستورية استناداً إلى صيغة الشورى المطبقة في عهد الرسول، والخلفاء الراشدين، ورأى إمكانية اتفاق سني ـ شيعي حول هذه المسألة[١٨٤]، وشدد على أن الانقياد الأعمى «للإكليروس» الشيعي هو أساس «رسوخ معبودية السلطان»[١٨٥].

إن خطاب النائيني يفضي إلى اعتبار السياسة شأناً مدنياً، يتعلق بمجموع الأمة، وهذا يفتح الطريق واسعاً أمام حياة دستورية تؤكد حقوق الأفراد في التعبير، وفي إدارة شؤون بلدهم بطريقة ديمقراطية.

إلا أن التطورات اللاحقة في إيران (كما هو حاصل في الدولة العثمانية) لن تخدم هذا الخط، فقد جاءت الحرب العالمية الأولى لتعطّل الحياة الدستورية، ثم أتى وقوف الغرب مع الشاه ضد الحركة الدستورية، وفي ما بعد ضد حركة مُصَدِّق وتقوية النزعة الإمبراطورية بمساندة أمريكية، ليفتح الباب مشرَّعاً لتقوية «المؤسسة الدينية» ولاسترجاع «ولاية الفقيه» من جديد، نظرياً، ثم عملياً.

٣ ـ الإسماعيلية وحقوق الإنسان

يعود تاريخ الإسماعيلية إلى النزاع الذي وقع حول خلافة الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، فإن جعفراً نص على ولده إسماعيل لولايته، لكن إسماعيل توفي قبل والده، فأدعت الشيعة «الإثنا عشرية» أن جعفراً (نصَّ) بعدها

---

(١٨٢) كوثراني، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٨٣) باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، ص ٦٥.

(١٨٤) كوثراني، المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٨٥) باروت، المصدر نفسه، ص ٦٩.

على ابنه الثاني (موسى) لولايته، أما الفريق الآخر (الإسماعيلية)، فتمسّكوا بإمامة إسماعيل، التي يجب أن تستقر في عقبه: محمد بن إسماعيل[186]. ومع هذا الأخير يبدأ دور الستر[187].

يعتقد الإسماعيليون أن الإمام محمد خلفه ابنه عبد الله (الرضي) وبعده أحمد (الوفي) (٨٢٧م) الذي نقل مركز دعوته إلى السلمية، ونُسب إليه تأليفه رسائل **إخوان الصفا** بالتعاون مع عبد الله القدّاح وآخرين، وتسلم بعده الإمامة محمد النقي (٢٧٩هـ)، وبعده عبد الله (٣٣٤هـ)، وهو الذي توجه إلى المغرب وأعلن الخلافة الفاطمية، وفتح حفيده مصر (٣٦٥هـ) التي ظل يحكمها حفدته حتى مجيء صلاح الدين الأيوبي[188].

ومرت الاسماعيلية بمراحل خمس:

(١) **الإسماعيلية المبكرة**، التي اعتمدت رؤية نشورية (اسكاتولوجية) تدور حول غيبة محمد بن إسماعيل وعودته، وهي التي توقّف عندها القرامطة.

(٢) **الإسماعيلية الفاطمية (٩٠٩م/ ١٠٩٤م)، أعقبها انقسامها إلى نزارية** ومستعلية.

(٣) **الإسماعيلية المستعلية** انتهت بسقوط الدولة الفاطمية (١١٧١م)، وتتمثل الآن في الهند بالداؤودية والشيخانية.

(٤) **الإسماعيلية النزارية في فترة آلموت** (١٠٩٠م) حتى تدميرها (١٢٥٦م).

(٥) **إسماعيلية نزارية بعد آلموت**[189].

أ ـ العقيـدة

لقد استحوذوا على النظرية الثيوقراطية الشيعية حول الإمامة، ودفعوها باتجاهها

---

(١٨٦) فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ترجمة سيف الدين القصير (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٤)، ج ١، ص ١٤١. انظر أيضاً: النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: نشأة التشيع وتطوره**، ج ٢، ص ٣٥٧.

(١٨٧) برنارد لويس، **أصول الإسماعيلية**، ترجمة جاسم الرجب (مصر: [د. ن.]، ١٩٤٧)، ص ٥٠. انظر أيضاً: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٨٢، حيث يقول: «وبعد اسماعيل محمد بن اسماعيل السابع التام وأنه أتم دور السبعة، ثم ابتدأ دور الأئمة المستورين».

(١٨٨) انظر: دفتري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦، والنشار، المصدر نفسه، ج ٢، حيث يقول: «يدعي السنة أنه (محمد بن اسماعيل) لم يعقب، وأن ميمون القداح ادعى أن محمداً هو والد ابنه عبد الله بن ميمون القداح..». انظر أيضاً: أحمد بن عبد الله حميد الدين كرماني، **راحة العقل**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٧)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٨٩) انظر: دفتري، المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

الأقصى بعد أن مزجوها برؤية كونية تستعير الكثير من الفيثاغورية، والأفلاطونية الحديثة، والزرادشتية «وأوجدوا منها سبيلاً جديداً لتاريخ الخلاص. كما استخدموا الرمزية، التي لها علاقة طفيفة بالمنطق لأنها تكشف (برأيهم) عن حقيقة أعمق مما تدركه الحواس»[(١٩٠)].

الإمامة عندهم تولية من الله، وفرع من النبوة، وفرض من فروض الدين، لا يتم شرع إلاّ بوجودها[(١٩١)]، وربما كان للإمام صفات مقترنة بالله: فهو على مستوى الظاهر، بشر مخلوق من طين، يمرض ويموت، «لكنه على مستوى الباطن: هو وجه الله، يد الله، حبيب الله، إنه الصراط المستقيم، إنه الذكر الحكيم»[(١٩٢)]. والإمام من نسل محمد بن إسماعيل، يستمر مدى الدهر، فوجوده ضروري في كل العصور، والأئمة يتوالون في أدوار، وكل دور يتألف من سبعة أئمة، والسابع (وهو هنا في هذا الدور محمد بن إسماعيل) هو العقل الكلي، الناطق عن القوى الخارقة، بحيث إن الأئمة الستة السابقين له (نفوس) يمهّدون له[(١٩٣)].

والإمام السابع، محمد بن إسماعيل، له اعتبار خاص، فهو صاحب شرعة انتقالية، ناسخ عهد (شريعة) وفاتح عهد، يجمع بين النطق (التبشير برسالة) والإمامة. وهو صاحب شريعة وحقيقة، لذا فهو يهتم بالتأويل والباطن، وهو خاتم للأسبوع، وناسخ لشريعة صاحب الدور السادس [محمد ﷺ] ببيان معانيها وإظهار باطنها[(١٩٤)].

ولعل الدور الذي منحوه (للإمام السابع)، دفعهم إلى رسم ترسيمة سباعية ميتافيزيقية رتبوا على أساسها الكون، والإنسان، وتاريخ الوحي. فكرماني يقسم كتابه **راحة العقل** إلى سبعة أسوار، دلالة على النطقاء (الرسل) السبعة: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، قائم الزمان... ويدور حول كل ناطق سبعة أئمة. والسموات السبعة، والنجوم السبع، والأقاليم السبعة، وأجزاء الإنسان سبعة، وطوله سبعة أشبار بشبره، وعرضه كذلك ويسجد على سبعة أعضاء، وفي جبهته سبعة منافذ[(١٩٥)].

---

(١٩٠) آرمسترونغ، **الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر**، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(١٩١) علي نوح، **الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر**، إشراف علي زيعور (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٤)، ص ١٣٩.

(١٩٢) مصطفى غالب، **تاريخ الدعوة الإسماعيلية** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥)، ص ٥٠.

(١٩٣) نوح، المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٩٤) كرماني، **راحة العقل**، ص ٢٣.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.

لقد استحال الإمام إلى إنسان مؤله يمسك بالباطن والظاهر، من هنا نشأت عندهم «ميتافيزيقا الإمامة» فأقاموا توازناً بين عالم الإبداع الإلهي، وميتافيزيقا الإمامة، فصار ترتيب الأفلاك العلوية صورة لعالم الدين (ميتافيزيقا الإمامة) وأوجدوا، لذلك، نظرية متكاملة عن المثل والممثول، فالظاهر (المثل) يشير إلى الباطن (الممثول). فغدا عندهم العالم الجسماني يماثل العالم الروحاني (الباطن)، وعالم الإمامة يماثل عالم الحدود العلوية.

إن الإبداع الإلهي الأول: العقل الأول [السابق، الصورة القلم] يماثل عندهم الناطق (الرسول)، والإبداع الثاني: النفس [الهيولى، التالي، اللوح] يماثل عندهم الأساس (وهو الإمام الأول)، والإبداع الثالث: العقل الثالث، يماثل الإمام (أي مرتبة الأئمة الذين يعقبون الإمام/الأساس). أما العقول المبدعة السبعة التالية، فهي تماثل مراتب الدعوة الاسماعيلية: الباب، الحجة، البلاغ، الداعي المطلق، الداعي المحدود، المأذون المطلق، المأذون المحدود، المكاسر، ويمكن جدولة هذه الترسيمة على الشكل التالي نقلاً عن كرماني:

الحدود العلوية	الحدود السفلية
١ ـ المبدع الأول (= الصورة، القلم، الفلك الأعلى)	يماثل: الناطق (رتبة التنزيل، الرسول)
٢ ـ المنبعث الثاني (= اللوح، الهيولى، الفلك الثاني)	يماثل: الأساس (= رتبة التأويل ـ الإمام الأول)
٣ ـ العقل الثالث (= فلك زحل)	يماثل الإمام (= رتبة الأمر)
٤ ـ العقل الرابع (= فلك المشتري)	يماثل الباب (= رتبة فصل الخطاب)
٥ ـ العقل الخامس (= فلك المريخ)	يماثل الحجة (= رتبة الحكم)
٦ ـ العقل السادس (= فلك الشمس)	يماثل داعي البلاغ (= رتبة الاحتجاج)
٧ ـ العقل السابع (= فلك الزهرى)	يماثل الداعي المطلق (رتبة تعريف الحدود العلوية والباطنة)
٨ ـ العقل الثامن (= فلك عطارد)	يماثل الداعي المحدود (تعريف الحدود السفلية والعبادة)
٩ ـ العقل التاسع (= فلك القمر)	يماثل المأذون المطلق (رتبة أخذ الميثاق)
١٠ ـ العقل العاشر (ما دون الفلك من الطباع)	يماثل المأذون المحدود (ـ المكاسر، جالب الأنصار)[١٩٦]

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

ب ـ موقع الإنسان وحقوقه في الكسمولوجيا الإسماعيلية

(١) إعلاء شأن الإنسان:

حددت الإسماعيلية للإنسان موقعاً متميزاً في كسمولوجياها، وساغت خطاباً تبجيلياً له، فأشار أبو حاتم الرازي إلى أن البشر هم ثمرة هذا العالم بأسره، ومن أجله كوِّن هذا العالم كله، أما أبو يعقوب السجستاني فيقرر أن البشر ثمرة العالم الشريف النوراني، ومن أجله جاء الأنبياء بإنذارهم ليدفعوا البشر من دار الفناء إلى دار البقاء[١٩٧].

ويضع سيدنا علي بن محمد الوليد الإنسان في قمة سلم ترتيب الكائنات «إنه (الإنسان) صفوة الخلقة ولبها، وأول الفكرة وآخر العمل، وغاية الموجودات، الذي إليه انتهت وعنده وقفت... وكان تهييئاً للمرتبة التي فوقه، التي هي مرتبة الملائكة»[١٩٨]. وهو عند «إخوان الصفا»، ملك سماء الدنيا، وخليفة الله على عالم الأرض، كما الشمس خليفته في السموات[١٩٩].

وإذا انتقلت روح الإنسان إلى العالم الأعلى «كانت زينة له»[٢٠٠]. مع اعتقادهم بفساد الجسد بعد مفارقة النفس له، فإنهم أظهروا إعجابهم به، وأدهشهم تناسبه وتناسقه «فالجسد رُكب على النسبة الأفضل متى سلم من مناحس الفلك»[٢٠١]. فيعتقدون أن الله خلق الإنسان ﴿في أحسن تقويم﴾ والعيوب التي تقع عليه ردوها لأسباب فلكية[٢٠٢]. وطبقوا مبدأ التماثل على الموازنة بين الإنسان والكون، فالله لخص الكون في شيء واحد هو الإنسان، من هنا سموا الإنسان بالعالم الصغير، وسموا العالم بالإنسان الكبير[٢٠٣].

---

(١٩٧) بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ج ٢، ص ٢٦٤.

(١٩٨) علي بن محمد الوليد، **جلال العقول وزبدة المحصول**، وعادل عوا، محقق، **منتخبات اسماعيلية: تنشر لأول مرة**، مقومات الفلسفة الباطنية؛ ١ (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨)، ص ١٠٥.

(١٩٩) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، تراث العرب، ٤ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٥٧)، ج ٤، ص ٣٧٤.

(٢٠٠) عبد اللطيف محمد العبد، **الإنسان في فكر إخوان الصفاء** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦)، ص ٢٧.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٠٢) إخوان الصفاء، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٢.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢) وحدة الوحي، والتسامح الديني والإنساني وحق الاختلاف، والمساواة

على قاعدة وحدة (الوحي) التي أوحى بها القرآن الكريم، سيقدمون تصوراً مبتكراً لوحدة الوحي الديني، على أساس من ترتيب أدوار مميزة لكل رسالة نبوية في جسم الوحي الكلي: تبدأ أدوار الوحي عندهم بآدم وتنتهي بالإمام الغائب. فآدم يقوم (من الخلقة الدينية) مقام السلالة من خلقة الجنين.. ونوح وصفوة أهله يقوم من الخلقة الدينية مقام النطفة من خلقة الجنين، وإبراهيم.. يقوم مقام العَلَقة.. وموسى مقام المضغة... وعيسى عليه السلام وصفوة أهل ملّته قائم مقام الخلقة.. مقام العظام من خلقة الجنين.. ومحمد ﷺ قائم مقام اللحم من خلقة الجنين الذي عنده كمال الخلقة، ولم يكن بعده رتبة إلا عند قيام القائم..»[٢٠٤].

إنهم ينظرون إلى الأديان كحلقات في سلسلة واحدة. من هنا نجد تأكيد إخوان الصفا على «أن اختلاف أصل الدين لا يعيب الدين في شيء. فهناك مسألة محمودة عند قوم، ومذمومة عند قوم آخرين، وقد ينتج عن الخلاف فوائد منها: أنه يدفع إلى طلب الحجة وإلى البحث العميق، ويكشف العيوب، فينبه المعيب ويصلح عيوبه، لذا قيل، اختلاف العلماء رحمة»[٢٠٥].

يتأسس على هذه الرؤية (نظرياً) موقف تسامحي تجاه الاختلاف الديني والاختلاف في الرأي. وهم يؤكدون في بعض نصوصهم النظرية على أن الاختلاف شرط للكمال الإنساني، فقد انتقى إخوان الصفا خصال عدة أمم، وعدة أديان، ليكوّنوا تصورهم عن «الإنسان الكامل» (العربي الدين، الفارسي النسب، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، اليوناني في العلوم، الشامي التسامح، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف»[٢٠٦]، مما يفضي إلى تعزيز فكرة المساواة، والتسامح، وحق الاختلاف.

(٣) حرية العبادة والتدين

على الرغم من طبيعة حكم الإسماعيلية (الفاطميون) الثيوقراطي، ودمجهم الديني والسياسي وإرجاعه إلى الإمام/الحاكم، المعصوم عن الخطأ، إلا إن حكمهم اتسم بالتسامح الديني، وبحرية العبادة، باستثناء فترات بسيطة من حكمهم.

يُذكر أنه عندما دخل جوهر الصقلي (قائد الجيش الفاطمي) مصر عام (٩٦٩م)

---

(٢٠٤) الوليد، جلال العقول وزبدة المحصول، ص ١٣٧.

(٢٠٥) إخوان الصفاء، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

سلك سلوكاً لطيفاً، إذ أعلن العفو العام، وأكد للناس، من خلال منشور موزع عليهم، «ضمانه سلامة أرواحهم وممتلكاتهم.. وأطلق الحرية الدينية، ولم يُدخل الصلاة الشيعية إلا تدريجياً»[٢٠٧].

ويعزو البعض ـ جزئياً ـ نجاحات الفاطميين إلى سياسة التسامح الديني التي «ميزت الأسرة الحاكمة»، وإلى استغلالهم الأفراد والجماعات «بغضّ النظر عن عرقها أو معتقدها»[٢٠٨].

وتذكر د. سلوى علي ميلاد «أن أحوال أهل الذمة (المسيحيون، اليهود) تغيرت تغيراً كبيراً، تحت الحكم الفاطمي. فقد ساهموا في الشؤون الإدارية والاقتصادية والسياسية بشكل لم يحدث في فترة أخرى»[٢٠٩]. فقد استخدم (العزيز) الكثير من أهل الكتاب في مناصب مختلفة في الدولة، ونصّبهم الوزارة، مثل ابن كلّس اليهودي، والمسيحي عيسى بن نسطور (٩٩٥ ـ ٩٩٦)، وهذا ينسجم ـ بحسب دفتري ـ مع التسامح الديني الذي مارسه الفاطميون[٢١٠]

٤ ـ القرامطة

أ ـ التاريخ والعقيدة

كانت القرمطية، في بدايتها، فرقة إسماعيلية، تأسست على يد حمدان بن أشعث القرمطي، الذي أتى الدعوة بتأثير من الداعية حسين الأهوازي[٢١١]. وابتدأت دعوة حمدان من واسط (بين الكوفة والبصرة)، التي كان «يسكنها خليط من العرب والسودان، أكثرهم فقراء، مستاؤون»[٢١٢]. وفي الفترة ما بين عامي ٢٦١هـ و٢٧٨هـ، دأب على تنظيم دعوته، وفي العام ٢٧٨هـ، أعلن الثورة وأرسى نواة دولة تولّى إدارتها حتى العام ٢٩٦هـ[٢١٣]، واعتمد مساعدة صهره الداعية

---

(٢٠٧) دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ج ٢، ص ٤٤.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢٠٩) ميلاد، وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية، ص ١١.

(٢١٠) دفتري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩.

(٢١١) اسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، ص ١٢٤. انظر أيضاً: بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ٢، ص ١٠٩.

(٢١٢) أمين، ظهر الإسلام، ج ٤: يبحث في المذاهب والعقائد وتطورها وفي الصراع بينها، وفي المرحلة الأخيرة من تدوينها في متون ثم شرح هذه الملخصات، مع نظرات في مستقبل المذاهب الإسلامية، ص ١٣٢.

(٢١٣) اسماعيل، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

عبدان، وعين زكرويه بن مهرويه داعية العراق الغربي، وأبا سعيد الجنابي داعي فارس الجنوبية، الذي سينتقل إلى الأحساء ويؤسس الدولة القرمطية في البحرين عام (٢٨٦هـ)[٢١٤]. وقد بقيت الدولة قوية طوال مائة سنة على الأقل، حيث ستقودهم هزيمتهم عام ٣٧٨هـ أمام العباسيين إلى الزوال تدريجياً[٢١٥].

حافظ القرامطة على إيمانهم بالإسماعيلية المبكرة، قبل أن تشهد الإصلاح الكبير على يد عبد الله المهدي في العام (٢٨٦هـ)، وتمسكوا بالقول: يكون بعد محمد ﷺ سبعة أئمة ينتهون بمحمد بن إسماعيل، هو الإمام القائم المهدي، وهو رسول (ناطق)، وأنه لم يمت، بل غائب مستتر في بلاد الروم، وهو القائم المهدي المنتظر، يبعث شريعة جديدة ينسخ بها رسالة محمد ﷺ[٢١٦]. وقد أبقوا على ترسيمة الإمام المخلص، مع التصورات الكونية المرافقة لها، المشدودة إلى رؤية نشورية (اسكاتولوجية) قوية، وبإيمان بانبثاق هذا (البعث) للإمام الذي ينشر بقدومه العدل. وربطوا خلاصهم بتوسط الإمام. «لأن الحق يعرف بالتعليم عن طريق الإمام الذي يعرف التأويل»[٢١٧]. وأن الرجل لا يصير مؤمناً «إلا بعد أن يصل إلى التأويل، ولا يصل إلى التأويل إلا بعد أن يقرأ شرائع صاحب الدور ويعمل بها»[٢١٨]. ونظروا إلى دعوتهم كجسرٍ يمّهد إلى (رجعة) محمد بن إسماعيل[٢١٩].

أخضع القرامطة التاريخ الديني للإنسانية لأدوار (سباعية) متصاعدة، كل دور يفتتحه ناطق (نبي) يخلفه وحي روحي (الأساس، الصامت)، يتولى تأويل الشريعة، ويصبح الإمام السابع، لكل دور نبوي، في موقع (الناطق) للدور التالي، فينسخ شريعة، ويبشر بشريعة جديدة. وبالتالي، فإن محمد بن إسماعيل سابع أئمة الدور المحمدي، دخل كهف السرية، لينهض من جديد لينسخ شريعة الإسلام ويُعلن الدور الأخير من العالم، حيث لا حاجة للشرائع، بعد أن توطد العدل، وانتهى

---

(٢١٤) انظر: ميكال يان دي خويه، **القرامطة: نشأتهم، دولتهم وعلاقاتهم بالفاطميين**، ترجمة وتحقيق حسني زينه، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠)، ص ٤٢.

(٢١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٧، وبدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ج ٢، ص ٤٨.

(٢١٦) انظر المقدمة، في: سهيل زكار، **أخبار القرامطة** ([دمشق]: عبد الهادي حرصوني، [د. ت.])، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢١٧) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٨٤.

(٢١٨) الداعي القرمطي عبدان، **كتاب شجرة اليقين**، تحقيق عارف تامر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢)، ص ١٤.

(٢١٩) محمد عبد الفتاح عليان، **قرامطة العراق**... (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠)، ص ٧٤.

الفساد، وانتهى الزمان[٢٢٠]. لذا، سيحدث التباعد بين حمدان وعبدان والإسماعيلية عام ٢٨٦هـ، حينما رفع عبد الله المهدي نفسه وأسلافه من مرتبة حجة الإمام المستور (محمد بن إسماعيل) ـ وهو ما كان يُعرف عنه سابقاً ـ إلى مقام الأئمة الفعليين من نسل محمد بن إسماعيل، مع ما يتضمنه هذا من إنكار المهدية والنشور عن هذا الأخير، وهو الأمر الذي رفضه القرامطة[٢٢١].

ب ـ العدل والمساواة، مدخلهما لحقوق الإنسان

إن طبيعة مذهبهم النشوري (الاسكاتولوجي)، المتضمِّن طلب العدل، والطبيعة التنظيمية السرية، والقاعدة الاجتماعية المرتكزة على القاع الاجتماعي، جعلت لحركة القرامطة، صفة اجتماعية، فرضت تهديداً للنظام العباسي[٢٢٢]، حيث رفضت شروط المجتمع، تحركها طوبى المثل الأعلى المجسدة بمبادئ الإسلام التدشينية[٢٢٣]. واعتمدت على مساعدة «الفلاحين المعدمين والبدو بشكل أساسي مما أفقدها تواجدها الحضري... وكونت قبائل البدو في البحرين وسوريا العمود الفقري للحركة.. ودعمهم في اليمن رجال القبائل، وفي شمال إفريقيا قبيلة كتامة البدوية»[٢٢٤].

إذا أردنا إدراك قوة تلهف هؤلاء لقيم العدل والمساواة التي بشّر بها القرآن الكريم، فما علينا إلا تفحُّص الصفات التي أسبغوها على الإمام، الذي بعودته سيقام العدل مكان الظلم، والمساواة محل التفاوت «حينئذٍ يشرب الثور والسبع من حوض واحد، ويخلّف الراعي الذئب على غنمه، ولا يدع بدعة من البدع إلا أطفئت، ويردّ الحق إلى أهله»[٢٢٥].

وقد كتبوا على أعلامهم التي رفعوها في ثورة ٣١٦هـ آية قرآنية تقول **﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾**[٢٢٦].

---

(٢٢٠) دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ج ١، ص ١٩٩.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٣. انظر أيضاً: عارف تامر، **القرامطة: بين الالتزام والإنكار**، ط ٢ (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧)، ص ٣٨، حيث يقول: «في عهده (عبد الله المهدي) تم الإعلان عن إمامته وكانت مستورة مما أدى للشك عند فريق كبير من الإسماعيلية عرفوا فيما بعد القرامطة».

(٢٢٢) دفتري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٩.

(٢٢٣) انظر: أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ج ١: **الأصول**، ص ٨٤. انظر أيضاً: مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ٥٢، حيث يتحدث عن مفهوم العدالة عند المعارضة الإسلامية.

(٢٢٤) دفتري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٠.

(٢٢٥) جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، المنسوب لجعفر بن منصور اليمن، تحقيق وتقديم مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤)، وزكار، **أخبار القرامطة**، ص ٣٠.

(٢٢٦) عليان، **قرامطة العراق...**، ص ٣٧.

اعتمد نظامهم الاجتماعي على نزعة تكافلية ومساواتية. حيث ابتدع حمدان سنة ٢٦٧هـ نظام (الألفة)، الذي يقضي بنزول أتباعه عما يملكونه ليصبح ملكاً للجماعة، وأن يكونوا أسرة واحدة، لا يفضل أحد منهم صاحبه وأخاه في ملك يملكه(٢٢٧).

وشراكة الأموال هذه كانت «تنسجم تماماً مع الأمل في رؤية ملكوت الله يتحقق قريباً على الأرض»(٢٢٨). ولقد لامس المؤرخون التطلعات ذاتها عند قرامطة البحرين، الذين نشر الجنابي فيهم «فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية»(٢٢٩).

يقدم لنا ناصر خسرو في **سفر نامه** صورة حية عن حياة القرامطة في الأحساء، التي زارها عام ١٠٥٢م. «لا يُطلب من الرعية عشور، وإذا كان لأحدهم دين على الآخر لا يُسترد منه سوى رأس المال، وكل غريب ينزل هذه المدينة يعطى ما يكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم لصناعته، ويرد للحكام ما يشاء.. وفي المدينة مطاحن مملوكة للسلطان تطحن الحبوب للرعية مجاناً»(٢٣٠).

ج ـ الحكم والانفتاح على (الشورى)

يعتقد بعض الباحثين ـ أمثال دي خويه ـ أن حكم القرامطة لم يتخذ طابعاً ملكياً، وقد لعب فيه أبو سعيد دور الحاكم الأول بين مثلاء له، أعانه عدة مستشارين تربطهم به علاقة المصاهرة، أو الرسوخ في العقيدة، وأطلقوا على هذه النخبة لقب العقدانية، أي أصحاب الحل والعقد، الذين يشكلون مجلساً يتداولون فيه بالأمور المهمة تحت رئاسة أبي سعيد(٢٣١). ويبدو أن هذا الشكل من النظام السياسي ظل معمولاً به حتى زمن زيارة ناصر خسرو، الذي يلاحظ وجود حكام ستة يجلسون على تخت «ويصدرون أوامرهم بالاتفاق ولهم ستة وزراء.. يتداولون في كل أمر»(٢٣٢).

على الرغم من طوبى العدالة والمساواة التي شدّد عليها الخطاب القرمطي، إلا

---

(٢٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩، وزكار، المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٢٨) دي خويه، **القرامطة: نشأتهم، دولتهم وعلاقاتهم بالفاطميين**، ص ٣٦.

(٢٢٩) مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٠.

(٢٣٠) ناصر خسرو، **سفر نامه**، ترجمة علي الخشاب (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢٣١) انظر: دي خويه، **القرامطة: نشأتهم، دولتهم وعلاقاتهم بالفاطميين**، ص ١٢٣.

(٢٣٢) انظر: خسرو، المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

أن القاعدة الاجتماعية (البدوية) للحركة، وطابع العصر، ونزعتها العصبوية، نالت بالعمق من شرعية تمثيلهم لهذه المفاهيم. فقد لاحظ الباحثون اعتماد الدولة القرمطية في الأحساء على الرقيق في الأعمال الزراعية، والحرفية(٢٣٣). وقدم خسرو شهادة على «وجود ثلاثين ألف عبد زنجي وحبشي يشتغلون بالزراعة والفلاحة والبساتين»(٢٣٤).

أما الطابع البدوي والتعصبي للحركة، فسيظهران في أسلوبها الفج الجلف، وفي القسوة الرهيبة التي عاملوا بها خصومهم، مستحلّين سفك دمائهم، والاستهانة بمقدساتهم. ويقدم لنا المؤرخون شهادات بلا حدود عن جلافتهم (البدوية)، وقسوتهم الرهيبة. ويعطينا خسرو صورة عن تلك الجلافة «وعندي أن كل البدو يشبهون أهل الأحساء، فلا دين لهم، ومنهم أناس لم يمسّ الماء أيديهم مدة سنة.. ولم أكن أستطيع أن أشرب اللبن الذي كانوا يقدمونه إلي»(٢٣٥). والعالم الأزهري (ت ٣٧٠هـ) الذي بقي أسيراً لديهم سنتين يقول عنهم: «نشأوا في البادية يتتبعون مساقط الغيث أيام النجيع، ويرعون النعم ويعيشون بألبانها، ويتكلمون بطباعهم البدوية وقرائحهم التي اعتادوها»(٢٣٦).

ويصف لنا المؤرخون مشاهد مرعبة عمّا فعلوه بخصومهم، تمتزج فيها الحماسة بالقسوة، وقوة المبدأ بالتصلب تجاهه، وإنكار للمخالف في حدوده القصوى، فتتحول طوبى العدالة إلى ستارة تحجب عنهم حقيقة أن ما يفعلونه تجاه الخصم، من إنكار مطلق، يرتد على مبدأ العدل ذاته.

لقد ظلت الحركة القرمطية ابنة زمانها، وتعبيراً مناسباً عن قاعدتها الاجتماعية، ولم تكن لتختلف عن الحركات الثورية التي شهدتها المسيحية الوسيطة، فقد كانت هي أيضاً احتجاجاً قوياً على سلطة جائرة، ولكنها بقيت أسيرة ظروفها التاريخية، وكانت على صعيد العقيدة «تشكل إعادة إنتاج، في صورة أكثر جموداً وتصلباً وانغلاقاً من العقيدة السائدة»(٢٣٧).

يحضرني تلخيص دي خويه لمشهد التجربة القرمطية بطوباها نحو العدل والمساواة، بعبارته القائلة: «إنهم تسببوا باتّحاء الأثر الضعيف الذي تركه الإسلام في

---

(٢٣٣) انظر: نوح، الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر، ص ٥٤.

(٢٣٤) خسرو، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٣٦) دي خويه، القرامطة: نشأتهم، دولتهم وعلاقاتهم بالفاطميين، ص ٧٨.

(٢٣٧) غليون، حوار الدولة والدين، ص ١١٦.

البدو ويسقوط هذا الكابح الفعال للبربرية القديمة، ورغم ذلك فإن قرامطة البحرين كانوا يعملون بوجدان الذي يخدم قضية عادلة»(٢٣٨).

٥ ـ الخوارج ومفاهيم المساواة والشورى والعدل

ترتبط نشأة الخوارج بمسألة الخلاف الذي نشب بين علي ومعاوية وتحوُّله إلى المواجهة العسكرية في صِفّين، وما آل إليه قبول عليّ للتحكيم ـ تحت ضغط الخوارج ـ الذي لم يرض علي بنتائجه «فخرجت الخوارج عليه وقالوا: لم حكّمت الرجال؟ لا حكم إلاّ لله»(٢٣٩). وانفصل عن علي اثنا عشر ألف رجلٍ أبوا العودة معه إلى الكوفة وساروا إلى «حروراء» تحت لواء: لا حكم إلا لله(٢٤٠). وراحوا يكوّنون كتلة ايديولوجية ـ دينية تستند إلى المنطق التالي: «الله وحده يحكم في المنازعات الدموية التي فرقت الأمة، وليس البشر»(٢٤١). وأعلنوا توبتهم عن خطيئتهم إذ رضوا بالتحكيم، وكفّروا علياً ومعاوية وقالوا بوجوب قتالهما(٢٤٢)، وطالبوا علياً بأن يتوب عن قبوله التحكيم(٢٤٣). فخرج عليهم علي في يوم النهروان عام (٣٧هـ)، وقتل منهم الكثير، ولكن ما لبثوا أن تربصوا به، فاغتاله عبد الرحمن بن ملجم في المسجد، وخاضوا معارك دامية مع الأمويين، وهناك من يقول إنهم ساهموا في القضاء على الدولة الأموية(٢٤٤).

على الرغم مما وصفهم به علي بأنهم «أعاريب بكر وتميم» فإن شعارهم «لا حكم إلا لله» مثّل تحدياً وتجاوزاً للنزعة القبلية، فلم يعد (الحكم) محصوراً في المفاضلة بين علي ومعاوية، بل تجاوزوا فكرة «الأئمة من قريش» من ناحية المبدأ، ومن زاوية الممارسة. فاختاروا خليفة عبد الله بن وهب الراسبي (الأزدي) وأميراً للصلاة رجلاً من تميم،» وقالوا في البداية: الخلافة حق لكل عربي حر. وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي، طوروا مبدأهم هذا، فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل، حراً كان أو عبداً(٢٤٥).

---

(٢٣٨) دي خويه، المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٢٣٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٠.
(٢٤٠) فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ص ٦.
(٢٤١) جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ص ٢١٠.
(٢٤٢) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥١٠.
(٢٤٣) أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص ٩٨.
(٢٤٤) الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ١٥٩.
(٢٤٥) الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ص ٢٣٩.

أجمع الخوارج، على اختلاف أحزابهم، على أمرين: الأول أن الخلافة اختيار حر بين المسلمين، وليس من الضروري أن يكون الخليفة قرشياً، والثاني ان الإيمان لا يجوز بدون عمل «فمن لم يعمل وفق اعتقاده فهو كافر»[٢٤٦]. الأمر الأول يفضي إلى الشورى والمساواة ويؤسس الثاني، على الصعيد السياسي، حق الجماعة بالثورة على الحاكم «الظالم».

أ ـ لقد كان للخوارج موقف مشترك حول مسألة الخلافة، إن كان في معارضتهم لنظرية (النص) الشيعية وحصرها الأئمة في سلالة علي، أو نظرية حصر الإمامة في قريش، أو في تأكيدهم على مبدأ المساواة والشورى عند اختيار الإمام. فبحسب رأيهم، أن أي مسلم له الحق في ذلك شريطة أن يتخلّق بصفات العدالة، «أي الصورة المثالية نفسها الموجودة لدى السنة»[٢٤٧]، وكما عبر الشهرستاني «وكل من نصّبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً»[٢٤٨]. فاستبدلوا مبدأ (قرشية الإمام) بمبدأ «الجدارة» وساووا بين المسلمين في تولية الإمامة، أياً كان جنسهم ولونهم: «يجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً»[٢٤٩].

ب ـ وقد وسّع الخوارج دائرة الشورى المسؤولة عن تعيين الخليفة، الذي لن يكون انتخابه شرعياً إلا أن يبايعه عامة المسلمين لا فريق محدد منهم[٢٥٠].

ج ـ وبعض الخوارج (النجدات) أصحاب نجدة بن عامر الحنفي (ت ٦٩هـ)، شككوا في مبدأ وجوب نصب الخليفة، وجوّزوا أن لا يكون في العالم خليفة أصلاً، إذا أمكن الناس أن يتناصفوا فيما بينهم من دونه[٢٥١]. فمنصب الخلافة مبني على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه، استغنوا عن الخلافة»[٢٥٢]،

---

(٢٤٦) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥١٠.

(٢٤٧) أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٥٢.

(٢٤٨) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥١.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٥٠) أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص ١٠٥.

(٢٥١) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، كتاب الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل ([القاهرة]: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٦٣ ـ ٣٦٦.

(٢٥٢) حسن صعب، إسلام الحرية لا إسلام العبودية، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٨٧. انظر أيضاً: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٤، إذ يقول: «أجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إيمان قط. وإنما عليهم أن يتناصفوا. فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز».

فالخلافة، عندهم، مرتبطة بحاجات الناس ومصالحهم فحسب.

د ـ ويجمع الخوارج على وجوب الخروج والنهوض لمحاربة الإمام إن انحرف عن مبدأ العدل، وأخلّ بمصالح العباد، فإن «غيَّر السيرة وعدل عن الحق وجب عزله وقتله»(٢٥٣).

.كان لاندفاعهم إلى موقف متطرف تعصبي، وغير متسامح، من مسألة (الإيمان) جذوره في موقفهم السياسي تجاه الحاكم الظالم، فعندهم ليس يكفي أن يضمر المرء اعتقاده ليكون مؤمناً، بل أن يتطابق الاعتقاد والعمل. فانساقوا مع هذا المنطق ليحكموا «بوجوب الجهاد، أي العمل وفق اعتقادهم، وإلا فليسوا بمؤمنين، أي هم كافرون»(٢٥٤).

انساق الخوارج وراء مثلهم العليا في المساواة، والعدل، والشورى، والتقوى التي تعني الاستقامة الأخلاقية والإخلاص للمبدأ، في محاولة محمومة لتجسيد قيم «الحكومة المثالية» المتصورة لديهم عن العهد النبوي والراشدي (أبو بكر وعمر). فمارسوا السياسة في المطلق، وتعالوا بالشأن الدنيوي إلى مرتبة القداسة، التي لا تتعامل مع الأشياء إلا بمصطلح الكفر والإيمان، فأنهكوا طاقاتهم الجبارة في دفاع لا يستكين، وبشجاعة ونبل نادرين، عن حضور الخطاب القرآني في الدنيا لتستعيد الحياة استقامتها، وتتوطد مكانة الإنسان العادي، من خلال التأكيد أن ليس فوق البشر سوى إله واحد جدير بالعبادة. أما الناس أجمعون فكلهم عياله وعلى سوية متكافئة.

لقد ضاعت جهود الخوارج، ومطامحهم النبيلة، أمام رفعهم السياسة إلى مرتبة المطلق، ولأن العرب لم يستطيعوا أن يبنوا مؤسسة للشورى تنظّم كل هذه الجهود الجبارة الحالمة، من أجل تحسين شروط الحياة على الأرض بالطرق وبالآلية الديمقراطية.

عندما دخل أحد قادة الخوارج، أبو حمزة، (المدينة المنورة) ثائراً عام ١٣٠هـ خاطب الجموع: «يا أهل المدينة سألناكم عن ولاتكم هؤلاء فأسأتم فيهم القول، وسألناكم هل يَقتلون بالظن فقلتم نعم، وسألناكم هل يستحلون المال الحرام، والفرج الحرام فقلتم نعم، فقلنا لكم تعالوا نحن وأنتم فنناشدهم الله أن يتنحوا عنا وعنكم ليختار المسلمون لأنفسهم، فقلتم لا تفعلون. فقلنا لكم تعالوا نحن وأنتم

---

(٢٥٣) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٥٤) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥١٠ ـ ٥١١.

نلقاهم، فإن نظهر نحن وأنتم نأتِ بمن يقيم فينا كتاب الله وسنة نبيه، وإن نظفر نعدل في أحكامكم ونحملكم على سنة نبيكم ونقسم فيئكم بينكم»[٢٥٥].

إن خطاب هذا القائد يعطينا صورة عن العلاقة الحميمة التي تربط الخوارج مع مبدأ (الاختيار، والشورى والعدل)، التي وقفت وراء وثباتهم التي لم تنقطع طول ما يقرب القرنين من الزمن.

٦ ـ المعتزلة: خطاب العقل والحرية

لعل مصطلح «الاعتزال» قد تم تداوله حين أُطلق أول مرة على جماعة من الصحابة، اتخذوا موقف الحياد في صراع علي ومعاوية، فكان يمثل فكرة سياسية مصطبغة بالدين. «فإن لم يُعرف الباغي اعتزلنا»[٢٥٦]. إلا أن مبدأ ظهور «المذهب الاعتزالي» هو الخلاف بين واصل بن عطاء (ت ٧٤٨م) وأستاذه الحسن البصري (ت ٧٢٠م) في مسألة (الكبيرة) أكافر مقترفها أم مؤمن؟ فكان موقف واصل أنها «منزلة بين منزلتين» وهو أشبه بالرأي السياسي، المقصود منه تحديد موقف من الأمويين. فأخذوا موقفاً وسطاً بين الخوارج والمرجئة[٢٥٧].

إلا أن حركة الاعتزال لم تكن ابنة هذا الموقف، بل كانت تعبيراً عن حركة فكرية واسعة، بدأت تعبيراتها السياسية زمن (الفتنة)، ثم بدأت تتغذى بآراء فكرية ستتسع وتتعمق باستمرار. وقد مهد لحركة المعتزلة القدريون (الذين قالوا بقدرة الإنسان على الفعل المستقل) كمعبد الجهني، وعمرو مقصوص، وغيلان الدمشقي الذي كتب للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز «فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي على ما يعذب عليه. . أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟»[٢٥٨]. وفي هذه العبارات يقرر حرية الاختيار.

وخطا حسن البصري الخطوة الأولى نحو النظر العقلي، التجريدي، التي اتبّعها

---

(٢٥٥) علي بن الحسين أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، ٢٥ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥ ـ ١٩٦٤)، ج ٢، ص ١٠٣.

(٢٥٦) مروة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣٣.

(٢٥٧) أحمد أمين، فجر الإسلام، ط ٨ ([القاهرة]: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ص ٢٩١.

(٢٥٨) أمين، ضحى الإسلام، ج ٣: يبحث في الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج كما يبحث في تاريخهم السياسي وفي أدبهم، ص ٦ ـ ٧. انظر أيضاً: بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٠٣.

المعتزلة في بحوثهم النظرية[٢٥٩]. وبدءاً من لحظة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ستتحدد معالم الطريقة والمذهب المعتزليين.

ـ **تحكيم العقل**: كانت حركة الاعتزال تنظيراً عقلياً للدين، فأعملوا العقل في (النص)، وأخضعوا تفسيرهم للمنطق العقلي، وساقوا أي اختلاف ظاهر بين النص والعقل ـ باستثناء العبادات ـ لصالح الأخير. فما فعله المعتزلة، بالنسبة إلى الدين الإسلامي «يشبه إلى حدّ ما، ما فعله الفلاسفة اليونان الأول، بالنسبة للميثولوجيا اليونانية»[٢٦٠].

لم تقتصر صياغتهم (العقلية) على وحدانية الله، وإنما تناولت مسائل الإيمان والنبوة، والأخلاق والسياسة. والصلة بين الله/العالم، الإنسان. ووضعوا أسس (علم الكلام) القائم على المحاكمة العقلية في الدين، ووسيلة لتأكيد العقائد الإيمانية[٢٦١]. إلا أنهم كلما تعمقوا في مجال الفلسفة جعلوا «حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل»[٢٦٢]. وكان (النظّام) يرى أن حجة العقل تفسخ الأخبار (الأحاديث)، وقالوا إن خبر الآحاد لا يوجب العلم[٢٦٣].

شارك المعتزلة بشكل فعّال في الحياة الثقافية التي بلغت ذروة غناها وتنوعها في صدر الدولة العباسية، «وتمكنوا من رد هجمات المانوية، وتفكيك أطروحاتها بإرغامها على الاحتكام إلى العقل. الشيء الذي يعني نفي الغنوص من اللحظة الأولى. ومن جهة ثانية استطاع المعتزلة من خلال مشاداتهم مع (أهل السنة) أن يُحدثوا تطوراً مهماً وأساسياً داخل الفكر السني ذاته، فكانت الماتريدية وكانت الأشعرية»[٢٦٤]. ولذلك يمكن القول، إن المعتزلة أحدثوا «تحولاً حاسماً في تاريخ الفكر العربي. فلقد أخذ الإنسان العربي يجرؤ على أن يخضع الوجود كله، المادي والغيبي، لمقاييس العقل وأحكامه»[٢٦٥]. وسيتجلى منطقهم العقلي في جميع الموضوعات التي تطرقوا إليها.

---

(٢٥٩) انظر: مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٦٤٢.

(٢٦٠) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج ١: الأصول، ص ٨٥.

(٢٦١) زهدي جار الله، المعتزلة (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ٢٤٦.

(٢٦٢) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٨٢٢.

(٢٦٣) جار الله، المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢٦٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٥١.

(٢٦٥) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج ١: الأصول، ص ٨٦.

ينطلق المعتزلة من الخطاب الإسلامي التدشيني في تناولهم لمفاهيم حقوق الإنسان، إلا أنهم يتميزون من بقية الفرق الإسلامية في طريقة ترتيبهم لهذا الخطاب، وفي الأولويات التي منحوها للعقل الإنساني والثقة به والإكبار من حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، وعلى تحمل المسؤولية تجاه نفسه وتجاه الخالق، وتجاه الجماعة.

ـ يتفق مؤرخو الفرق الإسلامية على تحديد (أصول) المذهب المعتزلي وإن اختلفوا في طريقة ترتيبهم لهذه الأصول، ويعرض لنا الخياط (المعتزلي) هذه الأصول «التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٢٦٦). ويسميهم الشهرستاني في بداية تقديمه لهم «أصحاب العدل والتوحيد»(٢٦٧).

وما يهمنا، الآن، هو ما وصلوا إليه من استنتاجات تمس مفاهيم حقوق الإنسان، وما تفرده من مكانة أخلاقية وحقوقية للبشر.

أ ـ التوحيد: نفي الصفات، نفي قِدم القرآن الكريم

في كل الموضوعات التي تعرضوا لها، أخضعوها لمنطق العقل الصارم، الذي منحوه ثقتهم الكاملة. لذا فهم عندما تناولوا (التوحيد)، الذي يمتاز به المسلمون جميعاً، أخضعوه لمنطقهم العقلي الخاص. فالتوحيد عند القاضي عبد الجبار (ت ١٠٢٤م) «هو العلم بما يتوحد الله جل وعز من الصفات التي يختص بها.. نحو أنه قديم وما عداه محدث. واحد لا ثاني له»(٢٦٨)، وأنه واحد «ليس كمثله شيء». ونفوا الصفات الأزلية عن الله تعالى، لتنزيهه عن التعدد والكثرة. وإذا تحدثوا عن الصفات، فإنهم يقولون على طريقة أبو هذيل العلاّف «إنه عالم بعلم إلا أن علمه هو نفسه، وقادر بقدرة وقدرته هي نفسه، أو مثل الجبّائي: إن الله عالم لنفسه، وقادر لنفسه(٢٦٩). وفسروا الآيات بما يطابق تصورهم.

---

(٢٦٦) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان بن الخياط، الانتصار (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٥)، ص ١٢٦. انظر أيضاً: أحمد بن يحيى بن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد (بيروت: دار صادر، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م)، ص ٦.

(٢٦٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢١.

(٢٦٨) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار المعتزلي، «المختصر في أصول الدين،» في: أبو سعيد الحسن بن يسار الحسن البصري [وآخرون]، رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨). انظر أيضاً: ابن الخياط، المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢٦٩) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٣٤٣.

انتقلوا من هذا ليقرروا، أن القرآن الكريم (كلام الله)، ليس «بقديم» أي ليس من الصفات المعادلة لذات الله، وإنما هو حادث، أي مخلوق. ومعنى كون الله متكلماً - إذاً - أنه خالق الكلام، فالقرآن أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد «وهذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة، ومن المحال أن يكون «الواحد» متنوعاً إلى خواص مختلفة»(٢٧٠).

واتفقوا كما يقول الشهرستاني «أنه (كلام الله) مخلوق في محل. وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإن وجد في المحل عرَض قد فني في الحال»(٢٧١). فالقرآن مجموعة حروف وأصوات تُكتب على الورق وتنسخ على الصحائف، أي تقوم في محلّ، وبالتالي هي عرَض وليست جوهراً. تفنى فور النطق بها أو كتابتها في محل. والحال، أن هذا التصور يعني إدخال الثقافة واللغة في ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها، ويعني الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في عملية الاستملاك المعرفي(٢٧٢). وأنه يمثل «موقف حداثة في عز القرن الثامن الميلادي. . . يفتح حقلاً جديداً قادراً على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءاً من القرن الثالث عشر»(٢٧٣).

ب - العدل: حرية الشخص البشري/ وقدرة العقل على معرفة القيم

أعمل المعتزلة العقل في مفهوم العدل الإلهي، ليقرروا حرية الشخص البشري. . وأن العقل يستطيع التمييز بين الخير والشر. فقالوا: «إن الله تعالى لا يقبل القبح ولا يختار إلا الحكمة والصواب»(٢٧٤) والرب منزَّه أن يضاف إليه الشر والظلم، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، ولو خلق العدل كان عادلاً «واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير»(٢٧٥). ومن المعتزلة من قال بأنه (يجب) على الله أن يعمل ما فيه صلاح العباد(٢٧٦). فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم

---

(٢٧٠) أمين، ضحى الإسلام، ج ٣: يبحث في الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج كما يبحث في تاريخهم السياسي وفي أدبهم، ص ٣٤.

(٢٧١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢١.

(٢٧٢) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، بحوث اجتماعية (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٦١.

(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٧٤) عبد الجبار المعتزلي، «المختصر في أصول الدين،» ص ٢٣٢.

(٢٧٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢١.

(٢٧٦) أمين، ضحى الإسلام، ج ٣: يبحث في الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج كما يبحث في تاريخهم السياسي وفي أدبهم، ص ٤٥.

من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله، فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك محال على الله[٢٧٧]. ولو كانت أفعال الإنسان مُقررة من الله لبطل الثواب والعقاب، وأصبح لا معنى لهما. وبطل الأمر والنهي، وبعثة الأنبياء، والمساءلة والعقاب.

من هذه المقدمة، ينطلق المعتزلة ليشددوا على «أن أفعال العباد حادثة من قبلهم، وليس من خلقه تعالى»[٢٧٨]، وذهبوا إلى «ان قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العباد وإرادته»[٢٧٩]. وللإنسان وحده هذا الامتياز المرعب في قدرته على العصيان[٢٨٠]، وأن بإمكانه أن ينتج أفعاله بواسطة حصافة العقل وحده، ليختار بين الأفعال الخيّرة والشريرة، ويتحمل مسؤولية أفعاله بكل جدارة.

ومن مفهومهم العقلاني (للعدل) يصلون إلى نتيجة أخرى مفادها: أنهم اعتمدوا على العقل في مسألة تقدير الشر والخير، في ما يتعلق بالشؤون الإنسانية، واستثنى بعضهم العبادات. فهذه الأخيرة يقررها «النص»[٢٨١]. فالإنسان قادر أن يميز - قبل ورود الشرائع - الخير من الشر، والحسن من القبيح، لأن الشر والخير، الحسن والقبيح (ذاتيان) في الأفعال والأشياء. فالكذب قبيح وشرير لذاته، والصدق حسن وخيّر لذاته. والشرائع بأمرها بأشياء ونهيها عن أشياء، إنما تتبع ما في الأشياء من حسن وقبح. لذا، فالعقل يستطيع قبل ورود الشرع اكتشاف طبيعة الأفعال والأشياء، الخيِّر منها والشرير. وهذا هو حال الناس قبل ورود الأديان، فقد كانت تحتكم إلى العقل، فنرى العقلاء منهم يستقبحون الظلم والعدوان، ويستحسنون نجدة المظلوم وتخليص الهلكى[٢٨٢].

إن هذا الموقف يُفضي، «نظرياً»، إلى تحرير الإنسان من جميع ضروب التقليد، وإلى الثقة بنفسه وقدرته الخلاقة على التمييز، والانخراط بجسارة لمواجهة مسؤولية مغامرة اشتراكه في المصير البشري أمام الله. لقد وصلت بهم جسارتهم العقلية إلى حد القول «إن أوامر الله ووصاياه ليست كافية للتمييز الحاسم بين الخير والشر،

---

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٧٨) عبد الجبار المعتزلي، «المختصر في أصول الدين،» ص ٢٣٩.

(٢٧٩) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: نشأة التشيع وتطوره، ج ٢، ص ٤٨٢.

(٢٨٠) غارودي، الإسلام، ص ٦٣.

(٢٨١) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٤٥٠. انظر أيضاً: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٤)، ص ٦٣ - ٦٤.

(٢٨٢) أمين، ضحى الإسلام، ج ٣: يبحث في الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج كما يبحث في تاريخهم السياسي وفي أدبهم، ص ٤٧ - ٤٨.

والصحيح والخاطئ، إنما ينبغي على العقل، ويحق له، أن يتدخل في المسألة باستقلالية كاملة عن مسلمات الوحي»(٢٨٣).

ج ـ الوعد والوعيد (لا شفاعة للإنسان سوى أفعاله)

ينطلق المعتزلة من تقرير حقيقة: إن الله صادق بوعده للصالحين بالثواب، وللعصاة بالعقاب، وإنه سيفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة. ليصلوا إلى القول: إن كل الوساطات، والشفاعات لا معنى لها، فلكل امرئ ما سعى، ويصبح التقرب إلى الأولياء، أو إلى غيرهم، لا معنى له. فأنكروا كرامات الأولياء، وضيّقوا دائرة المعجزات فحصروها (النظّام) بالقرآن، وشددوا على أن السحر فاعليته وهمية فقط(٢٨٤).

د ـ الخلافة اختيار

رأت أكثرية المعتزلة أن الإمامة أو الخلافة تقوم على اختيار الأمة، ولا تنعقد إلا بالانتخاب، وزاد بعض المعتزلة على هذا شرطاً آخر، وهو أنه لا بد لانعقاد الإمامة من اتفاق الأمة كلها(٢٨٥).

ويُلاحظ وجود اتفاق بين المعتزلة والخوارج حول نقطتين، الأولى تتعلق باتفاقهما على ضرورة خلع الإمام الظالم بالقوة إذا لزم الأمر، وثانيهما أن كل مسلم سواء أكان قرشياً أم من غير قريش، إذا كان من أهل العدالة والإيمان، يجوز أن يقع عليه الاختيار(٢٨٦).

نمت هذه الحركة الفكرية في قلب حضارة زاهية، مدينية وحضرية، ترعى الثقافة، ولا تخشى الاختلاف، طالما لا يرتبط بالسلاح، ولكنها بدأت تنحسر وتتراجع منذ القرن الحادي عشر، الذي يترافق مع سيطرة العسكر على الدولة، وبروز الإقطاع العسكري على الاقتصاد، وهيمنة التقليد على حساب الاستنارة، وساهم في ذلك انسياق المعتزلة ـ مع المأمون، والمعتصم ـ إلى حمل الناس بالقوة إلى مذهبهم، مما سهل تصفيتهم سياسياً واجتماعياً وثقافياً عقب الانقلاب السني في

---

(٢٨٣) أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٠٣.

(٢٨٤) انظر: أمين، ظهر الإسلام، ج ٤: يبحث في المذاهب والعقائد وتطورها وفي الصراع بينها، وفي المرحلة الأخيرة من تدوينها في متون ثم شرح هذه الملخصات، مع نظرات في مستقبل المذاهب الإسلامية، ص ٢٠.

(٢٨٥) انظر: المودودي، الخلافة والملك، ص ١٤٦.

(٢٨٦) انظر: جار الله، المعتزلة، ص ٢٠، وأركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص ١٥٣. انظر أيضاً: بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٣٢٦.

عهد المتوكل الذي كان من نتائجه انقطاع الصلة بين الفلسفة والاعتزال، بين المعقول الديني والمعقول العقلي في أرقى مظاهره، مما أفسح المجال «للامعقول» لاحتلال مواقع جديدة»[٢٨٧].

٧ ـ الصوفية (بين تأليه الإنسان وتأنيس الله)

ليست الصوفية مذهباً إسلامياً مستقلاً كالسنة والشيعة، بل هي نزعة من النزعات، أو طريقة إيمانية، فيها رجال من السنة، والشيعة. كما أنها لا تقتصر على المسلمين فحسب، فهي نزعة مارسها المؤمنون في شتى الأديان، وإن كان للصوفية الإسلامية تميزها الخاص، الذي يتعلق بمرجعيتها الإسلامية، وارتباطها بهموم الحياة الثقافية الاجتماعية للجماعة العربية ـ الإسلامية.

ويحدثنا ابن خلدون: «إن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيها... فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده.. اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[٢٨٨].

فالصوفية تضرب بجذورها إلى ظاهرة (الزهد)، التي انتعشت في منتصف القرن الأول الهجري، زهداً في الدنيا التي يتصارع عليها المسلمون. وتبدأ حركة الزهد سلبية انكفائية، كموقف أخلاقي ضد ما يجري، ثم تمضي في تطورها، في المنتصف الثاني للقرن الأول الهجري، لتظهر في مسلك زهاد الكوفة، والبصرة ومصر موقفاً احتجاجياً على واقع العلاقات الاجتماعية ـ السياسية، «وعلى ثراء البلاط وعلى التخلي عن تمسك الجماعة الأولى بالدين.. إذ بقيت العدالة الاجتماعية أمراً حاسماً في تقواهم»[٢٨٩]. فلجأوا إلى الاعتكاف والزهد «احتجاجاً على ما ينكرونه من حكومة ونظام»[٢٩٠].

---

(٢٨٧) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٥١.

(٢٨٨) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٧.

(٢٨٩) آرمسترونغ، الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ص ٢٣٠.

(٢٩٠) إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٩)، ص ١٤٧.

وكان أبرز زُهَّاد هذا الدور الحسن البصري[291].

أصبحت النظم السلوكية «المجاهدة» التي اتبعها الصوفية، في ما بعد، امتداداً للسلوك الزهدي، وتحولت «الاجتهادات» الزهدية نواة لمنهج «التأويل» الصوفي، الذي يتشابه وطرائق أهل «الباطن»[292].

عند نهاية القرن الثاني الهجري، ومع رابعة العدوية (ت ٨٠١م) ومعروف الكرخي (٨١٥م)، تدخل عتبات التصوف، حيث تقدم رابعة مفهوم «الحب الإلهي»، ويقدم الكرخي مفهوم «المعرفة الذوقية» التي تقود إلى الله. وتحوّل التصوف إلى حياة روحية منظمة مؤسسة على قواعد وعلى أساليب من الرياضات والمجاهدات وعلى دراسة أحوال النفس[293].

في القرن الثالث الهجري، امتزجت الفلسفة بالتصوف، وتأسست لها مدارس ذات مناهج مختلفة، وإن كان لها مقاصد مشتركة: الاتحاد، أو الفناء، أو التوحد مع التعالي. وأهم تلك المدارس: مدرسة بغداد: أبو عبد الله المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، أبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٨هـ)، والسراج (ت ٢٨٦هـ)، والسقطي (ت ٢٥٣هـ)؛ ومدرسة نيسابور (حمدون القصار ت ٢٧١هـ)؛ ومدرسة الشام ومصر (ذو النون المصري ت ٢٤٥هـ)[294].

ثم مع الحلاج (ت ٩٢١م)، والسهروردي (ت ١١٩١م)، وابن العربي (ت ١٢٤٠م) سوف تبلغ فلسفة الإشراق والإلهام ذروتها القصوى.

أ ـ إعلاء شأن الإنسان

(١) ارتقاء الإنسان بالمعرفة

دشَّن الصوفية تجربة روحية ـ وجودية فريدة، أقاموا فيها الحجة على قدرة الإنسان الخارقة على الاتصال المباشر بالتعالي، وعلى تمكّنه من كشف الغطاء عن (الحقيقة) وراء سجف «الشريعة»، وعلى تجاوز «الظاهر» إلى محتواه الأعمق «الباطن»، وذلك كله عن طريق المعرفة القلبية، أو الإلهام، أو البصيرة، أو الحدس، أو المعجزة، أو الإشراق، وكلها مترادفات واحدة. تقف على تناقض مع المعرفة العقلية

---

(٢٩١) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ١٥٢.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦١.

(٢٩٣) أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام (بيروت: دار الشعب، [د. ت.])، ص ٨٥.

(٢٩٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩١.

«لعلماء الكلام» أو المعرفة البيانية لأهل الفقه.

الإسلام يُحبِّذ التواصل مع الله من دون وساطة، إلا أن التصوف ذهب في هذا القصد إلى حده النهائي مدفوعاً بشوق اللقاء الحميمي مع الله. «وكانوا يأملون معرفة الله كما عرفها محمد عندما تلقى الوحي»[٢٩٥].

وتخطَّفت أبصارهم وأفئدتهم ثلاث لحظات ميتافيزيقية للتلاقي بين الله والإنسان، سعوا لاستعادتها عيشاً شخصياً عن طريق الاستبطان: لحظة «الميثاق» حين أمسك الله ولد آدم من أصلاب آبائهم ﴿**وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم**﴾. ولحظة إملاء جبريل لكلام الله على النبي ﷺ، وهي مسألة تثبّتوا أمامها ثباتاً بلغ حد الدوار «فوجهوا فكرهم نحو الشروط التي يفترضها هذا التلقي»[٢٩٦]. واللحظة الثالثة تتجسد في المعراج النبوي (الارتقاء، الصعود)، الذي تعرَّف فيه محمد ﷺ على أسرار الغيوب الإلهية. فصار نموذجاً حاول بلوغه المتصوفة واحداً بعد الآخر[٢٩٧].

واتخذ الصوفية فكرة أفلاطون في النفس لوصف (المعراج الروحي)، فالروح التي هبطت إلى هذا العالم تحنّ دائماً إلى الخلاص من قيوده لتلتحق بعالمها الأصلي. والمعراج، بحسب تصور ابن العربي، رمز لحياة النفس في هذا العالم، الذي وضعها الله فيه لكي تحصل كمالاتها وتحظى في النهاية بمقصودها الأعظم وهو شهود الله[٢٩٨].

استخدم الصوفية المعرفة على الطريقة (العرفانية) لصدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان، يرتقون بها إلى مرتبة الولاية (القطب)، التي تعادل مرتبة «الإمام» عند الإسماعيلية. ومرتبة «الولاية»، بمضمونها الصوفي، منزلة تنعقد بها الصلة المباشرة، من دون وساطة، بين الله والعارف صاحب «الولاية» تتجاوز عند بعضهم وساطة النبي. فأبو يزيد البسطامي (ت ٨٧٤م) يشطح فيقول: «تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد. لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين»[٢٩٩].

يبسط السهروردي نظرية «النور» الإشراقية العرفانية تأسيساً على الآية المشهورة

---

(٢٩٥) آرمسترونغ، **الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر**، ص ٢٣١.

(٢٩٦) كوربان، نصر ويحيى، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٦٧.

(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٢٩٨) عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢٩٩) عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية** (مصر: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢١.

﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري...﴾[٣٠٠]. فيشرح كيف يفيض النور من «نور الأنوار» (الله) ويهبط درجة درجة حتى يبلغ الدرجة الجرمية (الأجسام) ويتضاءل حتى الاضمحلال. وتواجه هذه الحركة الإشراقية، حركة صاعدة من الإنسان هي «فعل المشاهدة»، وكلتا الحركتين وجودية ومعرفية، تقودان إلى تلاقي الناسوت باللاهوت[٣٠١].

(٢) من شوق التلاقي إلى وحدة الوجود

إن التجربة الصوفية تقود، من حيث نتائجها المنطقية، أو من زاوية أشواقها، ونزوعها الروحي، من الشوق إلى التلاقي إلى «الوحدة». أو إلى تأليه الإنسان بتأنيس الله والعكس بالعكس، إن صح التعبير. لم يعد الإنسان خارج العالم، أو خارج الله، ولم يعد لله طرفاً في معادلة تضعه قبالة الإنسان أو خارجه «إنما هو نقطة اللانهاية في نموها وتفتحها اللانهائيين. وهكذا يصبح الكون مجلى الخالق ويصبح الإنسان صورة الله، ولا يعود المقدَّس خارج العالم، بل داخله»[٣٠٢]. ويعبّرون عن ذلك في صيغة «الاتحاد» حيث يبلغ الاتصال بالله حداً «يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب، إذ يصبحان شيئاً واحداً في الجوهر والفعل.. وتختفي الإشارة إلى كل من الصوفي والله»[٣٠٣]. وهو ما عبّر عنه البسطامي «إني أنا الله، لا إله إلا أنا فاعبدون»، أو في «حلول» الله في الإنسان، كما عند الحلاج (ت ٩٢١م) في شعره[٣٠٤]:

سبحان من أظهر ناسوته ... سرَّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

أو في «وحدة الوجود» كما عند ابن العربي (ت ١٢٤٠م)، الذي يرى أن

---

(٣٠٠) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٣٥.

(٣٠١) شخصيات قلقة في الإسلام، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٧٣ - ١٧٤. انظر أيضاً: مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٣٠٢) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج ١: الأصول، ص ٩٨ - ٩٩.

(٣٠٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٣٠٤) انظر: عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، ص ٧٩.

الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد.. والحق والخلق اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة، إذا نظرنا إليها من ناحية وحدتها سميناها حقاً، وإذا نظرنا إليها من تعددها سميناها خلقاً، والعالم مرآة يتجلى فيها الوجود الإلهي»[٣٠٥].

(٣) الإنسان ودوره العظيم في الوجود

لقد عظّموا دور الإنسان، وكرّموا صورته، ووظيفته الكونية. فجعلوه أصل العالم، بحيث حق للعالم كله أن يُسمّى «الإنسان الأكبر»، ويسمى الإنسان «العالم الصغير». ويمجد ابن العربي الإنسان، بمثل ما ذهب إليه إخوان الصفا، باعتبار الإنسان الفرد ملك سماء الدنيا، والشمس خليفة الله في السماوات والأرض[٣٠٦]. بل إن مذهب ابن العربي جعل الإنسان مركز الكون إذ يقول «إن الله تعالى عَلِمَ نفسَه فعَلِم العالَم، فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء، وقال فيه رسول الله ﷺ إن الله خلق آدم على صورته... ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة، صحّت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم»[٣٠٧].

وأول خصائص الإنسان الكامل ـ عند ابن العربي ـ أنه صورة دقيقة كاملة من الله، وأنه لهذا خليفته على الأرض، والخاصية الثانية أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأولى أو الكامل، وهذه هي المرتبة التي تتحقق في النبي[٣٠٨].

أما عند الإيجي (ت ٧٥٦هـ) فالإنسان جامع لطبيعة الموجودات، من جماد ونبات وحيوان وشياطين وملائكة[٣٠٩]، وقد أشار الحسن بن منصور الحلاج، من قبل، إلى أن الإنسان صورة الله، وأن لهذه الصورة طبيعتين: ناسوتية، ولاهوتية[٣١٠].

---

(٣٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧. انظر أيضاً: مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٣٠٦) العبد، الإنسان في فكر إخوان الصفاء، ص ١٣٩.

(٣٠٧) عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧)، ص ٣٦.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٣٠٩) العبد، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣١٠) عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٢٣.

يُبرز ابن العربي فكرة «أن العالم عندما خلقه الله كان شبحاً لا روح فيه» فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة»(٣١١).

وهكذا، فالإنسان قد غدا عند ابن عربي أصل الموجودات، ومبدأ صلة العالم مع الله، وصورة الله التي استحق من أجلها الخلافة على الأرض، وفضّل على سائر الخلق حتى الملائكة. لهذا كان أحب المخلوقات إلى الله(٣١٢).

على أساس هذه المكانة الكبرى التي احتلها الإنسان عند الله، يحذرنا من الإقدام على تهديم النشأة الإنسانية، لأن في تهديمها تحدياً لله نفسه، لأننا نهدم أكمل صورة، ويقول ابن العربي في **فُصوص الحكم**: «واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله»(٣١٣).

ب ـ التسامح ومحبة الإنسان

وقف المتصوفة الكبار إزاء التنوع الديني والمذهبي موقفاً تسامحياً عميقاً، مطوّرين التصور القرآني لوحدة (الوحي) إلى مداه الأخير، ناظرين إلى هذا التنوع كسبل مختلفة لاكتشاف الحق.

فهذا الحلاّج بدأ دعوته، ينشد ويريد أن يجد كل إنسان الله في أعماق نفسه، وكان يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين الفرق الدينية، فهو يريد أن يعود بالناس إلى الأساس الأول، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم، متعاملاً مع الشعائر المختلفة كوسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية(٣١٤).

وقد عبر (الحلاّج) في المرحلة الأخيرة لتطوره الفكري ـ كما يقول ماسينيون ـ عن «رغبة أساسية في توحيد طرق العبادة عند بني الإنسان»(٣١٥). وصاغ السهروردي نظاماً بالغ التعقيد، حاول فيه ربط جميع الرؤى في العالم في دين روحي واحد(٣١٦).

---

(٣١١) مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨. انظر أيضاً: عفيفي، المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٣١٣) عفيفي، المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٣١٤) **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ١٠٨.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٣١٦) آرمسترونغ، **الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر**، ص ٢٣٥.

لقد طوّر ابن العربي موقفاً إيجابياً تجاه الأديان الأخرى لأن الله يقول ﴿فأينما تُوَلوا فثَمَّ وجه الله﴾[٣١٧]. وبذلك نادى بالتسامح الديني، وفتح قلبه مشرّعاً على العالم، بكل تنوّعاته: بأشيائه، ومخلوقاته ودياناته، فينشد:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهتْ ... ركائبهُ فالحبُّ ديني وإيماني[٣١٨]

٨ ـ الوهابية: وتأكيد العلاقة الفردية مع الله

حين نصل إلى القرن الثامن عشر، يكون قد مضى ما يقرب القرنين على فقدان العرب دورهم الوسيط في تجارة الشرق ـ أوروبا، وأكثر من قرن على بداية الانحدار والتفكك في السلطنة العثمانية، أما الحياة المدنية ـ الحضرية، وحيوية الثقافة والعلوم، فقد تجمدت منذ زمن طويل وسيطر التقليد وضيق الأفق والتّزمت، وسادت الحياة الدينية للمسلمين نوازع التقليد والاستكانة، فانتظمت حياة الفرد والجماعة في شبكة واسعة من الأنظمة الطقسية التي اندمجت بها الطرائق الصوفية بعد أن فقدت توترها الروحي، واتسع الجزء الرمزي الأسطوري من خطابها. فهيمن على حياة المسلمين الركود، والطقس، والتقليد، وحكمت علاقاتهم بالله جميع الوسائط الممكنة: مشايخهم الصوفية، وكل الآثار التي تذكّر بحياة الصالحين القدماء: قبور الأولياء، وآثارهم، طالبين شفاعتهم بتقديم المال والأضحيات.

على هذه البدع، التي أطفأت ذروة التوحيد الإسلامي، قامت حركة محمد بن عبد الوهاب (١٧١٣ ـ ١٧٩١) الإصلاحية على الأرض نفسها ـ الجزيرة العربية ـ التي شهدت دخول العرب في التاريخ. فشدد على التوحيد المطلق، مع رفض الحلول والاتحاد، وتأكيد مسؤولية الإنسان، وأن التوسل لا يكون لغير الله. ودعا إلى فتح باب الاجتهاد[٣١٩]. وقد تأثر بابن تيمية، إلا أنه فسر الإسلام تفسيراً لم يكن لمعلّمه عهد به، إذ لم تقتصر تعاليمه، في ظروف زمانه، على الدعوة إلى التوبة؛ بل غدت تحدياً للقبائل العربية، وللسلطنة العثمانية[٣٢٠]. فقد استطاع

---

(٣١٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١١٥.

(٣١٨) عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٢٦.

(٣١٩) آمنة محمد نصير، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة: ١١١٥هـ ـ ١٢٠٦هـ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٢٤.

(٣٢٠) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ٥٥.

الوهابيون السيطرة على مكة والمدينة مما حط من قدر السلطان العثماني، وأنشأوا نواة دولة على أساس عربي وضعتهم في مواجهة العنصر التركي، وشكلوا أول محاولة في العصر الحديث لبعث الحياة الاجتماعية العربية عن طريق العودة إلى الإسلام الأول(٣٢١).

التوحيد: مدخل للتأكيد على الضمير الفردي

شكل تأكيد محمد بن عبد الوهاب على التوحيد الديني، وعلى وحدانية الله، بما يتضمنه من إنكار التوسطات المُحدثة بين الفرد وربه، ومن تأكيد على العلاقة الفردية الخالصة بين المؤمن والله، محوراً للخطاب الوهابي، في الوقت نفسه الذي حدد فيه مفاهيمه حول «حقوق الإنسان» كمسؤولية فردية للمؤمن أمام الله من دون أية وساطة.

يذكر محمد بن عبد الوهاب «أن كل ما عُبد من دون الله، بل كل ما يشغل عن الله تعالى يقال له صنم»(٣٢٢). ويشدد على أن لا يُتَّخذ وسيلة إلى الله «سوى العلم والعبادة وتحرّي مكارم الشريعة»(٣٢٣). واعتبر أن «الاستعاذة بغير الله شرك»(٣٢٤). ويستشهد بالآية **﴿ولا تدعُ من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك﴾** [يونس: ١٠٦] وحصر التوسل من النبي في طلب المطر «أما التوسل بغير هذه المسألة فلا يجوز»(٣٢٥). وهو يرفض الفكرة القائلة «إنه لا بد من الوساطة بين العبد وربه قياساً على قواعد التقرُّب إلى السلاطين، لأن المرء يجعل واسطة بينه وبين الأمراء لأجل أن يعرفهم بنفسه، ولكن الله سبحانه غني عن ذلك»(٣٢٦). ويُشَبِّه الوهابيون القائلين نحن نتقرب إلى الله بجاه الصالحين، والقائلين بالتقرب في أوثانهم(٣٢٧).

حاربت الوهابية (البدع)، والإفراط في تقديس الأشخاص، وزيارة الأضرحة

(٣٢١) ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان ـ سوريا ـ مصر)، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١٥ ـ ١٦.

(٣٢٢) الإمام العلامة محمد بن عبد الوهاب، ط ٦ (مصر: مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م)، ص ١٠.

(٣٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣٢٦) أحمد فوزي الساعاتي، الإنصاف في دعوة الوهابية وخصومهم لرفع الخلاف (دمشق: مطبعة دمشق، ١٩٢٢)، ص ٧ ـ ٨.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

للتقرب من الله، والاعتماد على الوسطاء، وحملت - في النهاية - السيف لمحاربة المخالفين تطبيقاً لمبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فكانوا كلما تمكنوا من قرية أو مدينة أتوا على الأضرحة (المقدسة) وهدموها، وسووا قبور «الصحابة» بالأرض، وأبقوا زيارتها من دون تقديس[٣٢٨]. وهدموا الكثير من القباب الأثرية كقبة السيدة عائشة، وقباب مولد النبي ومولد أبي بكر، ومولد علي، ولما دخلوا المدينة هدموا قبور «الصحابة» وسووها بالأرض. وكادوا أن يفعلوا الشيء نفسه بقبر الرسول[٣٢٩]. ولهذا يشبّه دوزي مارتن لوثر المصلح البروتستانتي بمحمد عبد الوهاب[٣٣٠] فقد أراد أن يُعيد الإسلام إلى نقاء بداياته، ويخلصه من جميع العناصر الدخيلة، وكان معادياً للصوفية بشكل خاص، وأدان أي لاهوت تجسدي، يشمل بذلك الولاء للقديسين أو المتصوفة وأئمة الشيعة[٣٣١]، تاركاً بذلك فسحة واسعة لبروز (الشخصية الأخلاقية للفرد)، التي ظلت مع ذلك غارقة في العباب اللامتناهي لأوامر الخالق!

(٣٢٨) أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص ٣٥١ - ٣٥٣.

(٣٢٩) الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ٥٠٦ - ٥٠٨.

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٥١٠.

(٣٣١) آرمسترونغ، الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ص ٣٤٤.

الفصـل الحادي عشر

الإنسان الكامل في الثقافة العربية ـ الإسلامية

هيثم مناع(*)

في كل ثقافة، كان للحقوق مفهومها، بل مفاهيمها المختلفة، وفي كل ثقافة، كان اكتشاف مفهوم الحقوق الإنسانية يتم عبر الرموز المعرفية ومنظومة القيم الخاصة بها. فصحة أية فكرة لا تكفي لتمهيد الطريق لقبولها من مجتمع معين. وتحتاج المجتمعات غالباً إلى نقاط ارتكاز من ثقافتها تشكل بالنسبة لها عنصر «الاطمئنان» للمفاهيم التي لم تنبع من سيرورة صراعاتها ومخاضاتها الداخلية. وعندما نقول «ثقافة»، فنحن لا نعني تلك السائدة في زمان ومكان معينين بقدر ما نعني ذلك الصهريج الغني بالمعطيات التي تأخذ بالاعتبار تعايش الثقافة السائدة في كل حقبة مع ثقافة مضادة أو ثقافات معارضة ووجود تراث مضاد للتراث. فالنسبية الشاملة هي المعيار الرئيسي في كل دراسة موضوعها الثقافة. وسنتوقف في هذه الدراسة مطولاً عند تعبيرين رئيسيين للثقافة العربية الإسلامية: **الأول** هو المعرفة الدينية (Le Savoir religieux) **والثاني** المعرفة الحكمية (Le Savoir savant).

يقول عالم الانثروبولوجيا بوس (Boas): «يبدو لي من المقبول، في الظاهر على الأقل، ولو كان من الصعب إعطاء الدليل على ذلك، أنه بشكل عام، وحدها المؤشرات التي تجد ما يوافقها بشكل ما في حياة الشعوب يمكن أن تنتقل من جماعة إلى أخرى»(١). ولعل في هذا الرأي ما يعزز قناعتنا بضرورة تتبع شجرة المعرفة

(*) طبيب ودكتور في الانثروبولوجيا. مؤلف ومشرف على أكثر من عشرين كتاباً، آخرها الموسوعة العالمية المختصرة لحقوق الإنسان، الإمعان في حقوق الإنسان. تولى منذ عقدين عدة مواقع مسؤولية في حركة حقوق الإنسان، وهو المتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان.

(١) «Il me semble à tout le moins plausible, même si la preuve ne peut en être fournie, que, au total, seuls peuvent être transmis d'un groupe éthnique à un autre des traits qui d'une =

الحقوقية في كل ثقافة كعنصر أساسي من عناصر السيرورة الضرورية لحقوق الإنسان من مجرد نصوص حقوقية أقرتها منظمة عالمية الطابع، إلى مبادئ عالمية تجد حيويتها وقوتها في كل ثقافة وبلد. ويأتي تتبع مفهوم الإنسان الكامل في الثقافة العربية ضمن هذه النظرة التي تبرز محاولات تكريم الكائن البشري، وتعزيز مكانته في منظومة القيم والعلاقات المجتمعية سواء بسواء. وهذه النظرة هي التي زرعت القواعد الأولى لتجاوز مفهوم الرعية الطائعة والإنسان التابع من جهة، ومهّدت، من جهة ثانية، أساس المساواة بين الثقافات والشعوب والأفراد. وذلك ما يعبر عنه الفيلسوف محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ/ ١١٦٤ ـ ١٢٤٠م) بالقول:

أنا لا أفضل أمة قد أخرجت ... للناس في التنزيه والتشبيهِ

إني جعلت لكل حق موطناً ... يدري به الشخص الذي هو فيهِ

مدخل تاريخي لفكرة الإنسان الكامل

تنتسب فكرة الإنسان الأول المرتبطة بنشأة العالم إلى المعتقدات الإيرانية الأبستاقية (Apastak). وفيها كانت مركزية الإنسان تؤدي أولاً وظيفة كونية. وعلينا انتظار العصر الهيليني لتتخذ صبغة خلاصية. ويعود الفضل على الأغلب للمانوية في طرح مبدأ المساواة بين الإنسان الأول (أو القديم في صيغتها المعربة) ومجموع النفوس البشرية، الأمر الذي شكل في الأسطورة والمعتقد قفزة كبيرة نحو المساواة الاعتبارية بين البشر بغض النظر عن الدور. وتجد الفكرة تعبيرها في آدم قدمون (Adam Qadmon) في كتب القبالة (Kabbala) اليهودية. ولقد ارتبطت الفكرة في المعتقدات السامية بالمسيح المخلص. كما يجد البعض صلات قربى لها مع فكرة المهدي المنتظر في المدارس الشيعية. ويمكن القول إن هذه الفكرة لعبت دوراً مهماً في مركزية دور الإنسان وحقوقه منذ استعمال يحيى بن عدي لتعبير الإنسان التام في حديثه عن كل البشر. وقام ابن عربي، كما سنبين لاحقاً، بفك الارتباط بين فكرة الإنسان الكامل وفكرة المسيح أو النبي. ورغم وجود منابع عديدة للأسس غير الإسلامية للفكرة، إلا أنه يمكن القول إن المعطى القرآني قد وفر لابن عربي فرصة

---

façon quelconque sont déjà conformes à quelques traits de la vie des peuples qui les adoptent». = Cité par: Françoise Héritier-Augé, «La Fonction symbolique des langues,» dans: Sélim Abou et Katia Haddad (dirs.), *Une francophonie différentielle* (Paris: L'Harmattan: Agence francophone pour l'enseignement supérieur et la recherche; [Beirut]: Université Saint-Joseph, 1994), p. 554.

وقد نقل مسكويه عن إسماعيل بن غزوان في هذا المعنى قوله: «كل علم لا يكون في مغرس عقل، وكل بيان لا يكون في نصاب علم، وكل خلق لا يجري على عرف فليس بذي أثر».

الفصل هذه، خاصة عبر التأكيد على خلافة الإنسان، كل إنسان، لله على الأرض.

أولاً: جذور الفكرة في المعطيات القرآنية

يمكن استقراء عدة قواعد لتكريم الإنسان وكماله في المعطيات القرآنية، يرتكز أولها على قصة خلق آدم وحواء في القرآن. والقصة ترد في سورة البقرة: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**﴾[٢].

في هذه القصة ثلاثة معطيات مركزية: الأول: القرار الإلهي باعتبار الإنسان خليفة الله في الأرض، الإنسان بمعنى كل إنسان بغضّ النظر عن الجنس واللون واللغة والمعتقد. والخلافة للبشر كافة لا لشخص واحد ولو سمي خليفة أو إماماً أو ملكاً... إلخ. المعطى الثاني إعطاء الإنسان المعرفة الكافية ليتفوق على الملائكة، والثالث، الطلب إلى الملائكة الذين يسجدون لله وحده أن يسجدوا للإنسان تكريماً تحت طائلة الخروج من رحمة الله.

تشكل هذه المعطيات أساس التصور الإسلامي للإنسان وتعززها مجموعة آيات وأحاديث كثيرة يستوقفنا منها الآية التالية: ﴿**ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً**﴾[٣]. وهي آية تطلق التكريم للجنس البشري من دون تمييز بين مؤمن وكافر، مسلم أو غير مسلم، رجل أو امرأة، عربي أو أعجمي. والآيات الأولى من سورة الرحمن التي تقول ﴿**الرحمن. علّم القرآن. خلق الإنسان. علّمه البيان**﴾[٤]، مؤكدة فضل المعرفة العقلية على الإنسان وقيمتها في تكريمه واستخلافه.

لم يتوقف مسلمو الحرب الأهلية كثيراً عند هذا التكريم بقدر ما استوقفتهم إشكاليات السلطة السياسية والمشكلات الناجمة عن التوسع الإسلامي. وعلينا انتظار

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيات ٣٠ ـ ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآيات ١ ـ ٤.

القسم الأخير من القرن الأول للإسلام للعودة إلى مناقشة قضايا المسلم الفرد من قبل عدد من الذين تمكنوا من أخذ المسافة الضرورية من الصراعات السياسية المباشرة للتأمل في المعطى الإسلامي عبر نظرة أغنت هذا المعطى من المعاناة التي عرفها المجتمع الإسلامي والتي جعلت من العنف الوسيلة الأولى للتعامل مع الخلاف مذ قتل عثمان بن عفان في ٦٥٦/٦/١٧ للميلاد.

كان الحسن البصري (٢١ ـ ١١٠هـ/ ٦٤٢ ـ ٧٢٨م) من أقوى الشخصيات الاعتبارية التي رفضت الدخول في استراتيجيات السلطة باسم الإسلام. وتكمن قوة الحسن البصري في كونه تجنّب تكفير من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وفي الوقت نفسه تأكيده مفهوم المسؤولية والعدل. بمعنى أنه أخذ خير ما في تسامح الحقبة من دون أن يجعل من هذا التسامح مادة توظيف للطاغية من جهة، أو موضوع تسييس للدين من جهة ثانية. ومع مالك بن دينار وعدد من الزاهدين بدأت الصوفية تحتل مكانها في الفكر الإسلامي. إلا أن فكرة الإنسان الكامل لم تدخل مبكراً هذا التوجه بقدر ما يمكن تتبّعها عبر من اتهم بالمانوية من الفرس وعدد من الفلاسفة وعلماء الكلام المسيحيين العرب. ومن المهم التوقف عند الفيلسوف يحيى بن عدي الذي خصص قسماً مهماً من رسالته **تهذيب الأخلاق** لما سماه الإنسان التام.

كتب يحيى بن عدي (٨٩٣ ـ ٩٧٤م) وهو فيلسوف من أسرة سريانية يعقوبية كتاباً بعنوان **تهذيب الأخلاق** (الذي نسبته بعض المخطوطات لابن عربي وابن الهيثم والجاحظ) وطبع في دمشق في عام ١٩٢٤ باعتباره للجاحظ. استدرك محققه محمد كرد علي هذا الخطأ في الطبعات اللاحقة. ويعتبر هذا الكتاب من أوائل ما كتب في فلسفة الأخلاق باللغة العربية. وفكرة الإنسان التام وحب الكمال فيه تقوم على اعتبار القيم الأخلاقية مقياساً مركزياً لمناهج الحياة على اختلافها، من العمل السياسي العام إلى العمل المهني أي، بعبارة أخرى، لمجمل العلاقات ما بين الإنسانية. وهو في طرحه هذا، لا يجنح لمثالية نظرية، بل يحاول باستمرار ربط الفضيلة بمفهوم التوازن الظرفي الذي يعتمد القسمة العادلة المتسامحة عند الضرورة مع إرضاء الرغبة[٥]. ولو أخذنا تعريفه للرحمة، لوجدنا فيه المنطق المعاصر الذي يربط بين المبدأ الأخلاقي للمحاسبة ورفض غياب المحاسبة (Impunity) في الوقت نفسه: «الرحمة هي محبة للمرحوم، مع جزع من الحال التي من أجلها رحم، وهذه الحالة مستحسنة

---

(٥) انظر في هذا الخصوص: جاد حاتم، «جدلية قوى النفس ومشكلة الشر،» في: جاد حاتم، **يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق**: دراسة ونص (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

ما لم تخرج بصاحبها عن العدل، ولم تنته به إلى الجور، وإلى فساد السياسة. فليس بمحمود رحمة القاتل عند القود، والجاني عند القصاص[٦]. ولا يختلف منهجه في ذلك عند تعريفه العدل: «هو التقسط اللازم للاستواء واستعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ووجوهها ومقاديرها، من غير سرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير»[٧]. ويعطي للجور تعريفاً جامعاً يستنكر الظلم والفساد وعدم احترام الحقوق يقول: «هو الخروج عن الاعتدال في جميع الأمور، والسرف والتقصير، وأخذ الأموال من غير وجهها والمطالبة بما لا يجب من الحقوق الواجبة، وفعل الأشياء في غير مواضعها، ولا أوقاتها، ولا على القدر الذي يجب، ولا على الوجه الذي يستحب»[٨].

يتحدث يحيى بن عدي عن الإنسان التام بالقول: «هو الذي لم تفته فضيلة، ولم تشنعه رذيلة، وهذا الحد قلما ينتهي إليه إنسان. فإذا انتهى الإنسان إلى هذا الحد، فهو بالملائكة أشبه منه بالناس»[٩].

يؤكد ابن عدي على مجموعة من المسلكيات للإنسان التام منها صرف عنايته للنظر في العلوم وسعيه للإحاطة بماهيات الأمور وكشف عللها وأسبابها، وتفقد غاياتها ونهاياتها، وتفقده الدائم لجميع أخلاقه معتدلاً في الشهوة واللذة، طالباً للعدل والإنصاف، مشاركاً الآخرين في ماله، مؤاسياً للفقراء وأهل الحاجة، متواضعاً محباً لجميع الناس من دون تمييز. وفي العلاقات الإنسانية لمحب الكمال يقول: «ينبغي لمحب الكمال أيضاً أن يعوِّد نفسه محبة الناس أجمع، والتودد إليهم والتحنن عليهم، والرأفة والرحمة لهم. فإن الناس قبيل واحد متناسبون، تجمعهم الإنسانية، وحلية القوة الإلهية التي هي في جميعهم وفي كل واحد منهم، وهي النفس العاقلة، وبهذه النفس صار الإنسان إنساناً، وهي أشرف جزأي الإنسان اللذين هما النفس والجسد. فالإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة، وهي جوهر واحد في جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد، وبالأشخاص كثيرون»[١٠].

يقوم التكامل بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية عند **إخوان الصفا** على رفض التعصب وضرورة الانفتاح على جميع المعارف وعلى الربط بين طموح الإنسان الكامل

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٦٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

والدين الكامل. المشروع الإخواني، في صورته هذه، يعتبر نفسه جامعاً للمذاهب والعلوم أكثر منه طرفاً مما يجعل شمولية معارفه هذه تؤهله للتسامح والانفتاح أكثر من غيره. «ينبغي لإخواننا أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها»[11].

هذا التكامل بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية القائم على مبدأ «التشبه بالله حسب طاقة البشر» لا يسعى فقط لطموح «الإنسان الكامل» بل أيضاً ما يمكن تسميته «الدين الكامل». سعي يربط الكمال بالتفاوت بين الناس على أساس المعرفة والعقل.

كمال الإنسان في كمال العقل فكرة تناولها المعتزلة. ونجدها بشكل مفصل في كتاب «التكليف» من المغني للقاضي عبد الجبار (توفي ٤١٥ للهجرة) الذي يعرّف العقل بالقول هو «جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[12]. ومن كمال العقل عنده «أن يعرف ما يختص هو به من الحال؛ نحو كونه مريداً وكارهاً ومعتقداً»، ومن كمال العقل «أن يعرف من حال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه: من كونها مجتمعة أو متفرقة»، ومن كمال العقل «أن يعرف بعض المقبحات، وبعض المحسنات وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضل، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب رد الوديعة عند المطالبة، والإنصاف، ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع». و«من جملة كمال العقل العلم بكثير من الدواعي؛ لأن معرفة الألطاف لا تصح إلا معه»[13].

يشارك القاضي عبد الجبار في فكرة كمال العقل العديد من المعرفيين والفِرَق. ونجد عند الكرّامية (أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام) اتفاقاً على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع، وتجب معرفة الله بالعقل[14]. كذلك يؤكد الإمام الماتريدي على

---

(١١) انظر: هيثم مناع، الإمعان في حقوق الإنسان: موسوعة عالمية مختصرة: ٢٣٥ مادة، نصوص أساسية، قاموس إنجليزي/ فرنسي/ عربي (دمشق: الأهالي، ٢٠٠٠)، مادة «إخوان الصفا».

(١٢) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار المعتزلي، «التكليف،» في: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ج ١١، ص ٣٧٥.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٥ و٣٨٢ ـ ٣٨٥.

(١٤) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، [١٩٩-؟])، ج ١، ص ١١٣.

«أن الشرع يتبع في أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الإنساني الأشياء من حسن وقبح. وإذا كان هذا العقل لا يستطيع التمييز بين هذين الأمرين، في جميع الحالات، فإن الوحي إنما جاء ليأخذ بيد الإنسان وينير أمامه الطريق»[(١٥)].

ورغم البعد المنهجي بين كمال العقل والإنسان الكامل فإن ثمة تقاطعات مركزية بينهما، أهمها التأكيد على مركزية دور الإنسان في الحياة والكون.

ثانياً: ابن عربي والإنسان الكامل

على رغم أن نقطة الانطلاق في تعريف الإنسان عند المذاهب الفقهية الخمسة تتمثل في تكريم آدم وإثبات أفضليته على الملائكة، باعتبار سجود الأخيرة للإنسان تكرمة له وطاعة لله، لا يلبث هذا التعريف أن يتعرض لاختزالات أساسية شاركت فيها بشكل أساسي المدرستان الحنبلية (توفي ابن حنبل في ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) والأشعرية، الأولى على الصعيد الشعبي والثانية على الصعيد النخبوي. وأول هذه الاختزالات التأكيد على مفهوم الإنسان الطائع المكلف، وثانيها التمييز بين المسلم وغير المسلم، وثالثها اغتيال التوسع الأفقي والعمودي للاجتهاد.

لا يمكن للطاعة أن تشكل منهج حياة من دون أن يكون موضوعها ترسيخ عبودية الإنسان للإنسان المغلفة بمفهوم الحاكمية الإلهية. والحديث عن الطاعة يقودنا دائماً إلى «الطاعة المشروطة على الأرقاء والعبيد في حق سادتهم (عبودية بشر لبشر)، والطاعة المفروضة على المكلفين لله ورسوله (الطاعة الطقوسية والمعاشية)، والطاعة المشروطة في حق الخلق لقيام شوكة السلطان (الطاعة للمستبد العادل أو الجائر)، والطاعة المفروضة في حق الزوجة لبعلها (الطاعة الاجتماعية داخل الهرم العائلي)»[(١٦)]. ولا شك في أن التمييز بين المسلم وغير المسلم لا يمكن أن يقفز فوق قضية من هو المسلم، التي شكلت أساس بدعة التكفير الشرعية. وقد أرخ الغزالي في هذا التراجع لانتصار فكرة الإنسان المطيع المذعن العاجز. فلم ينتظر المشرق العربي الإسلامي اجتياح المغول وسقوط بغداد (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) ليدخل مرحلة الهيمنة العقيدية التي حولت الإسلام إلى جثة مشرّحة في مخابر الأئمة بإعطائه بعده كأيديولوجيا بأسوأ ما للكلمة من معنى كنظام مغلق من «الحقائق» المطلقة الأبدية. «سيتكفل الماوردي (٤٥٠هـ/١٠٥٦م)، بترتيب دستور الخلافة ومنح بركات الشرعية

---

(١٥) محمود محمد قاسم، «مفهوم العدل في الفلسفة الإسلامية،» مصباح الفكر (ديوجين) (اليونسكو)، العدد ٢٢ (١٩٧٣)، ص ١٨.

(١٦) هيثم مناع، تحديات التنوير، إسهام في نقد الايديولوجيا الإسلامية ([كولونيا، ألمانيا]: منشورات الجمل، ١٩٩١)، ص ٩٥ ـ ٩٦.

«التاريخية والدينية» للخليفة، وابن الجوزي (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) سيقوم بغسل شوائب الشيطان في كتابه **تلبيس ابليس**، بعد أن لخص الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) الإسلام: «الدين شطران أحدهما ترك المناهي والآخر فعل الطاعات» (بداية الهداية) ونظم السنن في موت ـ إحياء علوم الدين ليعمد حجة للإسلام السني»[١٧].

في هذه الظروف المحملة بالانغلاق على الذات ومصادرة التعددية والاجتهاد وخوف المعرفة الحكمية علمية كانت أو فلسفية، واحتقار الإنسان باسم سمو الرحمن وازدراء المرأة في ظل إعادة إنتاج الاستبداد في المجتمع، وفي وسط محموم بالتطرف والمذهبية وأمراض أفول الحضارة، حمل محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ/ ١١٦٤ ـ ١٢٤٠م)[١٨] فكرة «الإنسان الكامل» في محاولة للوقوف في وجه تيار عات لم يعد يقبل من الإنسان إلا صورته المسخ، في محاولة غير عادية لإعادة الاعتبار لمن أفقده الحاكم والفقيه كل اعتبار ووقف نزيف قد أتى على الأساسي من المجتمع والأفراد والأفكار.

تعيدنا فكرة الإنسان الكامل إلى تلك القوة العالمية المتميزة لكل الأفكار والمبادئ التي تتجاوز بعظمتها القبيلة والمكان والزمان. لذا لا نستغرب أن يجد هانز هينرش شيدر روابطها العضوية مع نظرية الإنسان الأول في الديانات الإيرانية القديمة[١٩]، وأن يعتبرها لوي ماسينيون ابنة الرؤى السامية التي نشأت عند أنبياء بني إسرائيل في فكرة «عبد يهوا» العادل المبتلى بالآلام، واستمرت مع المسيحية في الإيمان بعودة المخلّص[٢٠]، وزرعت في عدد غير محدود من الملل والنحل التي انتظرت المهدي

---

(١٧) انظر الهيمنة العقيدية، في: المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٨) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي ويكنى بأبي بكر، ويلقب بمحيي الدين ابن العربي. كذلك عرف بالحاتمي وبابن عربي تفريقاً له عن الفقيه الأندلسي أبي بكر بن العربي. ولد في ١٧ رمضان سنة ٥٦٠هـ/ ١١٦٤م في مرسية من بلاد الأندلس، في ظل السلطان محمد بن سعيد بن مرديس، وكان أبوه وزيراً لصاحب إشبيلية سلطان الغرب، حيث نشأ وترعرع منذ بلوغه الثامنة من عمره مع والديه. وتلقى العلوم والقرآن على يد الشيخ أبي بكر بن خلف اللخمي من كتاب الكافي. درس الحديث والفقه وكان من شيوخه أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الإشبيلي. تجول بعد العشرين من العمر في مدن الأندلس وبلاد المغرب، ثم سافر إلى مكة حاجاً عام ٥٩٨ للهجرة وبقي في الحجاز سنتين. وفي سنة ٦٠١هـ انتقل إلى بغداد ومنها إلى القاهرة سنة ٦٠٧هـ. ثم رجع ثانية إلى بغداد سنة ٦٠٨هـ وإلى مكة سنة ٦١١هـ ثم خرج إلى حلب ومنها إلى دمشق التي استقر فيها حتى وفاته سنة ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م، ودفن على سفح قاسيون.

(١٩) هانز هينرش شيدر، «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين،» في: **الإنسان الكامل في الإسلام: دراسات ونصوص غير منشورة**، ألف بينها وترجمها وحققها عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ١١، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٧٦)، ص ٢١ وما بعدها.

(٢٠) لوي ماسينيون، «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية،» في: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

«ليملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً». أو أن يبصر فيها الهادي العلوي مشاعيته البدائية الزاهدة: «من لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء، حيث الملك يجب أن لا يكون لأحد فرد بل لجميع الناس حتى لا يعلو أحد على أحد. «التاوي والمتصوف»، يقول العلوي، «ينظران كلاهما إلى مجتمع لا مالك فيه ولا محروم، ولا قامع ولا مقموع»[٢١]. بالتأكيد، فقد استعاد المؤرخون الثلاثة في الإنسان الكامل صورة ذهنية عالمية حاولت التاوية من خلالها استقراء قوة الخير في البشر، مثلما حاولت الثقافة الإيرانية استعادة الإنسان الأول عند مزدك. كما أعادت الديانات السامية قراءة فكرة المسيح المخلّص والمهدي. إلا أن طرح ابن عربي كان ضمن تصور فكري شامل واجه فيه معالم حقبة كاملة. فهو يميز بين قوانين الطبيعة ومنظمات حركة الإنسان انتصاراً لفكرة الإرادة البشرية والإنسان الفاعل والمنفعل في طبيعة لها قوانينها ونواميسها. ويؤكد على وحدة الوجود للتركيز على فكرة الخير الأسمى والعدل الذي يتجاوز الملة والطائفة. وعبر هذه الوحدة، حارب خطاب الفرقة الناجية وتكفير الآخر بحظوظ النفس المشركة التي لا تختلف عن حظوظ النفس المؤمنة، مؤكداً «إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه». ورفض أشكال التمييز بين البشر في المعتقد أو الجنس باعتبار الكمال الإنساني يقابل «الإنسان الحيوان» الذي يحمل في ما يحمل عاهات التفريق بين البشر: «خلق الله الإنسان، مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء. وقال فيه رسول الله: إن الله خلق آدم على صورته، فلذلك قلنا خرج العالم على الصورة، وفي هذا الضمير الذي في صورته خلاف لمن يعود لأرباب العقول. وفي قولنا علم نفسه فعلم العالم غُنْيَةٌ لمن تَفَطّن وكان حديد القلب بصيراً، ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة صحت له الخلافة والنيابة عن الله في العالم، فلنبين في هذا المنزل نشأة هذا الخليفة ومنزلته وصورته على ما هي عليه، ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسان حيوان فقط بل بما هو إنسان وخليفة. وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كل إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا، وليس المخصوص بها أيضاً الذكورية فقط، فكلامنا إذاً في صورة الكامل من الرجال والنساء فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكوريةُ والأنوثية إنما هما عَرَضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوانات كلها في ذلك»[٢٢].

---

(٢١) هادي العلوي، **مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق**، دفاتر النهج (دمشق: دار المدى، ١٩٩٧)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢٢) محيي الدين أبو بكر محمد بن العربي، **إنشاء الدوائر، كتاب عقلة المستوفز** (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨)، ص ٣٦.

يضع ابن عربي حداً في مفهومه للإنسان الكامل لأي فرق بين من هم أبناء دين واحد ومن هم خارجه، كذلك يعيد الاعتبار للمرأة كطرف أساسي كالرجل في هذا المفهوم.

وفي نظر ابن عربي، كما يلاحظ هانز هينرش شيدر، أن «الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية مظهران متماثلان لمذهب واحد في الوحدانية»[٢٣]. وبذلك أصّل ابن عربي فكرة الإنسان المساوي للعالم، الإنسان المشابه بل والمساوي لله في وجه الإنسان المهمش والذليل والطائع في المدارس الفقهية.

في مقابل عقائد الطاعات والواجبات، تقف فلسفة ابن عربي الصوفية لتذكر بأن الله إنما خلق العالم من أجل الإنسان «الإنسان هو المقصود من الوجود»[٢٤]، وأن هذا يعني أن الإنسان ليس فقط مركز الكون الواعي، بل أكمل مَجَالي الحق و«المختصر الشريف» و«الكون الجامع» الذي أعطى الروح لعالم شبحي لا روح فيه[٢٥]. إنه نقطة انطلاق الكون وآخر وأرقى تعبيراته: «أول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فاكتملت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة، جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضاً والإنسان الذي هو الموجود الآخر»[٢٦].

الإنسان بحسب ابن عربي هو، باختصار، «قطب الفلك، وهو العمد، ألا تراه إذا انتقل من الدنيا خربت وزالت الجبال وانشقت السماء وانكدرت النجوم؟»[٢٧].

لعل من المهم التوقف لحظة للتمييز بين فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي وفكرة «السوبرمان» عند نيتشه، التي وجدت مدافعين عنها في الغرب وشكلت الأرضية الحديثة للعنصر المتفوق. ففلسفة ابن عربي تقوم في الأساس على ما يمكن تسميته «ما بعد التسامح»، أي تلك القدرة الإنسانية على تجاوز مفهوم التسامح مع الآخر للبحث عن سبل التداخل والتواصل معه. وذلك ما يعبّر عنه في قوله:

---

(٢٣) شيدر، «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين،» ص ٧٠.

(٢٤) محيي الدين أبو بكر محمد بن العربي، رسائل ابن عربي، ص ١٠٤.

(٢٥) محيي الدين أبو بكر محمد بن العربي، فصوص الحكم، مع تعليقات أبو العلا عفيفي (إيران: انتشارات الزهرا، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٦) نقلاً عن: الفتوحات المكية الذي يستشهد به نصر حامد أبو زيد في: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣)، فصل «الإنسان والعالم»، ص ١٥٧.

(٢٧) ابن العربي، رسائل ابن عربي، ص ٢٩٣.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ... ركائبهُ فالحبّ ديني وإيماني

يعلق منصف المرزوقي على الأبيات الثلاثة بالقول: إن ما يدعونا إليه ابن عربي من موقف ديني روحاني بحت ليس أن نتسامح مع عقائد الآخرين وإنما أن نستملكها، وهو الموقف الذي نادى به المشرّع العالمي في إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي عندما كتب «تشكّل الثقافات بما فيها من تنوع وخصب وبما بينها من تباين وتأثير متبادل جزءاً من التراث الذي يشترك في ملكيته البشر جميعاً»(٢٨).

ففي قراءته للرحمة نجد ابن عربي يتسامى فوق الحقد ويطالب البشر بالارتقاء: «ارحم من وافق الحق ومن خالفه رحمة له، فإن ذلك قسمة. فإن الكافر إذا رحم المؤمن خفف الله عنه، وإذا رحم المؤمن الكافر وفى الله له، الكل خلق الله ومضاف إليه فتعظيم خلقه تعظيمه، فطوبى لمن رحم خلقه، ولا يلزم من رحمهم أن يلقي إلى أعداء الله بالمودة. ارحمهم من حيث لا يعلمون»(٢٩).

هذا الموقف المبدئي يجد ترجمته في مناهضة ابن عربي لحكم الإعدام على أساسين، ديني وأخلاقي: أما الديني فهو قائم على أن الله واهب الحياة يملك وحده الحق في وضع حد لها. أما الأخلاقي فباعتبار أن أسوأ الجرائم لا تعامل بمثلها فليس المجرم هو المعيار لإقامة العدل. ومما يقول في ذلك:

«اعلم أن النشأة الإنسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده - وليس إلا ذلك - أو بأمره. ومن تولاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدّى حدّ الله فيها وسعى في خراب مَن أمره الله بعمارته. واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله. أراد داود بناية البيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدم، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال بلى! ولكنهم أليسوا عبادي؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه». فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، وأن إقامتها أولى من هدمها. ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم، وقال

---

(٢٨) انظر مقالة ابن العربي، في: مناع، الإمعان في حقوق الإنسان: موسوعة عالمية مختصرة: ٢٣٥ مادة، نصوص أساسية، قاموس إنجليزي/ فرنسي/ عربي.

(٢٩) ابن العربي، رسائل ابن عربي، ص ٢٨٤.

﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله**﴾[٣٠]؟ ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرّع لولي الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبى حينئذٍ يقتل؟ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل، كيف يراعى من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصاً؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة «إن قتله كان مثله»؟ ألا تراه يقول ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾[٣١]؟ فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً. ﴿**فمن عفا وأصلح فأجره على الله**﴾[٣٢] لأنه على صورته. فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعي الحق. وما يذم الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه، وفعله ليس عينه، وكلامنا في عينه. ولا فعل إلا لله؛ ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد منها ما حمد. ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله. فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإن ذم الشرع لحكمة يعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعاً للمعتدي حدود الله فيه. ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾[٣٣] وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر النواميس الإلهية والحكمية. وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة، فإنه ما دام الإنسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له، ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق الله»[٣٤].

وفي تأكيده أن الحياة والموت لله وإليه يرجع الأمر بقرارهما يقول: «شرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته: فهو راجع إليه. على أن قوله «وإليه يرجع الأمر كله» أي فيه يقع التصرّف، وهو المتصرف، فما خرج عنه لم يكن عينه، بل هويته هو عين ذلك الشيء، وهو الذي يعطيه الكشف في قوله «وإليه يرجع الأمر كله»[٣٥].

يرتبط هاجس العدالة بمفهوم الكمال الإنساني، وبهذا المعنى فإن احترام الحق قاعدة من قواعد الإيمان: «إياك وظلم العباد فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، وظلم

(٣٠) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٦١.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٤٠.

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٤٠.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٩.

(٣٤) ابن العربي، فصوص الحكم، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

العباد أن تمنع حقوقهم التي أوجب الله عليك أداءها ولا تنهر السائل مطلقاً، فإن الجائع يطلب الطعام والضال يطلب الهداية»[٣٦].

ومع يقينه الروحاني، أكد ابن عربي باستمرار على الحديث الذي يقول «أنتم أعلم بأمور دنياكم». والحديث عن الدنيا يعني ارتباط الحياة بالزمان والمكان وتاريخية الوجود، يقول في رسائله: «اعلم أن الحكيم الكامل المحقق المتمكن هو الذي يعامل كل حال ووقت بما يليق به ولا يخلط»[٣٧]، ويؤكد على ذلك في **فصوص الحكم**: «ما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس «في خلق جديد» في عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم، ﴿**بل هم في لبس من خلق جديد**﴾ [ق: ١٥]»[٣٨].

ثالثاً: ما بعد ابن عربي

كيف تطورت فكرة الإنسان الكامل بعد ابن عربي، وهل وجدت أصداء لها في المجتمع العربي و/أو الإسلامي؟

لقد كان قدر ابن عربي، وشأنه شأن ابن رشد، أن يقف في وجه تراجع عام سعى لإلباس عجزه ثوب التقى، فجرى اغتيال الاجتهاد، ولأكثر من قرنين لم يتوقف السلفيون خلالهما عن نقد كتابات ابن عربي. وفي عملية هدم الحضارة العربية الإسلامية والتجهيل العام باسم الدين وطاعة السلطان، لم يكن لأفكار ابن عربي أن تنتشر وبقيت في إطار الاتجاهات الصوفية والفلسفية والإصلاحية بشكل عام. وجملة هذه الاتجاهات كانت تعاني حصاراً وتهميشاً. لذا فقد كان أكثر المستفيدين المباشرين من فكر ابن عربي رواد الإصلاح المسيحي في أوروبا، الأمر الذي لم يُحل دون تناول موضوع الإنسان الكامل من قبل تلميذه صدر الدين القونوي في كتابه **مراتب الوجود** وابن قضيب البان في **المواقف الإلهية** وعبد الكريم الجيلي في **الإنسان الكامل** وعزيز الدين النسفي في كتابه المعنون أيضاً **الإنسان الكامل** (بالفارسية). إضافة لشذرات عند التهانوي وغيره ومقاطع شعرية لجلال الدين الرومي ومحمود شبسري.

يعطي صدر الدين القونوي الإنسان الكامل المرتبة الأعلى من مراتب الوجود باعتبار أنه به تتم المراتب ويكمل العالم. «فالإنسان، يقول القونوي، أنزل الموجودات

---

(٣٦) ابن العربي، **رسائل ابن عربي**، ص ٥٢٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣٨) ابن العربي، **فصوص الحكم**، ص ١٢٨.

مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكمالات، ليس لغيره ذلك. وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية، والحقائق الخلقية، جملة وتفصيلاً، حكماً ووجوداً، بالذات والصفات، لزوماً وعرَضاً، حقيقة ومجازاً، وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان، واسم لحقيقة من حقائقه. فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو السموات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنيوي، وهو العالم الأخروي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث»[٣٩].

إن فك الارتباط بين مفهوم الإنسان الكامل من جهة، وتصور نخبوي وخلاصي للكمال الإنساني لم يستمر طويلاً بعد ابن عربي. واستسلم من جاء بعده لربط هذه الفكرة بالنبي أو الولي أو الخضر أو المهدي. فنقرأ عند الجيلي قوله: «الإنسان الكامل هو محمد. وهو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين»[٤٠]. كذلك يعتبر النسفي (القرن الثالث عشر) أن للإنسان الكامل أربع خصائص هي: الكلام الحسن والفعل الحسن والاستعداد الطبيعي للخير والمعارف. وبالنسبة له فإن الإنسان الكامل هو العالم، الخليفة، المعلم الروحي، البالغ، مرآة العالم، المسيح... وهو يؤكد أنه إنسان واحد في عصره فلا يوجد سوى جسد واحد يحمل قلب الإنسان الكامل[٤١].

مع هذا التوجه في المدارس الصوفية المتأخرة، تراجع البعد الخلاّق في فكرة الإنسان الكامل قبل أن يتجسد في الواقع في مفهوم للإنسان المواطن المتساوي مع غيره، الذي يدرك حق النفس وحق الآخر، ويتعرف إلى الآخر في نفسه وإلى نفسه في كل كائن حي. هذا الإنسان الذي كلما اكتسب معرفة واعتباراً، زاد كرماً وتواضعاً، والذي ينال اعتباره العام من قدرته على اكتساب المعارف وعطاء الآخرين.

---

(٣٩) صدر الدين القونوي، «مراتب الوجود،» (مخطوط المكتبة الظاهرية بدمشق، رقم ٥٨٩٥). نشر مقاطع منه عبد الرحمن بدوي في: **الإنسان الكامل في الإسلام: دراسات ونصوص غير منشورة**، ص ١٤٧.

(٤٠) انظر: أنور فؤاد أبو خزام، **معجم المصطلحات الصوفية: مستخرج من أمهات الكتب الينبوعية**، مراجعة جورج متري عبد المسيح (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٣)، ص ٤٩.

(٤١) **Aziz al-Din ibn Muhammad Nasafi, *Recueil de traités de soufisme connu sous le titre* كتاب الإنسان الكامل de le livre de l'homme parfait, traduit du persan par Isabelle de Gastines, L'Espace intérieur; 30 (Paris: Fayard, 1984), p. 16.**

القســـم الثانـــي

مفهوم حقوق الإنسان في الفكر السياسي والاجتماعي العربي الحديث

(١) دراسات عامة

الفصــل الثاني عشر

حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر

برهان غليون(*)

الإرهاصات العربية بحقوق الإنسان

يمكن القول إن حقوق الإنسان لم توجد عملياً، كمنظومة مستقلة عن الدساتير والقوانين والضمانات التقليدية لها، ثم كحركة متميزة، وكنشاط قائم بذاته، في أي مكان في العالم، قبل نهاية الحرب العالمية الثانية. وما كان موجوداً من إشارات إلى حقوق الإنسان والمواطن في الإعلانات أو الدساتير البريطانية والأمريكية والفرنسية كان من قبيل تحديد الإطار الجديد لتنظيم السياسة المدنية، لا حقوقاً تفرض على السلطة العامة التزامات محددة، وتسمح بوجود قوة مدنية منظمة للمطالبة بتطبيق هذه الحقوق. لقد كانت الإعلانات القديمة تعبر عن حدود حرية الفرد أو عن رفع القيود عنه أكثر مما كانت ترمي إلى بناء منظومة من الواجبات على الدولة والسلطة العمومية. لقد كانت باختصار تعبيراً عن إرادة التحرير لا التزاماً أخلاقياً أو سياسياً بتحويل جميع الأفراد إلى مواطنين أحرار. وهو ما سوف تلحظه التيارات النقدية لليبرالية، مظهرة كيف أن الأمر يتعلق بحريات شكلية، وفي النهاية بديمقراطية برجوازية تغطي ديكتاتورية اجتماعية. ولعل أفضل برهان على ذلك هو أن الجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة عندما ناقشت مسألة حقوق الإنسان لأول مرة فضلت مشروع إعلان مبادئ وقيم عامة غير ملزم لأحد إلا بصفة أخلاقية يصعب تأكيدها

(*) مدير مركز دراسات الشرق المعاصر، وأستاذ علم الاجتماع السياسي، جامعة السوربون.

أو التحقق منها، على توقيع معاهدة حول حقوق الإنسان تفرض آليات إجرائية وتلحظ قوة مادية لتطبيقها أو لجعل تطبيقها مسألة إلزامية. وهذا يفسر لماذا لا تزال الدول والسلطات السياسية في العالم أجمع تنظر حتى اليوم باستخفاف كبير، على رغم الضجيج الإعلامي أحياناً، في الغرب وفي البلاد النامية، إلى إعلانات حقوق الإنسان، ولا تثيرها جدياً إلا عندما تريد استخدامها في المناورات السياسية. وهكذا صارت حقوق الإنسان موضوع كفاح منظمات وجمعيات أهلية.

ويمكن القول إن الولادة الحقيقية لحقوق الإنسان لم تحصل في العالم إلا في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات مع تكوين أول منظمات الدفاع ضد الانتهاكات التي يتعرض لها الأفراد من قبل السلطات السياسية. وقد لعبت منظمة العفو الدولية دوراً رئيسياً في نشر فكرة العمل ضد الانتهاكات، وفي لفت نظر الشعوب التي تعاني أكثر فأكثر القمع والتقييد، إلى أهمية فكرة حقوق الإنسان وراهنيتها.

ومما ساعد على انتشار الفكرة التحولاتُ السياسية والاجتماعية التي كانت قد طرأت على كل المجتمعات البشرية خلال النصف الأول من القرن العشرين، ثم في سنوات التحول العميقة لما بعد الحرب الثانية والاستقلال، فأخرجت الجماهير العريضة من المعازل القروسطية، وحولتها إلى مواطنين أو أشباه مواطنين، أو بثت في ذهنها جرثومة المواطنية من دون أن تحقق شروطها. ومما ساعد على ذلك أيضاً التغير الذي طرأ على مفهوم الديمقراطية نفسها بعد خروجها من الأزمة التي أصابتها منذ بداية القرن، وميلها المتزايد إلى احتواء المسألة الاجتماعية وجعلها في صلب مفهومها. ثم جاء انهيار المعسكر السوفياتي وتجربته الشمولية، وفي سياق ذلك انهيار مشاريع التنمية الوطنية التي تبنتها الحركات التقدمية في معظم البلاد النامية، وقلدت فيها النموذج السوفياتي، ليرسخ الايمان بالديمقراطية الاجتماعية كبديل وحيد، وأعطى لها قوة دفع لم يتمتع بها أي نظام سياسي وعقائدي في العالم من قبل.

وفي الوطن العربي بدأ الاهتمام الرسمي والشعبي بحقوق الإنسان بعد حقبة الأزمة الليبرالية الكبرى في الوقت نفسه الذي بدأ فيه في بقية أنحاء العالم الثالث تقريباً، أي في السبعينيات. وجاء ذلك بالتأكيد تحت تأثير ما سوف يشكل ايديولوجيا عالمية لحقوق الإنسان تتطور برعاية هيئة الأمم المتحدة. وتعكس الدساتير العربية التي لا تزال سارية المفعول هذا الاهتمام بوضوح. فهي تحرص في نصوصها على إظهار التقيد بحقوق الإنسان، مضمنة ديباجتها أحكاماً تتفق في الغالب مع بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيتين التابعتين له[1].

(١) انظر: محمد سعيد مجذوب، **الحريات العامة وحقوق الإنسان** (طرابلس، لبنان: جروس برس، [-١٩؟]).

وقد عبّر إعلان الاستقلال الفلسطيني (١٩٨٨)، آخر هذه «الدساتير»، عن هذا التطور في اتجاه الاعتراف بقيمة حقوق الإنسان، فجاء من أكثرها تفصيلاً في ما يتعلق بالتأكيد على الالتزام بالحريات العامة وحقوق الإنسان[٢].

لكن الأمور لن تبقى جامدة. وسوف يتطور العمل والتفكير بحقوق الإنسان بشكل قوي في العقدين القادمين. ونستطيع أن نميز داخل التفكير العربي المعاصر بحقوق الإنسان أربعة خطابات مستقلة تمثل أنواع التعامل الرئيسية مع هذا الموضوع. الخطاب الأول هو الخطاب الدعائي، الذي يستخدم فيه الفاعل الاجتماعي الفكرة من أجل إعطاء صورة إيجابية عن نفسه وسلوكه من دون أن تكون له علاقة حقيقية بمضمونها أو من دون أن يدرك ما يفترضه هذا الاستخدام من التزامات تتعلق بتحقيق أهداف الفكرة نفسها. وينظر هذا الخطاب لحقوق الإنسان نظرة تقنية أو فنية، ويعتبرها جزءاً من العدة الايديولوجية التي تتعامل بها الدول، ليس لها بالضرورة مضمون واضح أو عملي ولا تفرض التزامات حقيقية. إنها بالأحرى نوع من اللغة أو اللغو الدارج في العلاقات الدولية ليس لها دائماً مقابل في الممارسة الواقعية. وهو خطاب يسيطر على السلطات الرسمية ومنظمات الأمم المتحدة. والخطاب الثاني هو الخطاب الوسائلي السياسي، وهو الخطاب الذي يؤمن بحقوق الإنسان وبأهدافها وقيمها ولكنه يتعامل معها باعتبارها المدخل إلى قضايا أكبر منها، ومن ضمنها قضية التنمية أو التحرر الوطني أو معالجة الشلل القومي... إلخ. والخطاب الثالث هو الخطاب التأصيلي الذي يهدف إلى دمج حقوق الإنسان كفكرة وكقيمة في إطاره الايديولوجي واحتوائها، حتى يحافظ على صدقية التراث والثقافة المحلية والوطنية. فهمُّ هذا الخطاب هو الاحتفاظ بتمثل إيجابي للهوية يساعد على ضمان استمرارها. وهو خطاب يسيطر بشكل رئيسي على التيارات القومية والقومية الدينية. أما الخطاب الرابع لحقوق الإنسان فهو الخطاب النقدي الذي نشأ بموازاة تزايد النشاط العملي ويهدف إلى تقويم هذا النشاط وزيادة فعاليته، وهو مضطر من أجل ذلك إلى إعادة التفكير الدائم بطبيعة حقوق الإنسان وأهدافها ومشكلات تحقيقها في الواقع العملي الملموس.

أولاً: الخطاب الدعائي لحقوق الإنسان

نلاحظ كيف أن جميع الدساتير العربية تنص في متنها على احترام الحريات

---

(٢) انظر: محمد خالد الأزعر، الثقافة السياسية الفلسطينية «حقوق الإنسان والديمقراطية»، مناظرات حقوق الإنسان؛ ٢ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥).

الأساسية وحقوق الإنسان. لكن ليس لهذا النص على حقوق الإنسان أو بعضها أية قيمة سياسية ولا يغطي أي التزام قانوني فعلي. لقد جاء هذا النص، منذ الخمسينيات والستينيات، من قبيل العمل الروتيني والتزييني. ولذلك ما كان له أن يمنع الحكومات من تجاهل هذه الحقوق تماماً. ولعل الحافز الرئيسي الذي أبقى فكرة حقوق الإنسان قائمة في الدساتير العربية هو إضفاء طابع الحداثة على هذه الدساتير. لكن ميثاق جامعة الدول العربية الموقع في ٢٢ آذار/مارس ١٩٤٥ قد تجاهل المسألة تماماً، ولم يتخذ قراراً بإنشاء لجنة وبخاصة بحقوق الإنسان إلا عام ١٩٦٦، وكضرورة للمشاركة في برنامج الاحتفال العالمي بسنة حقوق الإنسان. وتحت ضغط بعض الأوساط الدولية والقانونية صدر عن مجلس الجامعة في ٣ أيلول/سبتمبر ١٩٦٨ القرار رقم ٢٤٤٣ الذي أوصى بإنشاء لجنة إقليمية عربية دائمة لحقوق الإنسان[٣]، ودعا المؤتمر الإقليمي العربي لحقوق الإنسان الذي انعقد في بيروت من ٢ ـ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٨ إلى إقامة تعاون فعال بين اللجنة والوكالات والأجهزة الدولية ولجان حقوق الإنسان في الدول الأخرى، في سبيل تطبيق البرامج الخاصة بهذه الحقوق، وبخاصة تلك التي تتعلق بسكان الأراضي المحتلة. كما دعا المؤتمر الدول الأعضاء إلى تشكيل لجان وطنية لحقوق الإنسان للتعاون مع اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان في جامعة الدول العربية.

وفي ١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٧٠ قرر مجلس الجامعة تشكيل لجنة من الخبراء تتولى مهمة إعداد مشروع إعلان لحقوق الإنسان العربي (القرار رقم ٢٦٦٨). وقد اجتمعت هذه اللجنة في مقر أمانة الجامعة العربية بين ٢٤ نيسان/أبريل ١٩٧١ و١٠ تموز/يوليو ١٩٧١ وتوصلت إلى اعتماد مشروع تقرر أن يعرض على الدول الأعضاء لإبداء رأيها فيه[٤]. غير أن تسع دول فقط هي التي عنيت بالرد... وقد تباينت مواقف هذه الدول تبايناً كاملاً. فبينما أيدته بعض الدول من دون أية تحفظات، رفضته دول أخرى شكلاً وموضوعاً، وطالب فريق ثالث بإجراء تعديلات عليه تراوحت بين مجرد التعديلات الشكلية والتعديلات الجوهرية[٥]. وقد غمر هذا المشروع النسيان كلياً، ولذلك فإن الأمانة العامة بعد الانتقال المؤقت إلى مقر الجامعة

---

(٣) ولا شك أن الحاجة إلى استخدام سلاح حقوق الإنسان في الأمم المتحدة لإدانة الانتهاكات الإسرائيلية للقانون في الأراضي المحتلة، كانت الدافع أو المحفز الرئيسي للجامعة العربية في هذا الميدان.

(٤) نبية الأصفهاني، «موقف الجامعة العربية من حقوق الإنسان،» **السياسة الدولية**، السنة ١١، العدد ٣٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٧٥)، ص ٢٨ ـ ٣٢.

(٥) حسن السيد نافعة، «الجامعة العربية وحقوق الإنسان،» **شؤون عربية**، العدد ١٣ (آذار/مارس ١٩٨٢).

قد أوكلت إلى خبيرين عربيين جديدين وضع مشروع ميثاق جديد لحقوق الإنسان العربي[٦].

والواقع أن جامعة الدول العربية لم تنجح بالاتفاق على نص ما أسمته **الميثاق العربي لحقوق الإنسان** إلا في دورتها الثانية بعد المئة (١٥/٩/١٩٩٤). وبالرغم من هذا التأخر الطويل، لا يزال هذا الميثاق ينتظر المصادقة عليه من قبل الدول الأعضاء في الجامعة. ويعكس نص الميثاق الجديد المناخ السلبي الذي لا يزال يسود الأوساط السياسية الرسمية بخصوص حقوق الإنسان. فقد ارتبط فيه الاعتراف الشكلي بحقوق الإنسان والمواطن المعروفة بمواد تضعف أثره كثيراً إن لم تفرغه من مضمونه. فهو يبدأ بتأكيد حق الشعوب جماعة في ثرواتها وحرية اختيارها لنظامها السياسي، قبل أن يتحدث عن حقوق الفرد، وذلك لتأكيد شرعية الأنظمة القائمة وأولوية ما يتعلق بحقها في الوجود على الحقوق الأخرى بل اشتراطها بها. تقول المادة الأولى:

«١ ـ أ ـ لكافة الشعوب الحق في تقرير المصير والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية ولها استناداً لهذا الحق أن تقرر بحرية نمط كيانها السياسي وأن تواصل بحرية تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

١ ـ ب ـ إن العنصرية والصهيونية والاحتلال والسيطرة الأجنبية هي تحدّ لكرامة الإنسانية وعائق أساس يحول دون الحقوق الأساسية للشعوب ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها».

ثم تأتي بعد ذلك المواد التالية تحاول أن تقلد المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان:

«٢ ـ تتعهد كل دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل لكل إنسان موجود على أراضيها وخاضع لسلطتها حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فيه دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر دون أي تفرقة بين الرجال والنساء.

٣ ـ أ ـ لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان الأساسية المقررة أو القائمة في أية دولة طرف في هذا الميثاق استناداً إلى القانون أو الاتفاقيات أو العرف كما لا يجوز التحلل منها بحجة عدم إقرار الميثاق لهذه الحقوق أو إقرارها بدرجة أقل.

---

(٦) محمد عصفور، «ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصيرية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٣).

٣ ـ ب ـ لا يجوز لأية دولة طرف في هذا الميثاق التحلل من الحريات الأساسية الواردة فيه والتي يستفيد منها مواطنو دولة أخرى تتعامل وتلك الحريات بدرجة أقل.

٤ ـ أ ـ لا يجوز فرض قيود على الحقوق والحريات المكفولة بموجب هذا الميثاق سوى بما ينص عليه القانون ويعتبر ضرورياً لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيين أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق وحريات الآخرين.

٤ ـ ب ـ يجوز للدول الأطراف في أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزامها طبقاً لهذا الميثاق إلى المدى الضروري الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

٤ ـ ج ـ ولا يجوز بأي حال أن تمس تلك القيود أو أن يشمل هذا التحلل الحقوق والضمانات الخاصة بحظر التعذيب والإهانة والعودة إلى الوطن واللجوء السياسي والمحاكمة وعدم جواز تكرار المحاكمة عن ذات الفعل وشرعية الجرائم والعقوبات».

وفي ما يتعلق بعقوبة الإعدام، ينص الميثاق على ما يلي:

«١٠ ـ لا تكون عقوبة الإعدام إلا في الجنايات البالغة الخطورة ولكل محكوم عليه بالإعدام الحق في طلب العفو أو تخفيض العقوبة.

١١ ـ لا يجوز في جميع الأحوال الحكم بعقوبة الإعدام في جريمة سياسية.

١٢ ـ لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام فيمن يقل عمره عن ثمانية عشر عاماً أو في امرأة حامل حتى تضع حملها أو على أم مرضع إلا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة».

وتنص مواد أخرى على:

«٢٦ ـ حرية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكل فرد.

٢٧ ـ للأفراد من كل دين الحق في ممارسة شعائرهم الدينية، كما لهم الحق في التعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم وبغير إخلال بحقوق الآخرين ولا يجوز فرض أية قيود على ممارسة حرية العقيدة والفكر والرأي إلا بما نص عليه القانون.

٢٨ ـ للمواطنين حرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سلمية ولا يجوز أن

يفرض من القيود على ممارسة أي من هاتين الحريتين إلا ما تستوجبه دواعي الأمن القومي أو السلامة العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

٢٩ ـ تكفل الدولة الحق في تشكيل النقابات والحق في الإضراب في الحدود التي ينص عليها القانون.

٣٠ ـ تكفل الدولة لكل مواطن الحق في عمل يضمن له مستوى معيشياً يؤمن المطالب الأساسية للحياة كما تكفل له الحق في الضمان الاجتماعي الشامل».

وتنص المادة ٣٧ على أنه «لا يجوز حرمان الأقليات من حقها في التمتع بثقافتها أو اتباع تعاليم ديانتها»(٧).

«إن الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي صادقت عليه الجامعة العربية بعد انتظار طويل يظل»، كما يقول إيريك غولدستين، المدير التنفيذي لمنظمة «هيومان رايتس ووتش للشرق الأوسط» (مقرها نيويورك)، «وثيقة هزيلة. فهو إذ يؤكد على مجموعة من الحقوق الإنسانية للفرد يعطي الحكومات صلاحيات واسعة لتعليق تلك الحقوق من أجل الحفاظ على الأمن القومي والاقتصادي أو الأمن العام أو في حالات الطوارئ. والأسوأ من ذلك أن الميثاق ـ على الرغم مما ينطوي عليه من ضعف ـ بدا وكأنه متشدد في نظر الدول الأعضاء في الجامعة، فقد صوتت ضده سبع دول ولم توقع عليه منذ صدوره قبل ثلاثة أعوام سوى دولة واحدة من الدول الأعضاء الاثنتين والعشرين وهي العراق»(٨).

ثم، كما يلاحظ أحد الباحثين، لا يمكن تفسير خلو مثل هذا الميثاق من أي إشارة إلى حق المواطن في الانتخاب كآلية مهمة للمشاركة السياسية ولتداول السلطة إلا بصدوره عن حكومات ذات مصلحة في الاستمرار في السلطة. وهو ما يعكسه كذلك غموض وعمومية إشارات الميثاق إلى الحقوق والحريات السياسية والمدنية وثيقة الصلة بالمشاركة والانتخاب كحرية العقيدة والفكر والرأي وحرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سلمية(٩).

---

(٧) انظر نص الميثاق في: «الميثاق العربي لحقوق الإنسان،» شؤون عربية، العدد ٨٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤).

(٨) إيريك غولدستين، «وجهة نظر أمريكية: الجامعة العربية وميثاق حقوق الإنسان،» الديبلوماسي (لندن)، السنة ٢، العدد ٥ (حزيران/يونيو ١٩٩٧).

(٩) جلال عبد الله معوض، «الضمانات القانونية لنزاهة الانتخابات في الدول العربية،» ملف قضايا حقوق الإنسان (المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة)، الإصدار الأول (١٩٩٧).

والواقع أنه ليس في هذه الممارسة ما يثير الاستغراب. فعلى الرغم من تأكيد السلطات العربية المستمر على حرصها على إظهار انشغالها بحقوق الإنسان، إلى درجة تشكيل بعض المجالس الخاصة بمراقبة تطبيق هذه الحقوق، كما هو الحال في المغرب والجزائر وتونس، إلا أن منظمات حقوق الإنسان العربية والدولية لا تزال تؤكد عدم حصول تغيير جدي وحقيقي في الممارسات التقليدية[١٠].

وعلى الرغم مما تحفل به الدساتير من المبادئ التي تكفل الحقوق والحريات وضمانات حقوق الإنسان، تظل تصطدم بكثير من العوائق التي تعترضها. فمعظم الدساتير العربية يحيل تنظيم ممارسة الحقوق المختلفة إلى القوانين، وبعضها يتضمن استدراكات على النصوص، وقيوداً سياسية تطيح الضمانات التي سبق أن أقرتها. «وتصل هذه القيود في بعض الدساتير إلى مستوى البديهيات، مثل الاستدراك على مبدأ علنية القوانين، أو وضع شروط تخل بمبدأ المساواة. ولا يقتصر هذا على الجيل السابق من الدساتير العربية، بل الأسوأ أنه يشمل كذلك بعض الدساتير التي طرحت للنقاش خلال العام ١٩٩٠ كجزء من برامج إصلاحية في بعض الأقطار العربية».

ويأتي في مقدمة العوائق التي تحول دون احترام النصوص القانونية ذاتها قوانين الطوارئ والأحكام العرفية. فهي تخول جهات الإدارة سلطات واسعة تخل بضمانات حقوق الإنسان كلها، بما تجيزه للحاكم العرفي من حرية القبض على المشتبه بهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام بقرارات إدارية والترخيص بتفتيش الأشخاص والأماكن من دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية. كما تخول له صلاحية تجريم أفعال وامتناعات تخالف الأصول القانونية.

وبالمثل، تكتظ التشريعات العربية بالعديد من القوانين الاستثنائية التي جرى إلباسها لبوس التشريعات العادية. بالمقابل تتناقض أحكامها مع ضمانات حقوق الإنسان المقررة في المواثيق الدولية والإقليمية، بل تعصف أحياناً بالضمانات المقررة في الدساتير الوطنية ذاتها. ويشار من بينها إلى القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ المعروف باسم قانون حماية القيم من العيب في مصر[١١].

---

(١٠) لكن كما يقول جوزيف مغيزل: بالرغم من أن العديد من مواثيق حقوق الإنسان المصادق عليها تبقى حبراً على ورق، إلا أنه ليس من العدل كذلك أن نجمل في ذلك جميع البلدان العربية، فهنالك حالات مختلفة ودرجات متفاوتة من الاستهتار بهذه المواثيق. انظر تعقيب جوزيف مغيزل على بحث حسين جميل، «دور الجامعة العربية في إنشاء محكمة عربية لحماية حقوق الإنسان،» ورقة قدمت إلى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٨١.

(١١) محسن عوض، «مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩١).

وأول وأهم هذه الضمانات التي تفتقر إليها المواثيق والدساتير العربية غياب قضاء مستقل دستوري، إذ لا دستور من دون قضاء مستقل. «فالحكومات لا تأبه بالحقوق والقوانين التي تسن طالما ليس هناك مؤسسة مستقلة يحق لها، بل من واجبها القانوني، أن تذكر السلطة المتناسية حدودها الدستورية»(١٢).

هناك تأكيد في الدساتير على استقلال القضاء. لكن الحكومات العربية، وإن كانت تنص في دساتيرها على احترام المبدأ إلا أنها تفرغه من محتواه الحقيقي بقدر ما تعطي السلطتين التشريعية والتنفيذية من الصلاحيات ما يكفل لهما السمو على السلطة القضائية وإخضاعها بوسيلة أو بأخرى. «ويمثل التدخل في إجراءات سير العدالة، والامتناع عن تنفيذ الأحكام القضائية، وإعطاء الهيئات التنفيذية سلطات قضائية وبخاصة في الظروف الاستثنائية، والتدخل في تشكيل الهيئات القضائية وتخويل المحاكم العسكرية اختصاصات واسعة، إلخ.. تمثل مظاهر للخروج على مبدأ استقلال القضاء في العديد من البلاد العربية»(١٣).

وهذا ما يشير له التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان (لعام ١٩٩٧). فهو يؤكد استمرار السلطات في إهدار ضمانات المحاكمة العادلة في العديد من البلدان العربية بالتوسع في إحالة المدنيين على القضاء العسكري، والأخذ بأشكال القضاء الاستثنائي. فلا تزال محاكم أمن الدولة العليا طوارئ في مصر، وأمن الدولة في مصر وسوريا والعراق قائمة، في حين جرى تعزيز دور وصلاحيات محاكم أمن الدولة في الأردن والبحرين، ولا تزال المحاكم الخاصة في السودان والمحاكم العرفية في الصومال على نشاطها. وتسجل دوائر حقوق الإنسان والمراقبون غياب شروط العدالة في عشرات من القضايا، وإهدار حقوق المتهمين وانتزاع الاعترافات بالإكراه، وانتهاك حقوق الدفاع، وتجاوز السلطات الأمنية في العديد من الحالات قرارات الإفراج الصادرة عن المحاكم.

كما أن إساءة معاملة السجناء وغيرهم من المحتجزين ما زالت تمثل ظاهرة عامة في معظم البلاد العربية، وتتزايد الشكوى من تحوّل التعذيب إلى ممارسة منهجية في مراكز الاحتجاز. والسجون في عدد من البلدان العربية، كانت موضع

---

(١٢) شبلي ملاط، «الدساتير العربية وحماتها،» ورقة قدمت إلى: «حرية التعبير وحق المشاركة السياسية»: الملتقى الفكري الثاني، المنظمة العربية لحقوق الإنسان في بريطانيا، لندن، ٢١ آب/أغسطس ١٩٩٣.

(١٣) أحمد الرشيدي، «الضمانات الدولية لحقوق الإنسان وتطبيقاتها في بعض البلدان العربية،» ورقة قدمت إلى: ندوة حقوق الإنسان في الدساتير العربية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ٢٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١.

إدانة هيئات الأمم المتحدة وأفضت إلى وفاة العديد من الضحايا.

ويضيف التقرير نفسه أن أكثر من ثلث البلدان العربية يعاني تقييداً صارماً لحرية الرأي والتعبير بكل صورها. ورغم أنه لا يجمع بينها تصنيف سياسي أو ايديولوجي واحد، فإنها تشترك جميعاً في حظر أية آراء معارضة، ومنع كل أشكال الاحتجاج أو التجمع السلمي، «وتفرض جميعها عقوبات صارمة على المخالفين في الرأي تتراوح بين الفصل والاحتجاز والمحاكمة والسجن والتنكيل بالخصوم السياسيين»(١٤).

وكانت جمعيات حقوق الإنسان العربية قد طالبت بتوقيع اتفاقية عربية لحقوق الإنسان على غرار الاتفاقية الأوروبية والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الموقعة في سان جوزيه عاصمة كوستاريكا في ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٩. كما دعا العديد من المهتمين بحقوق الإنسان وعلى رأسهم حسين جميل، إلى خلق آلية عملية لحماية حقوق الإنسان العربية وضمان تطبيقها. ومن ضمن ذلك إنشاء محكمة عربية وبخاصة بحقوق الإنسان كالمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التي كانت ولا تزال أفضل وسائل حماية انطوت عليها الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

واقترح جميل أن يأتي النص على المحكمة واختصاصها والإجراءات بشأن حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية من ضمن الاتفاقية العربية، كما اقترح النص في هذه الاتفاقية على تأليف لجنة عربية لحقوق الإنسان تتألف من عدد من الأعضاء يساوي عدد الدول. ولا يكون لدولة واحدة أكثر من عضو واحد. وإلى هذه اللجنة تقدم الشكوى بأي مخالفة لأحكام الاتفاقية العربية لحقوق الإنسان إذا وقعت. واقترح كذلك أن تتكون الهيئة العامة للمحكمة من عدد من القضاة يساوي عدد الدول المصدقة على الاتفاقية ولا يكون فيها أكثر من قاض واحد من الدولة نفسها. وترشح كل دولة ثلاثة قضاة، يكون اثنان منهم على الأقل من جنسيتها. وتنتخب اللجنة السياسية في جامعة الدول العربية واحداً. ولا ينتهي عملهم في المحكمة إلى أن يبلغوا سناً معينة. وتنتخب المحكمة رئيساً لها ونواباً للرئيس بحسب الحاجة. وتنعقد المحكمة للنظر في دعوى معينة، من عدد من القضاة يتعين بالنسبة لعدد الدول المصدقة للاتفاقية تنتخبهم الهيئة العامة للمحكمة. وهذه الأحكام قريبة من أحكام الاتفاقية الأوروبية مع بعض الاختلاف في التفاصيل(١٥).

---

(١٤) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي** (القاهرة: المنظمة، ١٩٩٧)، ص ٢٤ ـ ٢٨.

(١٥) حسين جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

لكن شيئاً من ذلك لم يتحقق في الاتفاقية التي صدرت عن جامعة الدول العربية بهذا الخصوص. وبالمقابل لا يزال الاستخدام الدعائي لحقوق الإنسان هو الذي يسيطر على سلوك الدول العربية. فكثير منها يعمد إلى تكوين مجالس عليا للإشراف على احترام حقوق الإنسان، وأحياناً إلى تكوين منظمات تابعة لها لقطع الطريق على المنظمات المستقلة. فالهدف الرئيسي من رفع شعار حقوق الإنسان بالنسبة للخطاب الدعائي هو تحويل هذه الأداة القانونية التي توجه ضد الأنظمة التي تمارس الانتهاكات الإنسانية إلى قناع لا يسمح بالتغطية على هذه الانتهاكات فحسب، ولكنه يعطي السلطات التي تقوم بها صورة السلطات التحررية والإنسانية.

ثانياً: الخطاب السياسي
أو حقوق الإنسان كوسيلة لإنقاذ مشروع النهضة القومية

لكن، في الواقع، لم تنشأ حركة حقيقية للدفاع عن حقوق الإنسان في البلاد العربية إلا في السبعينيات من هذا القرن مع اشتداد أزمة أنظمة الحكم العربية، وما أنتجته من طلب متزايد على المنظمات الأهلية في مختلف ميادين النشاط الاجتماعي. وقد عرفت هذه الحركة، بعكس المنظمات الأخرى، نمواً سريعاً وقوياً على الرغم من المعارضة التاريخية التي كان الفكر التقدمي يظهرها لفكرة الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان باعتبارها فكرة رومنطيقية ومثالية تعكس غياب النظرة العلمية لواقع الصراع الاجتماعي والطبقي، في العالم كله.

والواقع سوف يفرض التفكير بموضوع حقوق الإنسان نفسه بسرعة على جميع تيارات الفكر السياسي العربي كما فرضه في الوقت نفسه على جميع تيارات الفكر العالمي. وما كان يبدو قبل عقود أحد مظاهر الانحرافات الليبرالية، سوف يصبح مطلب القوى اليسارية القومية والاشتراكية معاً في جميع أنحاء العالم، في مواجهة الأفكار العنصرية المتنامية في الغرب والأفكار المتشددة الإسلامية أو الأقوامية (الإثنوية) في البلدان النامية. وفي الوطن العربي، سوف تشكل فكرة حقوق الإنسان الخط الذي سوف تنكفئ إليه وتتحصن فيه القوى الاجتماعية التي تركها انهيار الايديولوجيات التقدمية القومية والاشتراكية عارية أمام هجوم التيارات الإسلامية الراديكالية الصاعدة. لكن لن يمر وقت طويل قبل أن تجد هذه التيارات الأخيرة نفسها، أو بالأحرى أن يجد قسم كبير من مثقفيها نفسه مضطراً أيضاً إلى الانكفاء إلى ايديولوجيا حقوق الإنسان في مواجهة بطش السلطات التي دخلت في معركة حياة أو موت ضد الحركات الإسلامية. وخلال أقل من عقدين من الزمن، سوف يصبح العديد من منظمات حقوق الإنسان ملاذاً للمناضلين السابقين المحبطين من

تدهور نوعية الممارسة السياسية في البلاد العربية، وسوف تتحول حقوق الإنسان إلى تعويض بديل لآمال التغيير الديمقراطية والسلمية ونقطة تجمع والتقاء لمختلف القوى السياسية. وسوف يكون لهذا الواقع دوره الكبير في إعادة طرح موضوع حقوق الإنسان على أوسع نطاق في الفكر والمجتمع العربيين المعاصرين.

إن ما ثبّت قضية حقوق الإنسان في الوعي العربي بقوة وفي أقل من عقدين هو الإيمان بإفلاس النظم القائمة وضرورة العودة إلى حالة طبيعية تلغي حالة الاستثناء السياسية التي أقيمت باسم التحرر القومي وما ارتبط به من رهانات الوحدة والعدالة الاجتماعية، ومواجهة الصهيونية والتوسع الإسرائيلي. وجاء ارتباط الدعوة إلى حقوق الإنسان بالدعوة إلى الديمقراطية ليؤكد هذا الاتجاه القوي نحو العودة إلى القانون باعتباره تجسيداً لحالة الحياة الاجتماعية الطبيعية وتعبيراً عن زوال أوهام الثورة أو التحولات التاريخية الخارقة للعادة. باختصار، إن التفكير الجدي بحقوق الإنسان لم يبدأ في الوطن العربي إلا بعد استنفاد السياسة رصيدها، وإدراك العديد من الممارسين السياسيين التقدميين والثوريين انسداد أفق العمل السياسي.

وهذا هو السياق الذي طبع وسوف يطبع مقاربة الفكر القومي واليساري العربي المعاصر على اختلاف اتجاهاته لقضية حقوق الإنسان. فقد تركزت هذه المقاربة على تأسيس فكرة حقوق الإنسان كرافعة للعمل السياسي، القومي والوطني، سواء من حيث هي وسيلة لإقامة الديمقراطية أو من حيث هي أداة للكفاح ضد الاستبداد القائم.

بالتأكيد كان الفكر العربي القومي واليساري عموماً بعيداً عن فكرة حقوق الإنسان. لكن، لم تكن اعتراضات هذا الفكر الذي كان سائداً في الستينيات من القرن العشرين مختلفة في هذا الميدان عن تلك التي كان الفكر التقدمي يوجهها لها في العالم أجمع. ومن أهمها اثنان: **الأول** يشير إلى أن الحديث عن هذه الحقوق والعمل في إطار الدفاع عنها يعني الاعتراف بمشروعية النظام السياسي البرجوازي القائم، وبإمكانية العمل من داخله. كما أن مثل هذا الحديث يعني إعطاء الوهم للجمهور الباحث عن التغيير بأن من الممكن الوصول إلى الأهداف المنشودة من خلال المعركة القانونية وتجديد منظومة الحقوق المدنية والسياسية، بدل تأكيد أولوية تغيير الشروط المادية، الاجتماعية والاقتصادية لحياة المجتمعات، وبالتالي التخلي عن استراتيجيا التحول الاجتماعي الشامل لصالح البحث عن الحلول الفردية. وكان هذا يعني اتهام العاملين في حقل حقوق الإنسان بالتلوث بالليبرالية ومن وراء ذلك بدعم النظام البرجوازي القائم بدل النضال ضده. والاعتراض **الثاني** كان يتركز على وضعية منظمات حقوق الإنسان في تلك الفترة. فقد كانت هذه المنظمات تبدو وكأنها أداة

من أدوات السياسة الإمبريالية التي تستخدمها للتدخل في الشؤون الداخلية للدول المستقلة والمعادية لها[١٦]. ومن هنا ما يظهر على هذا الاستخدام من ازدواجية المعايير التي تنفي الصدقية عن ممارسات الدول الكبرى بهذا الخصوص. وفي الوطن العربي، يمكن أن نضيف إلى هذين الاعتراضين الرئيسيين، اعتراضاً ثالثاً هو أن المنظمات التي تعمل في حقل حقوق الإنسان كثيراً ما كانت تحابي الدولة الصهيونية، وتركز نقدها على الدول العربية في اللحظة التي يمكن لهذا النقد أن يدخل ضمن حسابات الفائدة الإسرائيلية. ولهذا كان التعامل مع منظمات حقوق الإنسان وايديولوجيتها يبدو لقسم كبير من الرأي العام العربي حاملاً لمخاطر الوقوع في فخ التعاون، الواعي أو غير الواعي، مع أعداء الأمة والحركة الوطنية، سواء أكان هؤلاء الأعداء مجسدين في البرجوازية التقليدية المقهورة أو في الإمبريالية الدولية وسياساتها المناهضة للاستقلال أو في الدولة العبرية المحتلة والمعادية[١٧].

في مواجهة هذه الاعتراضات لن يسعى المؤسسون إلى تأكيد استقلالية حقوق الإنسان أو عدم انتمائها للايديولوجيا الليبرالية أو استحالة استغلالها من قبل أعداء الأمة العربية، ولكنهم سوف يشددون على فكرة مركزية هي دور الحرية في إنقاذ المجتمعات العربية من خطر خسارة معاركها وأهدافها القومية، الاجتماعية منها والوطنية. ولذلك سوف تتركز نشاطات حقوق الإنسان على فضح القيود الموضوعة على الحريات وسوف تبدو وكأنها رديف للعمل السياسي أو للمنظمات الحزبية، وفي أحيان أخرى بديلٌ منه. وهذا يفسر كيف كان جيل المؤسسين الأول ينتمي بشكل رئيسي للتيارات القومية العربية والتقدمية اليسارية بشكل عام. وكان محرك عمل هؤلاء الأمل بإنقاذ مشروع النهضة القومية الذي بدا وكأنه على وشك الانهيار.

ولعل أفضل من عبّر عن ذلك في فكره وسلوكه منذر عنبتاوي الذي كان من أوائل الناشطين لتأسيس حركة حقوق الإنسان العربية والمنظرين لها عندما ذكر أن تفكيره في موضوع حقوق الإنسان ينطلق من: اقتناع كامل، قد يشاركه فيه عدد

---

(١٦) انظر على سبيل المثال: ناجي علوش، «الامبريالية الأميركية وحقوق الإنسان العربي،» الفكر العربي، السنة ١٢، العدد ٦٥ (تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ونادر فرجاني، «الغرب يوظف حقوق الإنسان لخدمة مصالحه وينتهكها لتحقيق هذه المصالح،» الشعب، ١/١٢/١٩٩٢.

(١٧) لا يكف الرأي العام العربي عن المقارنة بين الطريقة التي تعاملت بها الولايات المتحدة، ومن ورائها الدول الصناعية الكبرى، مع احتلال العراق للكويت، وتلك التي تتعامل بها مع احتلال إسرائيل للأراضي العربية الفلسطينية واللبنانية والسورية. لكن العرب ليسوا الوحيدين الذين يشيرون إلى ذلك. فهذه المعايير المزدوجة في السياسة الأمريكية هي أحد العناوين الكبرى لأعمال نعوم شومسكي النقدية. انظر مثلاً ما تبطن سياسة العم سام: *Les Dessous de la politique de l'oncle Sam*, tra. fr. éd. (Québec: Ecosociété, 1996).

كبير من المهتمين بالشؤون العامة، بأن قدراً كبيراً من أسباب الهزائم العسكرية والسياسية التي أصابت الأمة وقزمت أهدافها القومية وكذلك العقم المعنوي، كي لا نقول اليأس الذي يخيم على نفس المواطن العربي، إنما يعودان أساساً إلى حرمان هذا المواطن من عدد كبير من حقوقه وحرياته الأساسية، أو إلى وقوعه تحت وطأة الخوف الدائم من فقدان الحد الأدنى المتوافر له من بعضها. كما ينطلق من اقتناع كامل بأن استمرار هذا الوضع سوف يحول دون تحقيق الحد الأدنى من الآمال الوطنية والقومية على مستوى القطر الصغير والوطن الكبير، بل إن من شأن استمرار ذلك أن يهدد بقاء ما يمكن أن يظنه بعضهم إنجازاً شخصياً أو عاماً هنا أو هناك.

ولا يخفي عنبتاوي أن الذي حرك ذهنه في اتجاه حقوق الإنسان هو «ما بدا للكثيرين من مفاجأة مذهلة تمثلت ليس فقط في موقف الأنظمة من الأحداث ـ الزلازل ـ التي أصابت لبنان، خاصة منذ الاجتياح الإسرائيلي في مطلع حزيران/ يونيو ١٩٨٢، وإنما في الصمت المطبق الذي أصاب الجماهير العربية في كل مكان إزاءها وانعدام أي مظهر شعبي عفوي ضدها. ومع المفاجأة ـ الصدمة يتساءل الكثيرون: إذا كانت الأنظمة ميؤوساً منها فما الذي أصاب الأمة من محيطها إلى خليجها؟»

للإجابة عن السؤال حول أسباب ما حصل ينطلق عنبتاوي من فرضية تقول «بأن ما حدث كان نتيجة طبيعية لاستمرار حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساسية بأساليب جديدة ومتطورة قامت على سياسة الإلهاء والترهيب والترغيب أو العصا والجزرة واستهدفت تدجين المواطن وتطويعه وصولاً إلى تعطيل اهتماماته العامة ومن ثم تقزيم أهدافه الوطنية والقومية».

ليخلص إلى القول: «كل ما تقترحه هذه الدراسة هو خروج بعض أعضاء النخبة المثقفة من أبراجهم ووضع جانب من إمكاناتهم الفكرية والمهنية والعلمية في خدمة قضايا حقوق مواطنيهم وحرياتهم الأساسية، ومحاولة إعطاء المثل في مجال الخدمة العامة من دون مقابل وإن رافق ذلك بعض التضحيات الجزئية.

... وحتى تتكوّن قوى ضاغطة كهذه لا بد من قيام مجموعات صغيرة في جميع الأقطار العربية تضم أصحاب اختصاص تسخر نشاطها وفكرها وعلمها لهذه الغاية فتضع الدراسات العلمية وتنظم الندوات وتتبنى مقترحات عملية تنشرها وتناقشها فيما بينها ومع المسؤولين بعيداً عن الانغماس في نزاعات الأنظمة الموسمية، الأمر الذي يضمن مصداقيتها ويزيد من فعالية آثارها»[١٨].

---

(١٨) منذر عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي،» المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥٢ (حزيران/ يونيو ١٩٨٣).

إلى هذه الفكرة نفسها يشير مثقف عربي آخر عندما يكتب:

هناك لحظات تاريخية في تاريخ المجتمعات تتفاعل فيها الأحداث والخطوب وتكون نتيجتها طرح القضايا بشكل ملحّ وعاجل. وهذا هو حالنا اليوم مع الديمقراطية وحقوق الإنسان. ففي الأعوام الخمسة عشر الأخيرة، طرقت قضية الديمقراطية أبواب العقل العربي وفرضت نفسها على قمة هواجس المثقفين والمفكرين مرتين: **الأولى** بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، **والثانية** في حزيران/يونيو ١٩٨٢ بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان الذي مر من دون أن يستفز ردود فعل عميقة وشعبية أو حكومية. وكان السؤال: لماذا هذا الغياب لردود الفعل الشعبية، ولماذا لم يخرج المواطنون العرب كما فعلوا من قبل عشرات المرات في الأربعينيات والخمسينيات؟ وكانت الإجابة هذه المرة هي القهر المنظم، واستشراء سلطة الدولة في غياب الرقابة الدستورية أو الشعبية، والإهدار المستمر لحقوق الإنسان[19].

وعن سؤال: ما هي دوافع مناضل حقوق الإنسان ومصالحه في دخول حلبة السياسة؟ يجيب منصف المرزوقي، الرئيس السابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان، إنها قوة جبارة خفية هي الوطنية[20].

ويمكن أن نقول إنه لأول مرة في الفكر السياسي العربي تبدو الديمقراطية وتحرير المواطن من سطوة النظم الاستبدادية مرادفين للعمل الوطني وشرطين لإطلاقه أو إعادة إطلاقه. فقد قاد انهيار المشروع الوطني العربي، نتيجة لفشله في توفير وسائل الحماية الخارجية وإخفاقه في تحقيق الإقلاع الصناعي والاندماج القومي، وما رافق ذلك بالضرورة من انحطاط في بنية السلطة الوطنية وتقاليدها، إلى إفقاد النظام السياسي الواحدي الذي ارتبطت به صدقيته وشرعية وجوده. فقد تغيرت نظرة الناس إليه وإلى وسائل تنظيم السلطة والحكم. وبقدر ما كان هذا النظام يعبر عند الغالبية العظمى عن الإرادة الشابة الوطنية والقومية، الحية والمتفتحة، للتغيير والتجديد، تحول بسرعة إلى رمز للانحطاط والفساد. وبقدر ما كانت تقنيات الحزب الواحد تشير إلى الفاعلية والإنجاز أصبحت ترمز إلى العنف المفتقر إلى أي معنى وإلى اغتصاب السلطة، ورفض المشاركة والتداول الطبيعي مع بقية أبناء الشعب.

وتجسد هذا التحول في التوجهات الاجتماعية العميقة في تغيير عام في المناخ

---

(١٩) علي الدين هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،** ص ٧.

(٢٠) منصف المرزوقي، حقوق الإنسان: **الرؤيا الجديدة،** تقديم بهي الدين حسن، مبادرات فكرية (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٦).

العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات. وقد بدأت الردة على الفكر الشمولي تتخذ طابعاً أكثر عنفاً وقوة منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي عبرت عنها الكتابات والندوات واللقاءات السياسية، كما جسدتها الأزمة العميقة والقاتلة التي بدأت تعيشها الأحزاب السياسية عموماً، وأحزاب اليسار خصوصاً[٢١].

وقد برزت هذه الدوافع السياسية الواضحة التي حركت الجيل الأول من المثقفين والناشطين القوميين وأسست تصورهم لمسألة حقوق الإنسان من خلال إنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان كمنظمة عربية قومية[٢٢].

كما برزت تصوراتهم عن هذه الحقوق وكيفية تحقيقها عبر **مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي**[٢٣].

ويكفي أن نقارن ديباجة هذا المشروع مع ديباجة مشروع جامعة الدول العربية حتى ندرك عمق الهوة التي تفصل بين المشروعين. تقول ديباجة ميثاق حقوق الإنسان والشعب: «لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء المجتمع البشري من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في الحاكم،

ونظراً لما يجمع بين أبناء الأمة العربية في كافة أقطارها من روابط قوية لا تنفصم تتمثل في وحدة القيم والتراث والتاريخ والحضارة والمصالح والتي كرم الله أرضها بأن جعلها مهد الرسالات السماوية، وبحكم الآمال التي يتطلعون إليها من أجل استئناف المشاركة في بناء الحضارة الإنسانية وتقدمها، وحيث إن تجاهل الحقوق الجماعية للأمة العربية وحقوق الإنسان في أراضيها قد أفضى إلى كوارث لا حصر لها بدءاً من احتلال فلسطين وإقامة كيان عنصري غريب فيها واقتلاع شعبها منها وانتهاءً باستباحة الأرض العربية كلها وإهدار مواردها البشرية والمادية وربط مقدراتها ومصيرها بقوى خارجة عنها وبالتالي عجزها عن مجابهة نموها واستقلالها وتحقيق

---

(٢١) برهان غليون، «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة،» المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/مايو ١٩٩٠).

(٢٢) تأسست في بداية عام ١٩٨٣. وبسبب انعدام أي فرصة لعقد الجمعية التأسيسية في البلدان العربية، تمَّ عقد المؤتمر في مدينة ليماسول القبرصية.

(٢٣) صدر هذا المشروع أيضاً في الخارج، على يد ناشطين سياسيين وحقوقيين عرب، التقوا بمناسبة انعقاد ندوة المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية، سيراكوزا، إيطاليا، ٥ ـ ١٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦.

أمانيها المشروعة، ولما كان الخروج من هذا الواقع المفجع لا يكون إلا بالتقاء على فهم مشترك لتلك الحقوق وعلى الوسائل اللازمة لضمان حمايتها في ظل مبدأ سيادة القانون إذا أريد للأمة العربية ألا تضطر آخر الأمر إلى اللواذ بالتمرد على الطغيان والاضطهاد،

وتأكيداً لإيمانهم بمبادئ الأمم المتحدة وشرعية حقوق الإنسان الدولية، فإن عدداً من خبراء الأمة العربية من أهل الفكر والقانون الملتزمين قضاياها والحريصين على مستقبلها ومصيرها المجتمعين في مدينة سيراكوزا بإيطاليا في الفترة من ٥ إلى ١٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦ بدعوة من المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية يعلنون المشروع الآتي لميثاق عربي لحقوق الإنسان والشعب العربي ويتوجهون إلى أبناء الأمة العربية في أقطارها كافة لتبنيه كمثل أعلى تبلغه وأن يجعلوا منه بداية للمشروع القومي للنهوض بها من عثرتها.

كما يتوجهون إلى الأقطار العربية منفردة ومجتمعة وإلى هيئاتها المشتركة وفي مقدمتها جامعة الدول العربية لدراسته وصولاً إلى الأخذ به وتطبيقه(٢٤).

ويبدأ المشروع بالمادة الأولى التي تقول: لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية».

وهو من ٦٥ مادة. يغطي القسم الأول مواد حقوق الإنسان، والقسم الثاني إجراءات ضمان حماية حقوق الإنسان ويشمل مواد تتعلق في الفصل الأول بتكوين اللجنة العربية لحقوق الإنسان، وفي الفصل الثاني بالمحكمة العربية لحقوق الإنسان.

وقد تبلورت هذه التصورات التي تدمج حقوق الإنسان بمسألة السعي نحو تحقيق الأهداف القومية، وضمان مستقبل الأمة العربية والدفاع عن مصالحها ومصيرها في نص آخر أكثر تعبيراً ونضجاً، هو البيان الختامي للمؤتمر العام **لاتحاد المحامين العرب**(٢٥).

فبعد أن ناقش المؤتمرون في الأوضاع الاجتماعية والسياسية، أعلنوا في بيانهم أن المؤتمر: يؤكد «وحدة حقوق الإنسان، وعدم قابليتها للتجزئة، وأنه لا سبيل إلى تحقيق التمتع الكامل ببعض هذه الحقوق في ظل إهمال أو تجاهل الحقوق الأخرى،

---

(٢٤) انظر: **حقوق الإنسان في الوطن العربي** (المنظمة العربية لحقوق الإنسان)، العدد ٢٠ (آذار/مارس ١٩٨٧).

(٢٥) انظر البيان الختامي للمؤتمر العام لاتحاد المحامين العرب، الدار البيضاء، ٢٠ ـ ٢٣ أيار/مايو ١٩٩٣.

وأن الطريق لمواجهة المأزق الديمقراطي الراهن في بلداننا يتطلب المشاركة الواسعة وإعمال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلى جانب الحقوق المدنية والسياسية».

كما يؤكد «ضرورة إعمال الحق في التنمية الشاملة واعتباره جزءاً لا يتجزأ من منظومة حقوق الإنسان والديمقراطية، كما يدعو الجهات المسؤولة؛ إلى عدم الخضوع لمطالب مؤسسات الإقراض الدولية، وفي مقدمتها صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي التي تضر بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المكفولة بصفة خاصة للشرائح الاجتماعية الضعيفة. ويؤكد أيضاً ضرورة إعمال الحقوق الأخرى بما فيها الحق في بيئة نظيفة.

ويدعو الحكومات العربية إلى ضرورة إزالة كل العقبات التي تحول دون تمتع المرأة بكل حقوقها في المجتمع وإلغاء التشريعات التي تحرمها أو تقيد ممارستها حقوقها المدنية والسياسية. ويدعو الأقطار العربية إلى الاهتمام بحقوق الطفل والأسرة. وفي هذا يثمن المؤتمر عالياً تصديق الحكومات العربية على ميثاق حقوق الطفل ويناشد الحكومات العمل على تنفيذ ما جاء فيه من تعهدات والتزامات.

كما طالب المؤتمر الحكومات العربية بالمصادقة على الاتفاقيات الدولية المتعلقة بوضع اللاجئين والتعاون مع المفوضية السامية لشؤون اللاجئين في الأمم المتحدة لإيجاد الحلول الناجعة لمشاكل اللاجئين. وأشاد بالدور الفعال الذي قام به اتحاد المحامين العرب بشأن صياغة مشروع اتفاقية عربية للاجئين ودعا الأمانة العامة للاتحاد إلى بذل قصارى جهدها حتى يقوم مجلس جامعة الدول العربية بتبنيها والمصادقة عليها. كما دعا الأمانة العامة أيضاً إلى مواصلة تعاونها بشأن قضايا اللجوء واللاجئين مع المندوبية السامية لشؤون اللاجئين في جنيف.

وفي الموضوع الوطني، حرص المؤتمر على تأكيد إدانته كل الانتهاكات التي تقع على حقوق الشعب الفلسطيني من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلي وبصفة خاصة القتل وأحكام الإعدام خارج القانون، والاعتقال العشوائي والإداري، والاحتجاز دون اتهام أو محاكمة وحظر التنقل ومحاصرة الشعب الفلسطيني داخل وطنه، وإبعاد مواطنيه عن وطنهم، وكذا انتهاك كل حقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي مقدمتها انتزاع الملكيات وإحلال مهاجرين من الخارج مكان المواطنين أصحاب الحق، ونسف المنازل واقتلاع الأشجار والمزروعات والإغلاق المتكرر للمؤسسات التعليمية. وناشد المؤتمر المنظمات الدولية المعنية العمل على وقف هذه الإجراءات القمعية، والعمل على توفير الضمانات والحقوق الخاصة بوضع السكان في المناطق المحتلة، كما تضمنتها اتفاقية جنيف الرابعة. ودعا المؤتمر إلى توفير الحماية القانونية الدولية

للشعب الفلسطيني كما دعا كل الأقطار العربية وجامعة الدول العربية إلى مواجهة الانتهاكات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة وإدانتها دولياً، والعمل على توفير الضمانات القانونية اللازمة. وحذّر المؤتمر من الانسياق وراء قبول مبدأ تجزئة قرارات الأمم المتحدة وبخاصة في ما يتعلق بالمبعدين، كما دعا كل البلدان العربية إلى رفع القيود الواردة على حركة انتقالات الفلسطينيين وإقامتهم فيها(٢٦).

وقد تجلى هذا الاتجاه الذي يشدد على حقوق الإنسان وأهميتها في معالجة آثار إخفاق مشاريع التنمية والتحرر القومية بشكل أقوى في التقرير النهائي الصادر عن ندوة «نحو غد عربي أفضل: الأوضاع العربية الراهنة وسبل تجاوز الأزمة»(٢٧) التي تذكّر في موضوعها وطبيعة النقاشات التي دارت فيها بالنقاشات التي سبقت تأسيس المنظمة العربية. يؤكد التقرير على ضرورة:

«تشديد النضال من أجل انتزاع الحقوق الديمقراطية وحقوق الإنسان ومواجهة الصعوبات التي تعترض هذه الغاية، وقد قدمت في هذا السياق بعض الاقتراحات العملية التي يمكن رغم بساطتها أن تحدث التراكم التدريجي المطلوب وذلك على النحو التالي:

ـ انضمام كل من لم ينضم من أعضاء هذه الندوة والمؤتمر القومي العربي إلى المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وتعهده بالعمل على إقناع عدد آخر بالانضمام.

ـ العمل من خلال صلاتنا بالأحزاب والمؤسسات ووسائل الإعلام المختلفة على جعل قضية حقوق الإنسان قضية أساسية.

ـ الاهتمام الأكبر بدعم مؤسسات المجتمع المدني، ويدخل في هذا النضال ترسيخ القيم الديمقراطية داخلها بالنظر إلى ما لوحظ من أن بعضها على الأقل لا يقيم علاقاته الداخلية للأسف على أساس من الديمقراطية.

ـ ضرورة أن تكون لنا الجرأة كمثقفين على طرح قضايا الأقليات القومية غير العربية التي تعيش على الأرض العربية ولها لغة غير اللغة العربية، ووجوب مقاومة الاتجاه إلى تجاهلها، ويجب أن يكون لنا كمثقفين عرب موقف واضح تجاه ضرورة الاعتراف بهذه الأقوام وحقوقها القومية، خاصة وأن شططاً واضحاً يجري في التعامل بخصوص هذه المسألة، لأن هناك من جانب من يريد صد هذه الأقوام

---

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) التقرير النهائي الصادر عن ندوة «نحو غد عربي أفضل: الأوضاع العربية الراهنة وسبل تجاوز الأزمة»، الدوحة، ١٨ ـ ١٩ أيار/مايو ١٩٩٥.

بحجة المساواة، وهناك من لا يكترث بوحدة الأقطار العربية بحجة الحقوق القومية لتلك الأقوام. ويجب التعامل مع هذه القضية من منظور ديمقراطي وإنساني، فهناك أقوام موجودة وينبغي أن تحصل على حقوقها في إطار وحدة الأقطار العربية»(٢٨).

ثالثاً: الخطاب التأصيلي أو الإسلام وحقوق الإنسان

يقول محمد عصفور، الذي كلفته الأمانة العامة لجامعة الدول العربية وضع مشروع ميثاق حقوق الإنسان العربي: «لقد طُرحت في الساحة العربية مسألة مهمة تتعلق بالطريقة التي يصدر بها ميثاق حقوق الإنسان العربي، أيكون محاولة لإبراز وجهة نظر عربية خالصة لمفهوم عربي متميز لحقوق الإنسان يأخذ في اعتباره السمات الخاصة للواقع الاجتماعي العربي ومنطلقاته الفكرية والفلسفية، أم يكون مجرد تأكيد للإعلان العالمي وإعلان الوطن العربي تأييده وتبنيه للتراث الغربي الذي جاء الإعلان العالمي معبراً عنه؟

والواقع أن المحورين الأساسيين اللذين يدور حولهما الجدل هما محورا الخصوصية والعالمية: فهناك موقف واضح في بعض البلدان العربية في تأكيد أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي وحدها التي يجب الأخذ بها دون غيرها في تحديد حقوق الإنسان. وتساند هذا الموقف كتابات بعض رجال القانون التي تؤكد أنه ليس صحيحاً أن تاريخ حقوق الإنسان هو تاريخها في الغرب...

وقد كانت هذه الاعتبارات والخلافات في تقديري عندما وضعتُ مشروع الميثاق. ويقيناً أن قضية حقوق الإنسان لا يمكن أن تكون قضية عالمية بحتة وإنما هي إلى جانب ذلك قضية محلية. غير أن هذه الصفة المحلية لا يمكن أن تتعارض مع، أو تنقض، ما تكون قضية حقوق الإنسان قد حققته من مكاسب على الصعيد العالمي، سواء في ما تمثّل من ميثاق إنشاء منظمة الأمم المتحدة، أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو ما تبع هذا الإعلان من مواثيق. وانطلاقاً من هذا الفهم، فإن الغاية من إصدار ميثاق حقوق الإنسان العربي أقل تواضعاً بكثير، أو هي يجب أن تكون كذلك، من إبراز سمات عربية خاصة أو مفهوم مميز لحقوق الإنسان، وهي من باب أولى أبعد من أن تكون رؤية عربية واضحة ومحددة لقضية حقوق الإنسان كمظهر للإسهام الحضاري العربي في التراث العالمي. فليس الأمر هنا أمر مزايدة أو منافسة أو حتى مواجهة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية.

---

(٢٨) المصدر نفسه.

ولهذا السبب فإننا وإن كنا نؤكد الجانب القومي أو الخصوصي لحقوق الإنسان، إلا أننا نؤكد في الوقت نفسه وبالقوة نفسها، عالمية حقوق الإنسان، بمعنى أن هناك من المبادئ الكافلة لهذه الحقوق، ما يتجاوز الخصوصية الحضارية لأنه يعبر عن معان وقيم إنسانية مشتركة سواء أكانت هذه القيم سماوية، مما أوحى الله به لرسله، أم وضعية مما استقر عليه وجدان البشرية وضميرها خلال التطور الحضاري»[٢٩].

تقع أغلبية المنادين باحترام الخصوصية العربية والإسلامية في ميدان حقوق الإنسان بين أنصار التيارات الإسلامية على مختلف توجهاتها وميولها. ولعل هذا ما يميز هؤلاء من زملائهم الآخرين. ذلك أن تيارات الفكر الإسلامي لم تتخلف عن مسار الفكر العربي المعاصر عامة في موضوع حقوق الإنسان. فقد شعر المفكرون الإسلاميون على مختلف اتجاهاتهم بالحاجة إلى تأكيد وجود هذه الفكرة في التراث الإسلامي. ويمكن التمييز داخل هذه التيارات بين ثلاثة اتجاهات أساسية: الاتجاه **الأول** اتجاه إنساني تحرري يشكل استمراراً لروح التجديد التي بثها الفكر الإصلاحي الإسلامي تحت تأثير جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والتي تتفاعل مع المكتسبات العالمية على أنها جزء من تراث البشرية المشترك، من دون وصمها بالأجنبية أو بالتعبير بالضرورة عن روح الحضارة الأجنبية. ولكنها وإن سعت إلى إقامتها على مرجعية إسلامية، فهي لا تسعى كاتجاهات أخرى إلى تأكيد أسبقيتها في الإسلام أو أفضلية الضمانات التي يقدمها الإسلام لتطبيقها. أما الاتجاه **الثاني** فهو الاتجاه السلفي الجديد، الذي يقبل حقوق الإنسان ولكنه ينتقد إطارها المرجعي الغربي ويسعى إلى إعادة بنائها على المرجعية الإسلامية التي تجعلها تتفق مع مواد الشريعة الإسلامية. وهو يؤكد أسبقية الإسلام في الحديث عن حقوق الإنسان، والطابع الإجباري لهذه الحقوق بوصفها نوعاً من العبادات، على الرغم من أنه لا يتردد في الانتقاص منها، بحسب ما تمليه الشريعة. والاتجاه **الثالث** هو الاتجاه الراديكالي المحافظ الذي يرفض مبدأ التفكير من منطلقات غربية، وبالتالي يطالب بالتمسك بالمصطلحات الإسلامية، ويعتبر هذه المصطلحات والمبادئ التي تنطوي عليها أفضل في ضمان احترام حقوق الإنسان، خليفة الله في الأرض، من جميع الحقوق الوضعية. لكن القاسم المشترك بين جميع هؤلاء هو انتزاع هذه الفكرة من مرجعيتها الغربية والسعي إلى مواءمتها مع قيم الثقافة العربية والإسلامية. ومن بين الأسماء البارزة في الاتجاه الأول أحمد كمال أبو المجد الذي يقول «إن احترام حقوق الإنسان في كل مكان، والدفاع عن حريات المظلومين سياسياً واجتماعياً يجب أن يحتل مكاناً من أمكنة الصدارة في اهتمام التيار الإسلامي الجديد.. وغريب ألا يكون للمسلمين الحضور الأكبر في

---

(٢٩) عصفور، «ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصيرية».

جميع الهيئات الدولية الرسمية والشعبية التي تشغل نفسها بالدفاع عن حريات المظلومين وحقوقهم في كل مكان»[٣٠].

ومنهم د. محمد أحمد خلف الله الذي يقول «إن الشرع حين يكون مرتبطاً بالعبادات فإنه حق الله وحده. ومن هنا يؤخذ عن الشرع ولا دخل للعلم في هذا الميدان.

أما حين يرتبط الشرع بحقوق الإنسان، أو ما يسمى عند الفقهاء بالمعاملات، فإن من حق الإنسان أن يهتدي بالعلم في هذا الميدان، وبخاصة في ما لم يرد فيه نص.

... ولقد ذهب بعض رجال الفكر الديني أنه إذا تعارض العلم أو العقل مع النقل أو النص فإن الذي يحقق المصلحة منهما هو الذي يعمل به.

... ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة. فلا نتركه إلى أمر مبهم يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة، ويحتمل ألا يكون.

والطريق المشار إليه في معرفة المصالح هو طريق المعرفة البشرية التي ينتهي إليها العقل من التجربة ويسميها بالقواعد العلمية أو النظريات الاجتماعية»[٣١].

وفي هذا الاتجاه يصب كذلك فكر الجزائري مالك بن نبي الذي أكد أن الإسلام الذي يدعو إلى تحرير الإنسان ويرفض الاستبداد ينطوي بالضرورة على مثال الديمقراطية[٣٢].

ويندرج أيضاً اجتهاد الشيخ محمود طه زعيم الإخوة الجمهوريين الذي دعا إلى نظام فقهي جديد قائم على رفض النظام الفقهي التقليدي وأسسه والعودة إلى روح

---

(٣٠) أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٤٠. وينطلق هذا الاتجاه الذي يسمي نفسه جديداً من القاعدة التي تقول «إن مهمة التطبيق المعاصر لأصول الإسلام لا يمكن أن تتحقق بغير استئناف البحث والاجتهاد في أصول الفقه ومتابعة جهود السلف وعلماء المسلمين في هذا الميدان، إذ لا سبيل إلى التجديد في الفقه بغير التجديد في بعض أصوله» (ص ٢٥).

(٣١) محمد أحمد خلف الله، الأسس القرآنية للتقدم (القاهرة: جريدة الأهالي، ١٩٨٤)، ص ١٢٤ - ١٢٧.

(٣٢) مالك بن نبي، الديمقراطية في الإسلام، القضايا الكبرى (بيروت: دار الفكر العربي المعاصر، ١٩٩١).

الرسالة التي عبّرت عنها السور المكية. وهو ما حاول تلميذه عبد الله النعيم أن يتابع الاجتهاد فيه[٣٣].

أما الاتجاه السلفي الجديد فهو يقبل موافقة هذه الحقوق للشرع الإسلامي، ولكنه يرفض هذا القبول بإطلاق ويدعو إلى مواءمتها مع الشريعة وإخضاعها لمبادئها وحدودها. ومن هذه الحدود ما يتعلق بما فيه نص صريح، ومنها ما يتعلق بمصدرية القانون، ومسائل المساواة بين المرأة والرجل وبعض الحريات الدينية.

ويلخص يوسف القرضاوي هذا الاتجاه بتأكيده أن:

«كل المبادئ والقيم التي قامت عليها الديمقراطية: من الحرية والكرامة ورعاية حقوق الإنسان، هي مبادئ إسلامية، يعتبرونها هم حقوقاً وهي عندنا فرائض. فما يعتبر في الديمقراطية حقاً يعتبر في الإسلام فرضاً. وثمة فرق لأن الحق يجوز للإنسان أن يتنازل عنه».

وفي نقده للاتجاهات المحافظة الإسلامية يقول القرضاوي: هناك من يفهم الديمقراطية على أنها حكم الشعب وهذا يتناقض مع الإسلام الذي لا يؤمن إلا بحكم الله. أي أن الديمقراطية تصبح هنا ضد حكم الله. وهو يجيب: «هذا غير صحيح. فالذين يقولون بالديمقراطية لا يعارضون بالضرورة حكم الله وإنما يعارضون بها حكم الفرد المطلق، أي أن المعادلة هي حكم الشعب ضد حكم الفرد المتسلط وليس حكم الشعب في مواجهة حكم الله، ونحن المسلمين لا نريد أن يحكم الأمة فرد متسلط يفرض عليها إرادته ويقودها رغم أنوفها، ولذلك نطالب بالديمقراطية في مجتمع مسلم، بمعنى أن الدستور ينص على أن دين الدولة الإسلام، وأن الإسلام هو المصدر الأساسي للحكم أو المصدر الوحيد للقوانين»[٣٤].

ويقول محمد عمارة في الاتجاه نفسه:

«على حين أننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه الحد الذي تجاوز به مرتبة الحقوق عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات. فالمأكل والملبس والمسكن والأمن والحرية في الفكر والاعتقاد والتعبير

---

(٣٣) انظر: عبد الله أحمد النعيم، **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤).

(٣٤) انظر حديث يوسف القرضاوي في برنامج «الشريعة والحياة»، محطة الجزيرة الفضائية، الأحد ١٦ شباط/فبراير ١٩٩٧. نقلاً عن: عزام التميمي، «الديمقراطية في الفكر الإسلامي،» **شؤون العصر**، العدد ١ (١٩٩٧).

والعلم والتعليم والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور والثورة لتغيير نظم الضعف أو الجور والفسق والفساد. . . الخ، كل هذه الأمور هي في نظر الإسلام ليست فقط حقوقاً للإنسان من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها، ويحرم صده عن طلبها، وإنما هي ضرورات واجبة لهذا الإنسان، بل إنها واجبات عليه أيضاً. . .

بل إن الإسلام ليبلغ في تقديس هذه الضرورات الإنسانية الواجبة إلى الحد الذي يراها الأساس الذي يستحيل قيام الدين بدون توفرها للإنسان، فعليها يتوقف الإيمان ومن ثم التدين بالدين.

ففي شريعتنا أن صحة الأبدان مقدَّمة على صحة الأديان، لأن صحة الأبدان مناط للتكليف وموضوع للتدين والإيمان، ومن هنا كانت إباحة الضرورات الإنسانية للمحظورات الدينية. والألوهية الموحدة وعبودية الإنسان لله، وهي جوهر الدين ومحور التدين، وأولى عقائد الإسلام والمدخل إلى رحابه، هذه العقيدة الدينية العظمى على أهميتها هذه، نجد الإسلام قد اعتبرها الحق الذي استوجبه الله سبحانه على الإنسان لقاء إنعامه عليه بضرورات الحياة المادية والمعنوية. لقاء النعم المادية ولقاء نعمة الأمن استحق الله سبحانه من الإنسان أن يفرده بالألوهية والعبادة. فالتدين إنما قام لقاء استمتاع الإنسان بهذه الضرورات الإنسانية. إنه شكر على النعم الإلهية، شكر على هذا الفيض الإلهي من هذه الضرورات. فكأنما تمتع الإنسان بهذه الضرورات هو مناط تكليفه بالتدين والإيمان بجوهر الدين. وصدق الله العظيم إذ يقول: **﴿لإيلاف قريش. إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا رب هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾**[٣٥].

وصلاح أمر الدين موقوف ومترتب على صلاح أمر الدنيا، ويستحيل أن يصلح أمر الدين إلا إذا صلح أمر الدنيا، أي إلاّ إذا تمتع الإنسان بهذه الضرورات التي أوجبها الإسلام. والإمام الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م) يعبّر عن هذه الحقيقة الإسلامية عندما يقول «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا. فنظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يُتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن. فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية. . وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، كيف يتفرغ للعلم والعمل، وهما وسيلتاه إلى

(٣٥) القرآن الكريم، «سورة قريش،» الآيات ١ ـ ٤.

سعادة الآخرة؟ فإذاً إن نظام الدنيا أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين..»[٣٦].

«إن افتقاد الضرورات الإنسانية يحرم الإنسان من مناط التكليف وإمكاناته، ومن هنا كان اتفاق الفقهاء على أن صلاة الجائع والخائف لا تجوز، لأنها لا تصح ولا يمكن أن تستكمل حقيقة الصلاة. هكذا أعلى الإسلام من قدر الإنسان، حتى لقد بلغ بما جعلته الحضارات الأخرى حقوقاً مرتبة الضرورات الإنسانية الواجبة، ولم يقف بها، كما صنعت تلك الحضارات، عند مرتبة الحقوق»[٣٧].

ويستشهد في ذلك بقول ابن قيم الجوزية (١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م) «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد، ولكن الله نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها..»[٣٨].

وعن مثل هذا الموقف يدافع سليم العوّا[٣٩] وراشد الغنوشي: «يعتبر كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن:

١ ـ مبادئ حقوق الإنسان ليست من الأصالة والرسوخ في مذهب كما هي في الإسلام، وذلك لأن الإسلام اعتبرها تكاليف وعبادات شرعية لا مجرد مصالح كما هي في الغرب.

٢ ـ الإعلانات الغربية لحقوق الإنسان تمثل تطوراً مهماً في اتجاه عالمية الإسلام. إن التسليم بأن للإنسان حقوقاً وكرامة باعتباره إنساناً هو تطور إنساني

---

(٣٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: مطبعة صبيح، [د. ت.])، ص ١٣٥.

(٣٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات.. لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٥ ـ ١٦ و١٣٩ ـ ١٤٠. انظر أيضاً حول هذا الموضوع: **حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان**، تصدير باستيعاب إبراهيم مدكور؛ شرح وتعليق عدنان الخطيب (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٢).

(٣٨) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٤، ص ٣٧٣.

(٣٩) محمد سليم العوّا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).

محمود سعد به الإسلام الذي كان خطابه الإنساني غير مسبوق. . . فهذا الإعلان وما في معناه مقبول إسلامياً كإطار عام للحقوق والعلاقات بين البشر قابل للتطوير»[٤٠].

ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه أيضاً محمد الغزالي[٤١] وطه جابر العلواني والكثير من مفكري جماعات الإخوان المسلمين في مختلف البلاد العربية. وهذا الاتجاه الذي يشكل التيار الغالب على الفكر الإسلامي في الوقت الراهن هو الذي كان وراء إصدار البيان العالمي عن حقوق الإنسان في العالم. وقد صدر البيان في العام نفسه في لندن وباريس[٤٢]. ويقوم عمل محرري البيان الإسلامي لحقوق الإنسان على وضع هذه الحقوق في إطار الشرع الإسلامي، سواء من القرآن أو السنة. لكن ذلك لا يتحقق من دون التأثير في مفهوم حقوق الإنسان ومكانتها وحدود تطبيقها. يقول البيان في المدخل:

«شرع الإسلام منذ أربعة عشر قرناً حقوق الإنسان في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها، وصاغ مجتمعه على أصول ومبادئ، تمكن لهذه الحقوق وتدعمها». ويجعل البيان من حقوق الإنسان فرائض دينية لا جوازات ورخص عمل إنسانية، على مذهب العديد من أنصار هذا التيار. لكن في كل ما يتعلق بحقوق الأقليات وحق المساواة للمرأة والرجل والردة وغيرها من الأحكام الشرعية أو المعتبرة كذلك، يشير إليها البيان مع تقييد تطبيقها بما يتفق مع الشريعة الإسلامية.

ويعكس البيان الفكرة الأساسية السائدة حول حقوق الإنسان عند هذا الاتجاه، والتي يعبر عنها خير تعبير د. يوسف القرضاوي عندما يقول «ولذلك نطالب بالديمقراطية في مجتمع مسلم، بمعنى أن الدستور ينص على أن دين الدولة الإسلام، وأن الإسلام هو المصدر الأساسي للحكم أو المصدر الوحيد للقوانين. وعلينا ألا نأخذ تجربة الغرب الديمقراطية بعجرها وبجرها وخيرها وشرها وحلوها ومرها كما يقول بعض الناس، بل نأخذها مقيدة بالأصول الإسلامية القطعية ولذلك ينبغي النص في دستور الدولة الإسلامية على أن الإسلام والشريعة الإسلامية هما مصدر القوانين، أو ينص صراحة على أن أي قانون أو نظام أو وضع يخالف قطعيات الإسلام فهو باطل ومردود»[٤٣].

---

(٤٠) راشد الغنوشي، «حقوق الإنسان في الإسلام،» شؤون العصر، العدد ١ (١٩٩٧).

(٤١) محمد الغزالي، التعاليم الإسلامية وإعلانات الأمم المتحدة (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٣).

(٤٢) البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام (باريس؛ لندن: المجلس الإسلامي الأوروبي، ١٩٨١).

(٤٣) المصدر نفسه. انظر أيضاً حول ذلك: محمد السيد سعيد، «الإسلام وحقوق الإنسان،» رواق عربي (القاهرة) (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦).

ويشير محمد فتحي عثمان في ملاحظاته النقدية إلى المسائل التي لا تزال محل نظر بين أنصار هذا الاتجاه بخصوص حقوق الإنسان:

«وأظن أنه ليس هناك ثمة خلاف على المبدأ. وإنما يدور النقاش أحياناً حول منظور إسلامي لحقوق الإنسان. وهنا يتجدد ما تقرر في الفقه الإسلامي من أن الحق يكون بتقرير الشارع أولاً وقبل كل شيء. وفي اعتقادي أن قول الله تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾(٤٤) يشير إلى تكريم تقرر للإنسان في خلقته أو قد تقرر قدراً وفق ما اصطلح عليه، وإنما يتحقق شرعاً بإنفاذ أحكام الإسلام».

وهو يدعو الحركات الإسلامية كما هو واضح إلى مواقف تحررية في هذا الموضوع تضع مفهوماً جديداً للحق يكون فيه للإنسان جزء من القرار: «وفي المجال السياسي تتبلور حقوق الإنسان بوجه خاص في حق الرأي وحق التعبير والنقد، وحق التجمع وتكوين الجماعات بصفة دائمة، وكفالة هذه الحقوق لأي فرد أو جماعة من دون تمييز، واتخاذ مواقف التأييد والمعارضة على هذا الأساس، مما يحتاج إلى اتساق ووضوح حتى يرتفع التناقض بين ما تسلم به الحركة من حيث المبدأ وبين مواقفها العملية من حيث التطبيق»(٤٥).

وبالعكس يركز الاتجاه الإسلامي المحافظ، والحركي منه بشكل خاص، على الطبيعة الغربية والقومية الخاصة لهذه الحقوق، ويرفض قسم منه فكرتها نفسها بوصفها، مثل فكرة الديمقراطية، أنظمة مستوردة وبعيدة عن تقاليد الإسلام وتعاليمه. ومن أول من دافع عن هذه الأفكار سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م) الذي أودع السجن عام ١٩٥٤ في مصر ثم أعدم عام ١٩٦٦. وقد عارض قطب الاتجاهات الرامية إلى إدخال الأفكار السياسية الغربية على الفكر الإسلامي وميز بشدة بين مجتمع الجاهلية الذي تسوده القيم والمبادئ والنظم ذات المصادر الوضعية والمجتمع الإسلامي الذي يخضع لحاكمية الله، ويطبق تعاليمه كما جاءت في القرآن. وقد قام سيد قطب نفسه بوضع تفسير مطول لآيات القرآن الكريم تدفع في اتجاه الثورة من أجل إقامة المجتمع الإسلامي(٤٦).

---

(٤٤) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

(٤٥) محمد فتحي عثمان، التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة: دروس الماضي وآفاق المستقبل، منشورات مركز دراسات المستقبل الإسلامي؛ ١ (الجزائر: دار المستقبل، ١٩٩١).

(٤٦) انظر: سيد قطب: معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩)، وفي ظلال القرآن، ٨ ج، ط ٧ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١).

وقد ارتبط العداء للديمقراطية والأفكار الليبرالية عند سيد قطب بالعداء للغرب وللسلطة القائمة. وقد لعبت أفكاره المحافظة دينياً والراديكالية سياسياً دوراً كبيراً في تكوين الثقافة السياسية للجماعات الإسلامية التي ظهرت في الثمانينيات من هذا القرن. وهي تؤكد جميعاً على تفوق القوانين الإلهية على القوانين الوضعية، وتفوق الشريعة على حقوق الإنسان، وعلى أصالة النظم والمؤسسات السياسية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية وعدم السماح بخلطها بالنظم والمؤسسات الغربية الحديثة.

وبشكل عام يقرر أصحاب هذا الاتجاه مركزية الشورى في الإسلام كما يفعل أنصار الاتجاهات السابقة، لكنهم يرفضون ترجمتها بالديمقراطية ويميلون إلى وضع التعارض بين حكم الله وحكم البشر، وبين قانون الله وقانون الإنسان، وبين حقوق الله وحقوق الإنسان. يقول علي بن حاج:

«الشورى فريضة سياسية ولذلك ذكرت بين فريضتين فريضة تعبدية وفريضة اجتماعية. قال الله تعالى **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾** [الشورى: ٣٨]. ومن هنا فهي واجبة عند اختيار الحاكم، ولا شرعية لمن يصل إلى سدة الحكم بغيرها»[(٤٧)].

لكنه يؤكد «من الكفر البواح الذي حرمه الشارع الحكيم التحاكم لغير شرعه الحنيف. قال الله تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾** [النساء: ٦٥]»[(٤٨)]. وفي ما يتعلق بالحريات الفردية «... ومن هنا كانت الأنظمة العسكرية تكثر من القيود على الحرية السياسية خاصة وإن كانت تفتح المجال على مصراعيه للحريات الفردية (المادية) فتشجع حرية الإباحية تحت شعار الحرية الشخصية للفرد، وحرية الخروج على الدين تحت حرية الرأي والفكر، وتشجع الربا والاحتكار تحت الحرية الاقتصادية، وحق الملكية. ولكن تكثر من القيود على الحرية السياسية لأنها الحرية الوحيدة التي بها يعبر المجتمع جماعياً عن نظام الحكم الذي يريده وهذا هو الفرق بين الديمقراطية التقليدية والديمقراطية الحديثة»[(٤٩)].

---

(٤٧) أبو عبد الفتاح علي بن حاج، **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام** ([بليدا، الجزائر]: الجبهة الإسلامية للإنقاذ، [١٩٩٣؟])، ص ٣٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

رابعاً: الخطاب النقدي
أو مستقبل حقوق الإنسان في البلدان العربية

يمكن القول إن تأكيد أهمية حقوق الإنسان، وهو ما قام به بشكل رئيسي النشطاء السابقون في التيار القومي واليساري، والعمل على مواءمة خطاب حقوق الإنسان العالمي مع الموروث الثقافي للمجتمعات العربية، وهو ما قام به نشطاء الاتجاهات الإسلامية الليبرالية، قد رافقا تكوين حركة فعلية للدفاع عن حقوق الإنسان في البلاد العربية وساعدا على تكوينها. وتتمتع هذه الحركة اليوم بشبكة كبيرة من المنظمات والمعاهد والدوريات، وتقوم بنشاطات متعددة إعلامية وفكرية وقانونية، كما أصبح لها نشطاء متحمسون وخبراء معروفون في العديد من البلدان. وقد جاء ميلاد المنظمة العربية لحقوق الإنسان في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ ليبرز هذا النشاط المتزايد في ميدان حقوق الإنسان، وليعطي دفعاً قوياً للحركة الإنسانية. فقد كان لهذه المنظمة دور كبير في التنسيق الإقليمي بين النشاطات العربية المتفرقة، وفي تعزيز دور المنظمات القطرية القائمة بل وفي نشوء منظمات جديدة كفروع لها، مثل المنظمة المغربية لحقوق الإنسان (١٩٨٨) والرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان (١٩٨٧) والرابطة الموريتانية لحقوق الإنسان (١٩٨٦) والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان (١٩٨٥)، والجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان (١٩٨٥). وكانت الرابطة التونسية لحقوق الإنسان قد تأسست منذ عام ١٩٧٥[٥٠].

وفي موازاة تنامي قوة منظمات حقوق الإنسان العربية، سوف يزداد النشاط الفكري والإعلامي من خلال الندوات والتصريحات والبيانات والتقارير وسوف تنشئ لنفسها وسائل إعلامها الخاصة. كما سوف تنمو في مواكبة تطور هذه الحركة، في الفكر السياسي العربي، إشكالية خاصة بحقوق الإنسان. ويشعر جميع المهتمين بالشأن العام والدارسين للفكر العربي أو لتحولات المجتمعات العربية ضرورة التفكير الجدي بهذه الإشكالية، وتحديد مكانة حقوق الإنسان وموقعها في هذا النشاط العام.

وترتبط بهذه الإشكالية ثلاثة محاور رئيسية. فهناك بين الناشطين في حقوق الإنسان من يدافع عن خصوصية هذه الحركة، ومن يركز على عالميتها وعالمية المعايير التي تتبعها. وهناك أيضاً من يركّز على ضرورة أن يقتصر العمل داخل منظمات حقوق الإنسان على المحترفين الخبيرين بمبادئها وأساليب العمل فيها، ومن يطالب

---

(٥٠) هناك اليوم في الوطن العربي خمس وعشرون منظمة قطرية وثلاث منظمات إقليمية وعشرات الدوريات بين شهرية وفصلية وسنوية. وتصدر المنظمة العربية لحقوق الإنسان تقريراً سنوياً يشمل جميع أوجه حقوق الإنسان وانتهاكاتها في البلاد العربية.

بتحويلها إلى حركة شعبية مفتوحة وقادرة على التأثير في الحكومات والرأي العام. وهناك أخيراً من يفكر في الإبقاء على طابعها القانوني ومن يعتقد أن من الضروري، للوصول إلى نتائج معقولة، السعي نحو إعطاء الحركة طابعاً سياسياً.

ويرى المرزوقي، الرئيس السابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان، أن التناقض لا يكمن بين العالمية والخصوصية ولكن داخل الخصوصية نفسها بين الجوانب التحررية والاستبدادية من كل ثقافة. كما أنه يرفض الفصل بين حقوق الإنسان والسياسة. فحقوق الإنسان في جوهرها مشروع سياسي، على شرط أن نفهم السياسة بطريقة أخرى غير المكيافيلية الشائعة(٥١).

لكن العديد من نشطاء حقوق الإنسان لا يطرحون مسألة العالمية والخصوصية من زاوية ايديولوجية فحسب ولكن من الناحية العملية أيضاً. إذ يتعلق الأمر في الواقع باستراتيجية المنظمات العربية ودرجة ارتباطها من حيث الدعم المادي والمعنوي وأحياناً من حيث قدرتها على الوجود، بالمنظمات الدولية. وهناك العديد من نشطاء حقوق الإنسان الذين ينتقدون اعتماد المنظمات العربية أكثر فأكثر على التمويل الخارجي، مما يهدد بخلق بيروقراطية منظماتية معتمدة في نشاطها وأسلوب عملها على المنظمات الدولية ومبالة إلى الانفصال المتزايد أيضاً عن المجتمع الذي تعمل في حجره ومن أجله. ويقول بعض منتقدي هذه المنظمات إن نشطاء حقوق الإنسان يقومون بتجارة مربحة يحصلون منها على مال وفير من جهات أجنبية يهمها تدمير سمعة البلد المعني أو شعبه، ولا يتورعون عن استخدام كل الأساليب لتشويه صورة بلادهم في الخارج. وهم يعملون بوعي أو من دون وعي لخدمة الجهات الأجنبية التي تساهم في تمويلهم. ولا ينكر نشطاء حقوق الإنسان مخاطر التمويل الخارجي، ولكنهم يعتبرون أن «هذه المشاكل قابلة للحل في المدى المباشر، من خلال قواعد الشفافية المالية والرقابة المحاسبية». ومن شأن هذه الحلول أن تقلل إلى أقصى حد من إمكانية الفساد. أما المشاكل الحقيقية فهي تلك التي تتعلق بمستقبل العمل المدني كله(٥٢).

ويرى محمد السيد سعيد أن حركة حقوق الإنسان تعاني معضلات كثيرة تشترك فيها مع الحركة العالمية. من هذه المعضلات أنها، بخلاف العمل السياسي، تشكل نفسها كقوة أخلاقية وليست مادية. فهي ترتكز على مناشدات أخلاقية موجهة للقوى نفسها التي تخرق حقوق الإنسان. فهي تواجه أزمة عندما تتجاهل السلطات نداءاتها وعندما يكون الرأي العام ضعيفاً أو قليل الاهتمام بقيم حقوق الإنسان. كما

---

(٥١) المرزوقي، حقوق الإنسان: الرؤيا الجديدة.

(٥٢) محمد السيد سعيد، «تحليل النقد الناهض لمنظمات حقوق الإنسان،» سواسية (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦).

يرى أن تسييس حركات حقوق الإنسان يشكل إحدى أكبر المشاكل التي تواجه هذه الحركات في الوطن العربي. وتعود هذه المشكلة إلى ظروف نشأة هذه الحركات. ويعتبر أن لهذه المشكلة تأثيراً مدمراً في حركات حقوق الإنسان. ومن ضمن هذا التسييس يشير الكاتب إلى «الاحتكار شبه الكامل لأنصار التيار القومي العربي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان لفترة طويلة، جعلت المنظمة تدفع ثمناً غالياً من مصداقيتها. وفي بلدان معينة، فإن أنصار التيار القومي المتشدد قد مارسوا درجة من الاحتكار والتحكم تكاد تتناقض تماماً مع قيم حركة حقوق الإنسان». ومن مظاهر هذا التسييس التوترات المتعلقة بالإسلام السياسي. ومن هذه المشاكل أيضاً الفجوة الفلسفية والثقافية بين التزامات مبادئ حقوق الإنسان من ناحية، والبرامج والموضوعات المطروحة في الثقافة السياسية الحالية من ناحية ثانية. وأصل هذه الفجوة الثقافة السياسية السائدة اليوم في الوطن العربي، والتي تسيطر عليها الرؤى الدينية والمتشددة. وتتضافر «المشكلات القانونية ومشكلة النقص النسبي في الشرعية الثقافية، وتسييس أنشطة حقوق الإنسان لتجعل الموارد المادية والبشرية المتاحة لحركة حقوق الإنسان ضئيلة، وبالتالي فإنها تساهم في الضعف المؤسسي لمنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي»[٥٣].

ويشير بهي الدين الحسن، الأمين العام السابق للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ومسؤول مركز دراسات القاهرة لحقوق الإنسان، إلى ضرورة الحرص في نشاط منظمات حقوق الإنسان العربية على الجمع بمهارة بين تجنب لغة المجابهة السياسية والأخذ في الاعتبار في الوقت نفسه بالمعطيات الاجتماعية والثقافية للمجتمع[٥٤].

أما هاني مجلي، المدير السابق لقسم بحوث الشرق الأوسط بمنظمة العفو الدولية، فهو يشير إلى أن المعارضين السياسيين العلمانيين يرفعون راية حقوق الإنسان على الدوام ويتبنون المبادئ التي أرساها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومع ذلك يحطون من شأن هذه المبادئ ذاتها بالسماح بأن تكون للعقيدة السياسية الأسبقية. فخطاب حقوق الإنسان يستغل كأداة للكسب السياسي في بيئة لا تسمح بالمعارضة السياسية الصريحة. وبهذا تتحول حقوق الإنسان إلى سياسة بالوكالة[٥٥].

(٥٣) محمد السيد سعيد، «المشاكل الداخلية للحركة العربية لحقوق الإنسان،» رواق عربي، العدد ٣ (١٩٩٦).

(٥٤) بهي الدين الحسن، «نحو استراتيجية منسجمة لحركة حقوق الإنسان في مصر،» رواق عربي، العدد ٣ (١٩٩٦).

(٥٥) هاني مجلي، «أزمة هوية: هل بلغت حركة حقوق الإنسان سن الرشد؟،» رواق عربي، العدد ٣ (١٩٩٦).

وبعد أن ينتقد نموذج المنظمة المهنية المحترفة المكونة من مختصين بحقوق الإنسان والعاملة في نطاق الرصد الدقيق لحقوق الإنسان ومراقبة تطبيقها، مثل منظمة العفو الدولية، ونموذج التسييس الذي يحول المنظمة الإنسانية إلى جبهة لأحزاب المعارضة للدفاع عن الديمقراطية، يقترح هاني شكر الله، العضو السابق في مجلس أمناء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، نموذجاً ثالثاً ديمقراطياً وشعبياً لمواجهة التناقضات التي تعيشها منظمات حقوق الإنسان العربية. وهو خيار يقوم كما يقول: على صيانة استقلالية المنظمة ليس من خلال رفع الأسوار حولها ولكن من خلال دفع طابعها الشعبي والديمقراطي إلى أقصى تحققه. وهو خيار لا ينطلق من دعاوى لاسياسية حقوق الإنسان وإنما يسعى إلى بلورة سياسة حقوق الإنسان كتيار فاعل ومؤثر في المجتمع، وهو خيار لا يخشى العضوية وإنما يطلق مبادرتها ولا يجعل المنظمة ومبادئ حقوق الإنسان موضوعاً للمساومات والتكتيكات الحزبية وإنما يضع القوى الحزبية أمام اختبار انسجامها وجرأتها في الدفاع عن حقوق الإنسان. وهو في النهاية خيار لا يستسلم للاستقطاب الدموي الجاري بين قوى الاستبداد وإنما يقبل التحدي لشق طريق ثالث يشكل بديلاً ممكناً وإنسانياً لكل منهما[٥٦].

والواقع أن منظمات حقوق الإنسان وحركتها في البلاد العربية، كما هو الحال في جميع البلدان التي تعاني الاستبداد السياسي وعدم وجود ساحة مستقلة للعمل المدني القانوني والاجتماعي، مضطرة للعيش مع هذه التوترات العديدة التي يخلقها التوزع بين النزوعات السياسية والأخلاقية، والمهنية والشعبية، والمحلية والعالمية. والمطلوب أن تنجح هذه المنظمات بإدارة هذه التوترات وعدم السماح بالإخلال العميق بالتوازن بحيث تسيطر نزعة ما سيطرة مطلقة على نزعة أخرى. لكن مهما كان الحال، من الصعب أن لا تتحول منظمات حقوق الإنسان في سياق نظم سياسية تضيق بالحريات وبالتعددية السياسية، وتحرم أحياناً الحياة السياسية، بل النشاطات المدنية المستقلة نفسها مثل تكوين الجمعيات على مختلف أشكالها، أن لا تصطدم بشكل أو بآخر بالسلطة والسياسات الحكومية وتبدو وكأنها منظمات سياسية. وبالأصل، لم تظهر النزعة الشديدة نحو تسييس هذه المنظمات نتيجة لدخول الكثير من المناضلين السياسيين فيها إلا لأن هؤلاء قد حرموا من الإطار السليم للعمل السياسي. ومهما كان الحال، لا بد من أن تتحول قضية حقوق الإنسان نفسها في هذا الوضع إلى موضوع صراع بين السلطات السياسية التي تريد أن تغطي سياساتها المعادية للحريات من جهة، وخصومها السياسيين الذين يريدون أن يحتموا بمنظمات حقوق الإنسان ذات الأبعاد والحماية

---

(٥٦) هاني شكر الله، «ورقة نقاش حول التصورات والخيارات الاستراتيجية أمام المنظمة المصرية لحقوق الإنسان في اللحظة الراهنة،» رواق عربي، العدد ٣ (١٩٩٦).

الدولية النسبية، من جهة أخرى. والواقع أن الموضوع الحقيقي للرهان في هذا الصراع هو تحديد طبيعة النظم السياسية التي تحكم في تلك البلاد، أي الحفاظ على الوضع القائم بالنسبة للنخب الحاكمة، والدفع بالنسبة للمعارضة نحو تغييرات ذات طبيعة ديمقراطية، وفرضها على أنظمة سياسية تسعى إلى الاحتفاظ بالمبادرة السياسية الكاملة، وفي جميع الميادين، وترفض أي شكل من أشكال المشاركة السياسية أو إخضاع سلطتها وقراراتها للمراقبة الوطنية الفعلية.

وهذا يفسر العداء الذي عبرت عنه السلطات العربية بشكل مستمر ودائم لهذه المنظمات منذ نشوئها، فهي تعتقل العديد من الناشطين فيها، وتحرمهم، في الكثير من البلدان، من حق العمل الشرعي. ولا تزال المنظمة العربية لحقوق الإنسان الأكثر شهرة بينها، والتي اضطرت إلى أن تعقد اجتماعها التأسيسي في مدينة ليماسول القبرصية، أي خارج الوطن العربي، تفتقر إلى الاعتراف الشرعي والترخيص الرسمي من قبل السلطات الرسمية حيث يوجد مقرها الرئيسي. وقد تجلى هذا العداء في أقوى صورة بمناسبة المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي انعقد في فيينا (حزيران/يونيو ١٩٩٣) عندما كافحت الحكومات العربية في سبيل حرمان المنظمات العربية غير الحكومية من المشاركة في المؤتمر. وقد نجحت بذلك وأحبطت كل محاولة هدفت إلى تسجيل الانتهاكات التي تمارسها على شعوبها. وهكذا «جاء الأداء العربي مهتزاً مفككاً إلى درجة كبيرة. فغاب التنسيق العربي والقدرة على العمل الموحد واتسعت دائرة المنافسة غير المشروعة»[٥٧].

وقد أدرك الناشطون من أجل حقوق الإنسان منذ البدء هذه الحقيقة وعرفوا أن من الصعب إيجاد ساحة مستقلة فعلاً للمجتمع المدني ولحقوق الإنسان من دون توسيع دائرة العمل الحر السياسي والمدني، أو من دون إعادة بناء السياسة على أسس أكثر ديمقراطية. وبالتالي، فإن العمل الناجع في ميدان حقوق الإنسان يستدعي كشرط مواز له العمل في اتجاه تغيير قواعد الممارسة السياسية. بهذا المعنى أيضاً، إن الحاجة إلى حركة قوية لحقوق الإنسان لم تظهر وتفرض نفسها بقوة إلا كجزء من العمل الرامي إلى إعادة إحياء السياسة بالمعنى النبيل للكلمة، بعد أن استنفدت رصيدها، وذلك من خلال العودة إلى المجتمع ورفده بقوى مادية ومعنوية جديدة تسمح له بالتوازن في مواجهة الدولة ـ الجهاز، وبإعادة تأسيس الأخلاق الاجتماعية التي لا يمكن لسياسة أن تقوم من دونها. فـ «من اغتراب السياسة العربية هذا ومن القطيعة التي نشأت عنه بين الدولة والمجتمع تبرز الحاجة في الوطن العربي إلى إعادة

---

(٥٧) أمير سالم، محرر، حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤).

التأكيد على منبعَي الإرادة والأخلاق: إرادة مواجهة الدولة وأخلاق إخضاع السياسة إلى مبادئ أولى (خدمة المجتمع والإنسان). وهي إحياء مزدوج لجوهر الشريعة وللحق مصدر القانون. لقد فقدت معظم السياسة العربية شرعيتها منذ أن أصبح الحفاظ على السلطة هو هدفها الأول والأخير، وأصبح بقاء هذه السلطة، بما يقتضيه من خنق كل إمكانية لنشوء بديل اجتماعي وسياسي، مصدر خراب المجتمع وتفكك عرى وحدته»[٥٨].

والنتيجة، أن الوطن العربي يشهد نمواً حاداً في الوعي بخطورة حقوق الإنسان وراهنيتها. لكن الجمود الذي يعرفه البنيان السياسي والإحباط الذي يعيشه نشطاء حقوق الإنسان بسبب صعوبة تحقيق إنجازات ملموسة ومستمرة يجعل منه وعياً متوتراً عنيفاً ومتأزماً، يرادف الممارسة المتعثرة، بل المسدودة.

والسؤال الذي يطرحه هذا الموضوع في الوطن العربي هو: هل يمكن حركة حقوق الإنسان أن تتطور ويكون لها معنى من دون تطور دولة القانون، ومن دون أن يكون للقانون احترام وللحق مكان؟ وما تعني حقوق الإنسان إذا لم يكن للحق معنى؟

هكذا تظل مسألة حقوق الإنسان العربي مطروحة في البلاد العربية كجزء من برنامج، وفي إطار التحولات الديمقراطية والسعي إلى تطبيق القانون، أو بمعنى آخر، إلى فرض القانون كأساس للعلاقة بين المواطن والدولة، ومن وراء ذلك، في خلْق المواطنية والمواطن كمرجعية لهذه العلاقة.

فحتى يكون الدفاع عن الحريات مجدياً وفعالاً ينبغي أن يؤسس القانون، أو يعاد تأسيسه على ضوء القيم والمعايير الأخلاقية التي تعبر عنها مواثيق حقوق الإنسان. ولذلك «لا بد من بذل الجهود المضنية ـ متضامنين جميعاً في ذلك ـ لوضع النظم والإجراءات التي تدعو أي حاكم أو منفذ لأن يفكر ألف مرة قبل أن يعتدي على حريات الشعب وكرامة الإنسان العربي»[٥٩].

---

(٥٨) برهان غليون، «السياسة والأخلاق،» الفكر العربي، السنة ٣، العدد ٢٢ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨١)، «مكانة حركة حقوق الإنسان في السياسة العربية».

(٥٩) عصفور، «ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصيرية». وربما كان من الضروري بالفعل، كما يركز العديد من الباحثين، تطوير مناهج تدريس القانون في الجامعات العربية المهتمة أساساً بالدراسات الحقوقية عن طريق إنشاء أقسام لهذه الحقوق داخل شُعَب القانون العام والعلوم السياسية، تشتمل على تدريس مواد: الحريات العامة، والقانون الدولي لحقوق الإنسان، والقانون الدولي الإنساني، والمواثيق الإقليمية لحقوق الإنسان. وهو ما من شأنه تقوية الوعي بهذه الحقوق لدى الذين يطبقون القانون من قضاة ورجال سلطة ورجال أمن. انظر: علي كريمي، «الجامعات العربية وتدريس حقوق الإنسان،» المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد ٢١٠ (آب/أغسطس ١٩٩٦). وهو ما يركز عليه كذلك مصطفى كامل السيد الذي يرى أن نطاق تدريس هذه الحقوق في الجامعات العربية ضيق كما أن أثره محدود أو قصير الأجل، وبالتالي فإن المعرفة بحقوق الإنسان لا تتيسر إلا لأقلية محدودة من الطلبة.

الفصل الثالث عشر

من التنظيمات إلى الدستور: حقوق الإنسان في نصوص كتّاب النهضة

وجيه كوثراني(*)

أولاً: تمهيد، في المسألة والمنهج

أن تبحث مسألة حقوق الإنسان، لدى كتّاب عصر النهضة العربية، يعني أن تواجه عدداً من الصعوبات والإشكالات دفعة واحدة. وتسهيلاً أقترح حصرها بداية في ملاحظتين قد تساعدان الباحث على بلورة البحث وتحديد إشكاليته ومنهج معالجته.

الملاحظة الأولى: إن صيغة «حقوق الإنسان»، وبالمصطلح الذي اتُفق عليه عالمياً، هي جملة الإعلانات والمواثيق التي تكوّنت تدريجياً وبصورة تراكمية عبر أزمنة النهضة الأوروبية، بدءاً من حركة الإحياء الإنساني (Renaissance) إلى فكر «الأنوار» وفلسفته، إلى التحوُّلات والثورات الدستورية ومواثيقها وإعلاناتها التي كان أهمها في التعداد التاريخي: بيان الحقوق (١٦٢٧) وقائمة الحقوق (١٦٨٨) في إنكلترا، ودستور ولاية فرجينيا (١٧٧٦)، وإعلان استقلال أمريكا (١٧٧٦)، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا (١٧٨٩)...

وقد اعتُبر «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في عام ١٧٨٩ محطة أساسية في هذا المسار. ويرجع هذا إلى أن الإعلان أضحى جزءاً من دستور ١٧٩٣ الفرنسي

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اللبنانية.

الذي ضمن تطبيق هذا الإعلان وحمايته (مبدئياً)، ثم أصبح في سياق ثورات ١٨٣٠ الليبرالية التي اجتاحت العديد من بلدان أوروبا الغربية مرجعاً لحركات وانتفاضات استوحت مضامينه أو أدخلتها في دساتيرها.

ومنذ ميثاق الأمم المتحدة إلى إعلان «الشرعة الدولية لحقوق الإنسان» في عام ١٩٤٨، إلى إعلانات العهود الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ثم بالحقوق المدنية والسياسية... كانت مبادئ حقوق الإنسان تمر بين مرحلة وأخرى بأصعب الاختبارات والمحن والمفارقات. ومن أوجه هذه المفارقات أن من كانت تصدر «عنه» مثل تلك المبادئ إعلاناً و«ترويجاً» كان يقدّم على مستوى الممارسة والتطبيق في السياسات الخارجية والدولية مثالاً مغايراً بل معاكساً لمضمون المبادئ التي يعلن عنها، الأمر الذي ألبس مسألة حقوق الإنسان إشكالاً في الرؤى لدى الكثيرين، جعلهم ينظرون «بحذر» - وهم صادقون بذلك - إلى «الكلمات الكبيرة والنبيلة»[1].

بيد أن هذا «الحذر» كان يؤدي أحياناً إلى «الخلط» بين الموقف السياسي للحكومات والموقف المبدئي والنظري. وفي كثير من الأحيان كان هذا الخلط «الواعي» أو «غير الواعي» يستعين بنظرية الثقافات والحضارات و«طبائعها» و«مرجعياتها» و«خصوصياتها»، ليبرّر صدَّ حضارة من الحضارات أو دين من الأديان لحقوق الإنسان، أو الحديث عن «عدوانية» ثقافة من الثقافات أو بالمقابل قابلية حضارة أخرى لتتمثل هذه الحقوق، على مستوى الصدور أو الاستيعاب، أو ليُشدّد على «خصوصية» حقوق الإنسان أو «نسبيتها الثقافية».

وهكذا أدخلت نسبية الحضارات والثقافات، أي تعددها وصراعها، أو حوارها، في صلب موضوع «حقوق الإنسان»، بسبب كون الموضوع موضوعاً ثقافياً نسبياً أكثر منه موضوعاً حقوقياً عالمياً.

غير أن مثال «حقوق الإنسان والمواطن» - ونشدّد هنا على «المواطن»، كما جاء في إعلان ١٧٨٩ - كان من منظور الرؤية لداخل التجربة في مجتمع معين ودولة معينة، وفي مكان معين (كفرنسا أو إنكلترا أو الولايات المتحدة..) مثالاً نموذجياً جذاباً. لم يكن يُرى بالعين التي ترى السياسة الفرنسية عبر حملة نابليون، أو السياسة الإنكليزية عبر احتلال مصر، أي أنه لم يكن يُرى كسياسة معتمدة في مستعمرات أو مناطق نفوذ، أي كعلاقة مستعمِر بمستعمَر، بل كان يُرى بالعين التي ترى جاذبية

---

(١) من هذه المواقف ما تعبّر عنه مقالة عصمت سيف الدولة، «الإسلام وحقوق الإنسان: التعارض والتوافق،» منبر الحوار، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٨٨)، ص ٣٣ - ٣٩.

النموذج ومنافعه من خلال الدولة وعلاقتها بالمجتمع والإنسان، أي بالمواطن.

تلك هي، بصورة عامة، إشكالية النهضة والنهضويين. ظلّت الازدواجية في النظر موجودة بل تفاقمت مع مرور المحن والمصائب. لكن «المثال» كان ولا يزال يفرض نفسه كمثال في سياق المساءلة ـ في عصر الاحتكاك والتعارف والتماسّ وعالمية العلاقات ـ عن أسباب نجاح ذاك «المثال» على مستوى «الداخل»، قبل مستوى علاقة دولته وسياستها بخارجه.

وعلى ذاك المستوى (مستوى علاقة المثال بداخله) يمكن أن نقول إن «حقوق المواطن» داخل الدولة هي التي جسّدت «حقوق الإنسان»، تجسيداً حقوقياً وقانونياً، أي أنها وضعت ضمان تحققه في دستور دولة. فالذي جرت معاينته في عصر النهضة العربية، في التجارب الغربية، هو ما يتمتع به الإنسان من حقوق في وضعية تاريخية معينة. والإنسان في هذه الوضعية أضحى «مواطناً» في دولة قبل كل شيء.

ومن هنا فإن ربط حقوق الإنسان بالدستور الفرنسي لعام ١٧٩٣ كان هو الأساس. إذ يقرّر الإعلان أن «كل مجتمع لا تكون الحقوق فيه مصانة ولا يؤمَّن فيه فصل السلطات العامّة بعضها عن بعض يكون مجتمعاً بدون دستور». وكذلك تعلن لجنة الدستور أنه «لكي يكون الدستور صالحاً ينبغي أن يتأسس على حقوق الإنسان ويحميها»[٢].

ووفقاً لهذا المسار، فإن مبادئ حقوق الإنسان، تنهض مع التجربة الأمريكية والأوروبية على قاعدة ارتباط الأفكار (أفكار حقوق الإنسان) بالقوانين والدساتير التي تقوم على المواطنية والديمقراطية التمثيلية، أي أنها ترتبط بنشأة الدولة التعاقدية وتنظيم سلطاتها وتحوُّلها الديمقراطي.

هذه هي الملاحظة الأولى، وقد تساعدنا على فهم سبب تركيز النهضويين العرب على مسألة إصلاح الدولة، كما سنرى.

الملاحظة الثانية: يرى البعض أن مبادئ حقوق الإنسان تتجاوز، من زاوية معرفية وفلسفية وأخلاقية، مسألة القوانين والدساتير وطبيعة الدول. فهي ثمرة تراكم مبادئ وقيم إنسانية أنتجتها سلسلة غير منقطعة من الحضارات والثقافات، ودعت إليها أديان سماوية وغير سماوية، وبذلت من أجلها تضحيات كبرى. وتتجلّى هذه

---

(٢) حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٠.

المبادئ في ما صدر عن دعوات النبوة من نصوص مقدّسة، أو في ما صدر عن حركات رسولية إصلاحية كبرى انطلقت جميعها من نظرة مغروسة في الإنسان، أو من حق طبيعي ينزع إليه الإنسان دائماً وأبداً، هو الحق في الحرية والمساواة.

ووفقاً لهذه الرؤية، يكون «مفكرو القرن الثامن عشر قد أوجدوا، أثناء تكوين نظرتهم إلى العالم، وفي مسيرة تأملاتهم في القانون وأثناء التأملات المطوّلة التي نجم عنها تعبير محدّد عن رغبتهم في العولمة والشرعية، ما كانوا يعتقدون أنهم ينبذونه. فقد أعادوا، بعباراتهم نفسها، وبما كانوا يدعون إليه، إنشاء لغة التراث المسيحي وما ينطوي عليه من مثل عليا»[٣].

إن ما فعلته الدولة الديمقراطية الجديدة، «في سبيل تجسيد الحقوق في عالم الواقع، هو، مرّة أخرى، تحوّل الكلمة إلى جسد»، إذ يجري تجسيد ذاتي للقانون، فتنتزع عنه الصبغة الرومانية، ويتشبع بالصبغة المسيحية من خلال ربط الفرد روحياً بالدولة»[٤].

على أنّ هذه النظرة، عندما تربط أفكار الأنوار بإعادة «إنشاء التراث المسيحي» لناحية المثل العليا، وعندما تربط تجسدها قانونياً وروحياً بنشأة الدولة الحديثة، لا تنفي أبداً عالميتها، بل تعود لتأكيد عالمية الأفكار من خلال اعتماد الموقف المعرفي الفلسفي العقلاني. «فلسفة عصر التنوير هي فلسفة العقلانية وحرية البحث، وهي بدء سيطرة قدرة عقلانية تستقصي مبررات العقلانية ومبررات القدرة، ولكن بلغة في متناول الجميع، جميع أنواع الأفراد وجميع أنواع الشعوب»[٥].

وعليه، وبالتماثل مع فلسفة التنوير العالمية، يصوغ أحد الكتّاب المسلمين من ذوي الثقافة الفلسفية (محمد علاّل سيناصر) الموقف بالعبارة التالية: «لا يرى المسلمون في هذا التراث المتعلّق بحقوق الإنسان مجرّد سلسلة عرضية، بل تسلسلاً تاريخياً يتجلّى فيه تلاقح مختلف الحضارات»[٦].

وفي هذا السياق يُعاد إنشاء التراث الإسلامي بعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان العالمية، بالاستعانة بمنبعين: نصوص التراث الإسلامي مقروءةً في ضوء ما نبّهت له «فلسفة الأنوار» أو بالتماثل معنىً ودلالةً مع مبادئ الإعلانات العالمية المتلاحقة.

---

(٣) اعتمدنا للتعبير عن وجهة النظر هذه مقالة: محمد علاّل سيناصر، «التراث الإسلامي وحقوق الإنسان،» منبر الحوار، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٨٨)، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

وكان أن تكاثرت تلك المحاولات في العقدين الأخيرين، كاستجابة لحالتين تصدران عن واقع عالمي واحد ملتبس ومتناقض: من جهة ازدياد انتهاك حقوق الإنسان في الحروب وفي السياسات الدولية (الإبادات الجماعية والمجاعات وقهر الشعوب)، كما في السياسات الداخلية (انعدام أو تقلص حقوق الفرد ـ المواطن)، ومن جهة أخرى، ازدياد الوعي بحقوق الأفراد والجماعات في كل الأماكن.

يعيد محمد علاّل سيناصر ـ على سبيل المثال ـ «إنشاء التراث الإسلامي» من خلال قراءة مبادئ أخلاقية خمسة يراها مساعدة على إذكاء احترام الإنسان وإطلاق طاقته الخلاّقة ١ ـ **﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً..﴾** [المائدة: ٣٢]، ٢ ـ **﴿لا إكراه في الدين﴾** [البقرة: ٢٥٦]، ٣ ـ حرمة البيوت، ٤ ـ حق اللجوء، ٥ ـ حق العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر **﴿والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم﴾** [المعارج: ٢٤ ـ ٢٥][٧].

بل إن محاولاتٍ كثيرة، أكثر شمولاً، بُذلت لاستخلاص إعلاناتٍ لشرعة حقوق الإنسان بتعبير إسلامي، ومصطلحات إسلامية من بينها على سبيل المثال: «البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان» وهو ما أعلنه المجلس الإسلامي في لندن، مع الرئيس السابق أحمد بن بلّه في اجتماع عقد في مقر منظمة اليونسكو في باريس بتاريخ ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٨١، وفيه ثلاثة وعشرون حقاً من حقوق الإنسان تغطي بنود الشرعة الدولية وتتوافق معها، وكلها مسنودة إلى آياتٍ قرآنية وأحاديث شريفة، وأقوال إسلامية مأثورة[٨].

خلاصة المدخل: إن هاتين الملاحظتين، على الرغم مما يبدو من تناقض بينهما، متكاملتان. فالأولى تشدّد على السياق التاريخي وعلى السياق الحقوقي والقانوني في إعلانات حقوق الإنسان منذ أواخر القرن الثامن عشر وغضون القرن التاسع عشر من ضمن جدلية العلاقة مع نشأة الدولة الحديثة وتحوّلها التدريجي إلى دولة ديمقراطية، عبر العمل أو النضال الدستوري الدائم والمستمر. والثانية تشدّد على جوهر المسألة من ناحية عالمية تلك القيم وفطريتها وكونها جزءاً لا يتجزأ من مضمون تطور الحضارات الإنسانية وتفاعلها وتلاقيها عبر العصور، ومن وجهة فلسفية وعقلانية عالمية.

وهاتان الملاحظتان تساعدان أيضاً على فهم المسار الذي اتخذه مشروع النهضة

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٣٢، حيث نقرأ توسيعاً للمبادئ الأخلاقية الخمسة.

(٨) ورد نص البيان في: «البيان الإسلامي ـ العالمي لحقوق الإنسان،» منبر الحوار، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٨٨)، باب الوثائق، ص ٩٢ ـ ١٠٦.

العربية في أزمنته الثلاثة: زمن التوفيق بين الليبرالية والإصلاحية الإسلامية (زمن النهضة)، وزمن بروز الفكر القومي ـ الاشتراكي، وزمن انبعاث الفكر الإسلامي (الأصولي)[٩].

ما يعنينا في هذه الدراسة هو الفترة الأولى من مشروع النهضة منطلقين من الفرضية التي نحبّذ ونقترح ونعمل في بحوثنا من أجل توضيحها وشرحها، وهي أن أفكار «الإصلاح» آنذاك، ومن ضمنها مبادئ حقوق الإنسان والجماعات، ارتبطت بمسارين ومسعيين كبيرين، كان لكل منهما مرحلة زمنية وعنوان في التوجّه الإصلاحي، مع التشديد طبعاً على تداخل المرحلتين وتكامل التوجهين:

المرحلة الأولى: ـ مرحلة «التنظيمات» منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى عام ١٨٧٦.

المرحلة الثانية: ـ مرحلة المطالبة بالدستور وتقييد الحاكم الفردي بدءاً من العام ١٨٧٦.

هذا، ويمكن أن نقرأ في هاتين المرحلتين جيلين أيضاً من الكتّاب الإصلاحيين: الجيل الأول: يمثله كل من رفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي وبطرس البستاني.

والجيل الثاني، يمثله عدد أكبر من الكتّاب، اخترنا منهم: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسليمان البستاني وقاسم أمين وفرح أنطون وشبلي الشميّل ورشيد رضا.

ولمزيد من التوضيح نضيف:

إذا كان الباحث مطالباً برؤية ما في نصوص هذين الجيلين من أفكار تنطبق على مبادئ حقوق الإنسان أو تستوحي منها، فإنه يسهل أن ننتقي من هذه النصوص مفرداتٍ ومصطلحات كثيرة حول الحقوق وأنواع الحرية وأشكال المساواة. بل إن التراث العربي ـ الإسلامي القديم مليء بالمواقف والاستشهادات التي يمكن أن نستخرج منها مفردات من هذا القبيل.

كان فرانز روزنتال قد عالج موضوع «الحرية في الإسلام»، فرأى أنه كان لهذا المصطلح استخدامان: استخدام قانوني ـ اجتماعي: حر مقابل عبد، واستخدام

---

(٩) انظر توسيعاً تاريخياً لهذا التقسيم ومفاهيمه، في: وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، أو، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).

ميتافيزيقي: أي حرية الاختيار والإرادة الإنسانية المعنى الذي اصطرع فيه الخطاب عند علماء الكلام المسلمين[10].

والملاحظ أن هذا الحصر الفيلولوجي عند روزنتال، استبعد استخدامات أخرى وسيطة ومتفرّعة، كان بالإمكان البحث عنها في الأدب والسير والمواقف وفي تفحّص الإيمان والضمير والرد على ذلك، سواء لدى تجارب الفقهاء في المحن التي لخصتها محنة ابن حنبل أو في محن المعتزلة لاحقاً، أو في التضييق على الفلاسفة والمتصوفة أو محاكمتهم ومحاولات «خلاصهم»، أي في البحث عن أشكال حريتهم ومسالكها[11]. وقد نتج من كل هذا مواقف ونصوص غنية بالإشارات والمصطلحات والمفاهيم حول الحرية وهي جميعها تحتاج إلى مزيدٍ من الدراسات المعمقة.

هذا ناهيك عن غزارة الكتابات التاريخية ـ السياسية التي كانت قد أخذت بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين، تعبّر عن وعي معرفي يميز بين السياسة والشريعة، بفعل ضغط الأحداث «وفرادتها» (الحروب الصليبية التي بدأت في نهاية القرن الحادي عشر (١٠٩٥م) وانتهت مع نهاية القرن الثالث عشر (١٢٩١م)، وهجمات المغول التي استشرت عام ١٢٥٨م. وهو عام سقوط بغداد). وتبحث عن أشكال من «العدل» الممكن في «السياسة الاصطلاحية»، كما هو الحال لدى الطرطوشي الذي ميزها من السياسة الشرعية (الإلهية ـ النبوية) ورأى إمكانية أن يقوم بها «سلطان» بمعزلٍ عن كفره أو إيمانه[12].

على أن المسألة، في المنهج التاريخي الذي نشتغل فيه، ليست بحثاً عن مفردات ومصطلحات ومواقف مبثوثة في نصوص، بل هي متابعة لمفاهيم وتصورات حصلت في سياق تاريخي معين، وتحت ضغط ظروف معينة، واستهدفت تحقيق أغراضٍ معينة.

وفي حالة الكتّاب النهضويين يمكن أن نقرأ في نصوصهم الكثير من المفردات والمصطلحات المقتبسة من «شرعة حقوق الإنسان والمواطن» ومن دساتير أوروبية

---

(١٠) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨).

(١١) قارن: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩).

(١٢) قارن: طريف الخالدي، **فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة**، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

استقت منها، ومن نصوص لفولتير وروسو ومونتسكيو... لكن الأهم في عملية الدراسة هو أن نضع ذلك، كما أسلفنا، في السياق التاريخي ومراحله وحيثياته. ونرجّح أن مشروع «تنظيم» الدولة أولاً و«دسترتها» ثانياً في غضون القرن التاسع عشر كان الإطار أو السياق التاريخي الذي ينبغي أن نقرأ من داخله نصوص الدعوة إلى «الحقوق والحريات»، ونضع فيه استخدام المرجعيات الحضارية والثقافية المستلهمة أو المقتبسة، سواء من المرجعية الأوروبية أو في المرجعية الإسلامية.

إن زمن الاقتباس أو الاستلهام أو التوفيق هو زمن ممتد: ممتد في الزمن العثماني لاندراجه في المشروع الإصلاحي العثماني وحركة التنظيمات والدستور طيلة القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين وتفرعاته الإقليمية في الولايات العربية، وممتد في الزمن الأوروبي لناحية اندراج الوعي في المساءلة والمقارنة بين حالة التقدّم والتحرّر لدى الآخر وأسبابها وحالة التأخّر والاستبداد وأسبابها في الداخل. لكن هذا الزمن الأوروبي منبه أيضاً لاستحضار زمن أقدم، زمن إسلامي، يصاغ ويعاد إنشاؤه بإرادات وتصورات ومفاهيم معاصرة.

كان رشيد رضا عام ١٩٠٧ وخلال دعوته لحكم الشورى وإقامة الحكم الدستوري والبرلماني في الدولة العثمانية، يصرّح أن هذا «الركن» (الحكم الدستوري) استفدناه من معاشرة الأوروبيين بشكل أساسي. يكتب مناقشاً «مسلماً» يرى أن الشورى أصل من أصول الإسلام ولا حاجة بنا لأوروبا «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري) هو أصل من أصول ديننا، فنحن ... قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معارضة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤكد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر أعوانها (...). انني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم»[(١٣)].

الخلاصة أن تعابير «التنبُّه» و«الاستفادة» تفيد في هذا السياق وعياً تاريخياً يتطلّع إلى المستقبل، وإن اختلطت المفاهيم والمرجعيات في النص النهضوي. فالخلط أمر تحمله بدايات التفاعل والتلاقح الثقافي دائماً. لم يكن همّ الكتّاب النهضويين

---

(١٣) ورد في: رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة «المنار»، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

تبيان الفروق بين السياقات التاريخية أو بين الأزمنة التاريخية أو بين المرجعيات والبنى الثقافية، كباحث اليوم البنيوي الذي يقيم فواصل داخل المرجعيات وداخل بنى الثقافات. كان همّهم كما سبقت الإشارة التلاؤم مع النفس والتلاؤم مع العالم الذي اكتشفوه عبر أوروبا، كما اكتشفوا تاريخهم من خلالها، وأنهم باستطاعتهم، وهم داخل هذا العالم لا خارجه، أن يفهموه وأن يستفيدوا من إنجازاته على كل المستويات، وأنهم حين يقتبسون، يقتبسون بلا خوف على «هويتهم» أو على دينهم. بل إنهم يذهبون أبعد من ذلك في الاقتناع العملي والممارسة التاريخية عندما يرون أن دينهم يشجع على الاقتباس والتعلم فيتبيّنون في بعض ما اقتبسوه «أصلاً إسلامياً» أو «مرادفات إسلامية».

في هذه الذهنية ينبغي وضع قضية «حقوق الإنسان» في كتابات النهضويين، وفي ذلك السياق التاريخي الذي سبق أن أشرنا إليه، وموضعة الاهتمام بحقوق الإنسان في إطار العمل من أجل «التنظيمات» أولاً، ومن أجل الدستور ثانياً، لكي لا تبقى نصوص النهضة نصوصاً في الفراغ، بلا زمن تاريخي.

ثانياً: «حقوق» في ظل «طيبة» الحاكم وحكمة «التنظيمات» (رفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي وبطرس البستاني (الجيل الأوّل))

١ ـ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)

كتب الطهطاوي كتبه التي تضمنت وصفاً لبعض مظاهر الحضارة الغربية، ولا سيما الفرنسية، وأنجز عدداً من الترجمات في سياق وضعيتين: وضعيته في باريس وهو طالب في البعثة التي أوفدها محمد علي باشا (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) حيث قدّم كتابه الأول **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** كرسالة تخرّج في ١٩ تشرين الأول/اكتوبر ١٨٣٠؛ ووضعيته بعد أن عاد إلى مصر كموظف فتدرّج في عدة مناصب في عهد محمد علي باشا ثم في عهد سعيد (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣). وكانت أهم كتبه التي وضعها في هذه الفترة كتاب **مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**، ١٨٦٩، وكتاب **المرشد الأمين للبنات والبنين**، ١٨٧٣، إلى جانب عدد كبير من الترجمات في التاريخ والجغرافيا والعلوم العسكرية والعلوم والطب والقانون[١٤].

---

(١٤) انظر لائحة بكتبه وترجماته، في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مقدمة محمد عمارة، ص ٨١ ـ ٨٢.

ولنتذكر، من أجل مزيدٍ من فهم السياق التاريخي، أن محمد علي باشا، كان ضابطاً عثمانياً ومرافقاً لمحاولات إصلاح المؤسسة العسكرية العثمانية التي قام بها السلطان سليم الثالث واستكملها السلطان محمود على طراز الجيش النظامي الأوروبي، لتكون بديلاً من النظام القديم، نظام الانكشارية المترهّل الذي كان قد أضحى منذ أكثر من قرن مصدر إقلاق للسلطنة وإضعاف لها. لقد بدا لأهل الحكم العثماني أن الإصلاح المؤسسي للدولة يبدأ بإصلاح المؤسسة العسكرية أولاً، ثم المؤسسات الأخرى ثانياً. ولم يكن محمد علي، على ما أرجح، خارج هذا السياق والمناخ العام في مفهومه للإصلاح في مصر.

ولفهم أفكار الطهطاوي من حيث قربها أو بعدها أو تطابقها مع أفكار حقوق الإنسان، كما اطلع عليها عبر كتّاب الأنوار الفرنسيين (مونتسكيو وفولتير بخاصة) وعبر شرعة حقوق الإنسان والمواطن وبنود الدستور الفرنسي، وبنود القانون المدني الذي قام بترجمته، وعبر مذكرات «الحقوق الطبيعية» التي درسها في باريس[(١٥)]، لا بد من تحديد موقعه في مشروع محمد علي باشا الإصلاحي، كطالبٍ في البعثة. وكان قبل ذلك قد عيّن إماماً لفرقة عسكرية، وكان يُفترض أن يكون إمام البعثة المصرية الأولى التي أوفدت إلى باريس سنة ١٨٢٦. كما ينبغي متابعته بعد عودته إلى مصر في عام ١٨٣١ كموظف مسؤول في الإدارة، تسلّم عدة مسؤوليات تربوية، كمترجم في مدرسة الطب والمدرسة العسكرية، ثم كمدير لمدرسة الألسن، إلى مشرف على صحيفة **الوقائع المصرية** الرسمية، حوالى أربع عشرة سنة ثم إلى قائمقام وناظر للمدرسة الحربية ومسؤول تربوي.

ومن خلال هذا «الموقع» نفهم كلمته في **مناهج الألباب** أن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام»[(١٦)].

وما وصلت إليه «عقول أهالي الأمم» لا يخرج عما استنبطه علم أصول الفقه في الفروع. فيقول: «إن من زاول علم أصول الفقه وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات،

---

(١٥) من بين ترجماته التي لم تنشر، ترجمته روح الشرائع لمونتسكيو، وترجمته مذكرات أستاذه الذي درس عليه وعنوانها **أصول الحقوق الطبيعية التي تعتبرها الفرانج أصلاً لأحكامهم**. انظر: المصدر نفسه، مقدمة محمد عمارة، ص ٨٣.

(١٦) المصدر نفسه، المقدمة، ص ١٥٩.

فما يسمّى عندنا بأصول الفقه يسمّى ما يشبه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسيناً وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه بفروع الفقه يسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[١٧].

لكن اللافت في نصوص الطهطاوي التي غالباً ما يستشهد بها الباحثون المعاصرون ليروا فيها «إرهاصات» دعوةٍ إلى المواطنية، أو إلى الحريات السياسية، أو ربما حقوق الإنسان، أنها تكتفي بالوصف الحيادي لما هو «عندهم» أي عند الغربيين (وفي حالة الطهطاوي عند الفرنسيين). أما في حال الوصف «بإعجاب» أو رضى فنلاحظ استدراكاً سريعاً لدى الطهطاوي يذكّر قارئه بما يوازيه أو يماثله «عندنا». ولنلاحظ كيف يعلّق على المادة الأولى من الدستور الفرنسي:

«سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة» (الناس متساوون أمام القانون). يشرح الطهطاوي هذه المادة فيقول «إن معناها أن سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره».

ويعلّق على هذا المعنى: «فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإن لها تسلطاً عظيماً على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقيه بأنه كالعظيم، نظراً إلى إجراء الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامح الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، لا يجور الحاكم على إنسان. بل القوانين هي المعتبرة»[١٨].

تتكرّر لدى الطهطاوي وفي أمكنة عديدة من كتاباته فكرة الحرية والمساواة والحقوق في «المملكة المتمدنة»: «فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر، يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة ولا إكراه مكره، وأن يتصرّف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة مما

---

(١٧) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» في: المصدر نفسه، المقدمة، ص ١٥٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

تستدعيه أصول مملكته العادلة، ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان أن ينفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي، مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيّق عليه في التصرّف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أن لا يخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده».

يبدو النصّ هنا تلخيصاً لمبادئ حقوق الإنسان كما عبّرت عنها مقدمة الدستور الفرنسي، ولكن يبدو أيضاً أن فهم الطهطاوي «لأنواع الحريات» في مكان آخر يخضع لاعتبارات ثقافية ودينية وسياسية تجعل لتفسيرها حدوداً هي حدود الموقع في مشروع الحاكم المحلي (مشروع التنظيمات) وحدود الانتماء العقيدي والمذهبي.

عندما يقسم الحريات إلى أنواع خمسة ويعددها، نراه يلجأ إلى تفسيراتٍ وتقييدات تستوقف الباحث:

- فالحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها كالأكل والشرب والمشي...

- والحرية السلوكية التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق.. «وأمرها مستنتج من حكم العقل».

أما النوع الثالث فهو «الحرية الدينية»، ويقصد بها حرية العقيدة والرأي والمذهب، وهنا نلاحظ تفسيراً لها ذا شعبتين أو بعدين: بعد الاعتقاد المذهبي الديني ويجعل له شرطاً «أن لا يخرج عن أصل الدين»، كما انه يجعل لهذا الأصل مرجعية شرعية للاتباع والتقليد: آراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع (مذاهب الأئمة الأربعة).

يرى محمد عمارة أن أشعرية الطهطاوي وموقفه المعادي للمعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح بواسطة العقل، تقف وراء هذا الرأي المحدود والمحسوب جيداً حيث لا يذهب بالقول بحرية المعتقد إلى منتهاه العقلاني. وبالطبع فإن محمد عمارة يقحم مع هذا السبب المعقول، هيمنة العقلية العثمانية اللاعقلانية و«الجامدة». وبالمناسبة فإن هذا الإقحام يشكل لازمة تتكرّر في مقدمات عمارة[١٩]، من دون أن يتنبّه إلى أن العثمانيين على مستوى السلاطين والوزراء الإصلاحيين، كانوا أسبق لهذا النوع من الإصلاح، إذ كان الإصلاح العثماني قد بدأ في القرن الثامن عشر[٢٠].

---

(١٩) المصدر نفسه، مقدمة محمد عمارة، ص ١١٦.

(٢٠) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأروبي: دراسة في المؤثرات الأروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

ولعله من المفيد أن نضيف إلى أشعريته عقلية السلطة ومفهوم الحكم الذي يعيش في كنفه. إذ إن ما يماثل مقتضى الحال في «الحرية الدينية» في رأيه هو حرية المذاهب السياسية وآراء أرباب الإدارات الملكية في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم، فإن ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون في طرق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع إلى مرجع واحد وهو «حسن السياسة والعدل».

إذاً، إن أرباب الإدارات الملكية، لا الأفراد ـ المواطنين هم أصحاب الحق في «المذاهب السياسية والآراء، وملوك الممالك ووزراؤهم هم المرخصون» أي الأحرار في طرق الإجراءات السياسية، والمرجع ليس الدستور أو سلطة رقابة من الناس بالتحديد، بل هو «حسن السياسة والعدل» حيث العقل يحكم ويعدل، والعقل هنا هو عقل الحاكم المنبثق من حقوق طبيعية ومدنية[٢١].

والمفارقة أن الطهطاوي عندما يتحدث عن «الحرية السياسية»، فإنه يفهمها في تأمين الدولة لكل واحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية وإجراء حريته الطبيعية... فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرّف في ما يملكه جميع «التصرفات الشرعية»[٢٢].

ها هنا يفرد الطهطاوي دوراً للفرد محصوراً بحرية التملّك وحرية التصرّف بأملاكه. المفارقة إذاً أن يسمي هذه الحرية حرية سياسية، بينما يجعل من حرية الملوك والوزراء في الإجراءات السياسية جزءاً أو نوعاً من الحرية المماثلة للحرية الدينية!

لكن الطهطاوي، عندما يتحدّث عن المساواة بين الرجل والمرأة في الجنس والعقل والفضائل يسجل حالة متقدّمة جداً في تأكيد هذه المساواة «... والمرأة مثله (مثل الرجل) سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه، وحاجتها كحاجته وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته... فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم

---

(٢١) يلاحظ ألبرت حوراني في دراسته «أن محمد علي وإسماعيل كانا من طراز الأوتوقراطيين الطيبين، الذين ألفهم الفكر الإسلامي، ثم انهما لم يثيرا مشاكل جديدة، إذ حرصا على عدم إصدار بيانات جديدة بالمبادئ التي من شأنها أن تتعارض مع مبادئ الشريعة، بل اكتفيا بالغالب من الإصلاح والتجديد بما يقع في دائرة الحياة الاقتصادية والإدارية التي لم تتصدَّ لها الشريعة إلا قليلاً» وتجنبا مسائل الفرد والأحوال الشخصية. انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٤ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٠٨.

(٢٢) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مقدمة محمد عمارة، ص ١٧٠.

يجد إلاّ فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة».

ويضيف: «وليس ذكاؤهنّ مقصوراً على أمور المحبة والوداد، بل يمتد إلى إدراك أقصى مراد»[٢٣].

أما «الفضائل من حيث هي فضائل إنسانية، فتوجد في الرجال والنساء ولكن على وجه مختلف في طباعهن. . . وهذه الصفات مثل الشجاعة والسخاء والفقه. . . الخ، عامة في جميع أمم الدنيا وقبائلها وأحيائها وذكورها وإناثها. .»[٢٤].

أما حول دعوته لتعليم البنات، فالحق أنها كانت من أولى الدعوات التي تطلق في الشرق العربي مع دعوة بطرس البستاني، وهو يفرد لها جزءاً من كتابه التربوي: **المرشد الأمين للبنات والبنين**.

إن دعوة الطهطاوي إلى تعليم البنات وتأهيلهن للعمل، تبقى في نصه دعوة للحكومة لبذل الهمة. «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرة الأزواج، فتتعلّم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً ويجعلهنّ بالمعارف أهلاً ويصلحهنّ به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي (. .) وليمكّن المرأة عند اقتضاء الحال من أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها»[٢٥].

واضح أنّ «حق» المرأة هنا هو جزء من «همة» «أولي الأمر» أي جزء من إرادة عمل إصلاحي يستثيرها الطهطاوي لدى أهل الحكم ليقتنعوا بجدواه، كما يحاول إقناع عالم الرجال به لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى «حسن معاملة الأزواج».

ومهما يكن، فإن الدعوات إلى «إصلاح الحال» كانت تصب بصورة غير مباشرة في التعبير عن «حقوق» الناس في المجتمع. لكن هذه الحقوق تبقى في ذمة الحاكم ورهن إرادته الطيبة في الإصلاح والتنظيم. وقد تبقى في ذهن الكاتب وضميره مكتوماً عليها لسببين: أولاً، الانتظام في إرادة الحاكم من موقع المواطن؛ ثانياً، القلق والحيرة بين «اقتناعات» يستمدها من مرجعيات ترجَمَ نصوصها ولم ينشرها، كروح الشرائع وأصول الحقوق الطبيعية واقتناعات معتقدية مذهبية ودينية تؤمّن توازنه النفسي والاجتماعي، كمعتقده بالأشعرية.

(٢٣) رفاعة رافع الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» في: المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٢٥) من المرشد الأمين للبنات والبنين، وردت في: جورج كلاس، معد، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٩ ـ ١٩٢٨ (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ص ١٨.

نخلص إلى القول إن الطهطاوي الذي حاول نقل أفكار حقوق الإنسان في أوروبا، ولا سيما فرنسا سكت على شرط تحققها وانبثاقها محلياً ـ أي فرنسياً وأوروبياً ـ أي عبر ارتباطها بعمل سياسي شعبي وانتفاضات وإقامة دساتير وبرلمانات. صحيح أنه شاهد بأم العين انتفاضة ١٨٣٠ في باريس، إلا أنه كان يجتهد في اكتشاف ما يقابلها (من الأفكار) في علم الكلام، وعلم أصول الفقه. قد يكون هذا التفكير نوعاً من الحوار المفيد بين الثقافات أو الدراسات المقارنة، لكنه يعبّر في نهاية التحليل عن نمط من التوجّه أو الخطاب الضمني أو التمويهي أو المحيّد. فما يعجب ضمناً في التجربة الدستورية الفرنسية (الحقوق) يماثله في ذهنه مبادئ في علم الأصول من التراث الإسلامي (التحسين والتقبيح). وما يُحرِج، كحرية المواطن الفرد، يُحيَّد على مستوى العرض، أو يُطوَّق باستدراكاتٍ وضرورات: كضرورة ضبط المعتقد بالأشعرية (الإيمان الصحيح)، أو بحصر الرأي والقرار السياسي ضمناً، برأي الحاكم «العادل» وحكمته.

وأما ما «يخالف» أو قد يخالف صراحةً أو ضمناً مقتضى حال الحكم القائم (حكم محمد علي باشا الذي تنطبق على شرعيته صيغة «إمارة الاستيلاء»، وصيغة التولي: (حقوق الولاية والطاعة)، كأفكار فولتير أو روسو، أو مونتسكيو، فإما أن تبعد هذا الأخير من مشروع الترجمة، أو أن تُترجم ويُحتفظ بها للنفس، كما حصل مع ترجمة الطهطاوي لـ **روح الشرائع وأصول الحقوق الطبيعية**. وهذا ما جعل من مشروع ترجماته جزءاً من مشروع محمد علي باشا، أي جزءاً من «تنظيمات» الدولة من لدن الحاكم الإصلاحي نفسه. وهذه التنظيمات لا تخرج من ناحية سياقها وفلسفتها ووظيفتها، بل مضمونها أيضاً عن جوهر التنظيمات العثمانية، ولا سيما عن الخطوط المعروفة بخط كلخانه ١٨٣٩، والخط الهمايوني ١٨٥٦، والتنظيمات الأخرى التي انطلقت مع قانون الولايات عام ١٨٦٤.

إن عقلية «التنظيمات» هي التي طغت على سياسات السلاطين والحكّام المحليين ووزرائهم وبعض نخبهم في الإدارة خلال ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر.

وتجربة خير الدين التونسي هي أكثر تعبيراً في ظروفها المكانية والزمانية عن هذا المنحى في فهم طبيعة ما سمي «حقوقاً» و«حرية» و«مساواة» وفي فهم علاقة هذه المفاهيم بشرعية السلطة وشرعية الحكم القائم، وقبل أن تتبلور لدى نخب الدولة العثمانية وولاياتها فكرة «الدستور» كمرجع نصي ومقيِّد للحاكم.

٢ ـ خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٩)

من أصل شركسي، وفد إلى إستامبول كـ «مملوك» وعمل في الإدارة العثمانية ثم في خدمة الباي أحمد في تونس، بدءاً من مدير للمدرسة العسكرية، إلى تقلّد

مناصب دبلوماسية، إلى رئيس للوزراء في تونس في العام ١٨٧٣، إلى «صدر أعظم» لدى السلطان عبد الحميد الثاني في العام ١٨٧٨، أي بعد تعليق هذا الأخير لدستور ١٨٧٦. وإلى جانب عمله النظري الذي أنجزه في فترة انسحاب مؤقت من الحياة السياسية ويتجلى في كتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (١٨٦٧)، يخطو خير الدين التونسي خطوات عملية بحكم مسؤوليته المباشرة في الإدارة ومشاركته في الحكم، على طريق اختبار مفهوم «التنظيمات» وتطبيقها. ويمكن اعتبار كتابه المذكور التبرير النظري والتاريخي لسلسلة من الإصلاحات والتنظيمات التي بدأت في أنحاء الدولة العثمانية وبعض أقطار الوطن العربي، بدءاً من القرن التاسع عشر. وجدير بالذكر أن خير الدين كان معاصراً «للتنظيمات الخيرية» العثمانية ومعجباً بها ومدافعاً عنها.

وهو إذ يلجأ في كتابه إلى دراسة تجارب الدول الأوروبية كمنطلق، فإنما ليصل إلى هدفين: **أولاً**، حث «أصحاب الهمم والغيرة من رجال الدين والدنيا (أهل الحكم) على السعي في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الإسلامية، وهو مدنيتها. **وثانياً**، إقناع المسلمين بضرورة انفتاحهم على ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي من عادات أتباع الديانات الأخرى»[٢٦].

وإذ تقوم المدنية على «الحرية والمساواة» كمقولة عكسية لمقولة إن «الاستبداد مؤذن بخراب العمران» (ابن خلدون)، يرى خير الدين كما يرى الطهطاوي أن الحرية والمساواة مرادفتان عند المسلمين «للعدل والإنصاف». فالحرية تطلق بإزاء معنيين: أحدهما يسمى الحرية الشخصية، وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يُحكم عليه لشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرّرة لدى المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعية».

أما المعنى الثاني للحرية فهو الحرية السياسية «وهي تطلب من الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة في ما هو الأصلح»[٢٧].

واضح أن في ذهن خير الدين صورة الشورى «الراشدية» وقولة الخليفة عمر الشهيرة «من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقوِّمه»[٢٨]. غير أنه يعود فيستحضر

---

(٢٦) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١١٤.

(٢٧) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٦٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.

الاختلاف بين الصيغتين في ممارسة «الحرية السياسية»، يقول: «ذلك أنه لما كان إعطاء الحرية لسائر الأهالي بهذا المعنى (الذي عبّر عنه في الخطاب) مظنّةً لتشتيت الآراء وحصول الهرج عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفةً من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوروبيين بمجلس نوّاب العامة... وهذه المجالس تسمى عندنا بأهل الحل والعقد... وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا هو من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به من الباقين، وإذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين لهم بالخصوص»(٢٩).

لقد أوجد خير الدين «التبرير الشرعي» لعدم انتخاب المشاركين في القرار السياسي للدولة (المملكة)، بصيغة فرض الكفاية التي تعفي الأمة من المشاركة، في حال قام به البعض (أصحاب الحل والربط: أهل السلطة).

مرّة أخرى تناط «حقوق الإنسان» باعتبار الإنسان جزءاً عضوياً من الأمة، لا باعتباره مواطناً فرداً بأهل الدولة الذين من واجبهم بمقتضى الشريعة إقامة العدل والإنصاف، أي تطبيق مرادفيهما الأوروبيين: الحرية والمساواة. غير أن اطلاع خير الدين على التجربة الأوروبية عن كثَب، وبواسطة القراءة والملاحظة المباشرة، لا يجعله يغفل أمر الرقابة التي تمارسها المجالس والرأي العام عبر ما يسميه «حرية المطبعة»، ويقصد حرية التعبير في الصحافة، غير أنه يجد ما يرادف هذا المعنى في التجربة الإسلامية وهو: الاحتساب، يقول: «فقد نصب الأوروبيون المجالس وطوروا الطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك، كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع، ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة، لتكون سيرتها مستقيمة وان اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك»(٣٠).

٣ ـ بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣)

يصف ألبرت حوراني الموقف الفكري لدى بطرس البستاني بالعبارات الموجزة التالية: «يعير البستاني الحرية الدينية والمساواة والاحترام المتبادل بين أبناء الأديان المختلفة اهتماماً أكبر من اهتمام الطهطاوي وخير الدين؛ ولم يكن ذلك بسبب الظروف التي كتبت فيها فحسب، بل بسبب الاتجاه الشخصي الذي اتخذه لحياته أيضاً. إذ كان قد انفصل عن الطائفة المارونية المغلقة ليعتنق البروتستانية. ولعلّ هذا

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

النفي الذاتي هو ما أوحى إليه بفكرة الانتماء إلى جماعة أكبر وأكثر اتساعاً»[٣١]، وإلى توجيه خطابه الإصلاحي من «محب للوطن» في نشرته نفير سورية التي أصدرها في الفترة الممتدة بين ٢٩ أيلول/سبتمبر ١٨٦٠ و٢٢ نيسان/أبريل ١٨٦١، إلى كل الطوائف، داعياً إلى «الألفة والاتحاد»، وطالباً من الأهالي النظر إلى «نشرته» وقراءتها «بروح المحبة والخلاص والبساطة بما أنه ناتج عن خلوص نيته وخلوص غرض ممن شارككم في مصائبكم ويشارككم في حاسياتكم ويتألم كثيراً من النظر إلى مصائبكم»[٣٢].

ولذا فإن الانتماء البروتستانتي الذي يشير إليه حوراني ينبغي وضعه في سياقين أعمَّ وأشمل:

ـ **الأول**، في سياق الحرب الأهلية التي عصفت «بالمناطق السورية» والتي أخذت طابع الصراع الطائفي الحاد والمتعصب. ومن هنا التأكيد على المنطلق المحلي «الوطني» بصيغة نفير سورية وهي صيغة تنحو نحو صيغة الدعوة إلى «الوطن» حيث يعيش الانتماء الثقافي ـ اللغوي لحضارة العرب. وصيغة «الوطن» هنا تتقارب مع صيغة «الوطن» و«الوطنية» التي ترددت في نصوص الطهطاوي بعد اكتشاف هذا الأخير عظمة حضارة مصر القديمة، وهو في باريس.

ـ أما **السياق الثاني**، فهو سياق «التنظيمات العثمانية»، ولا سيما سياق الخطوط الإصلاحية «الخيرية»، (كلخانه وهمايوني) التي شدّدت على المساواة وإلغاء نظام الملتزمين. وهنا نعثر على أكثر من دعوة لدى البستاني للثقة «بأولي الأمر»، ويعني بهم رجال الإصلاح في الدولة العثمانية.

والراجح أن السياقين، سياق الإصلاح والتنظيمات، وسياق معاناة الحرب الأهلية التي أنتجت كل تلك الشرور «البربرية والوحشية» في «وطنه» كانا الحافزين لخيارات البستاني الفكرية والشخصية معاً.

وما يهمنا من هذه الخيارات أمران مترابطان لهما علاقة «بحقوق الإنسان» في نصوص البستاني.

ـ خطاب البستاني في تعليم النساء، وهذا الخطاب يحمل أول دعوة في الشرق العربي لحق المرأة بالتعليم أسوةً بالرجل (ألقي الخطاب في أحد اجتماعات الجمعية

(٣١) حوراني، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٣٢) يوسف قزما خوري، رجل سابق عصره: المعلم بطرس البستاني، ١٨١٩ ـ ١٨٨٣ (بيروت: بيسان؛ عمّان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، ١٩٩٥)، ص ٤١.

العلمية السورية في العام ١٨٥٠) حيث يرى أنه «من المعلوم الذي لا يشوبه ريب أنه لا يمكن وجود العلم في عامة الرجال من دون وجوده في النساء، كما أنه لا يوجد نساء عالمات في عالم من الرجال جاهل..» وحيث يقترح برنامجاً تعليمياً أوسع من ذاك الذي اقترحهُ الطهطاوي (الديانة، اللغة، القراءة، الكتابة، علم تربية الأولاد، الاعتناء بالبيت، الجغرافيا، التاريخ، الحساب)[٣٣].

ـ وثانياً خطابه في الهيئة الاجتماعية، حيث يرى «أن الصوالح المشتركة» في بلاد ما أو مدنية ما هي التي تشكل «الهيئة الاجتماعية» وأن الاتصال ما بين قرية وقرية ومدينة ومدينة هي التي تؤدي إلى حصول «الاجتماع المدني»[٣٤].

هذا الفهم للاجتماع البشري على أساس «اجتماع مدني» مستوعِب للأديان والطوائف هو ما يعطي لبطرس البستاني خصوصيته وفرادته بين كتّاب الجيل الأول من النهضة العربية من دون أن ينقطع عن سياق الإصلاح العثماني. في هذه الخصوصية والفرادة قد تحتل علاقته بالمرسلين الأميركان واعتناقه للبروتستانتية، موقعاً يسمح له بإطلالة واسعة على ثقافة تاريخية وسياسية أوروبية وأنكلو ـ سكسونية هي بصورة خاصة، جزء من مشروع ترجمات المرسلين الأميركان الإنجيليين في المشرق العربي.

وفي هذا المجال، ينسب إليه تعريب كتاب *History of the Great Reformation* **تاريخ الإصلاح الكبير** لمؤلفه J. H. Merles Aubigné **وتاريخ نابليون الأول**[٣٥].

يمكن أن يكون البستاني قد اطلّع من خلال هذه الثقافة التاريخية على نكبات الحروب الدينية التي اجتاحت أوروبا وماثل بينها وبين الحروب الطائفية في بلاده. ويمكن أيضاً أن يكون قد وعى كم من المراحل والأشواط والعقبات قطعتها حركة الإصلاح وصولاً إلى مبدأ فصل السلطتين الدينية والسياسية، وهو مبدأ دعا إليه البستاني في نفير سورية على أثر الأحداث الطائفية الدامية.

وقد يصح الافتراض هنا أن البستاني قد اطلع على رسالة لوك (Locke) (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) في «التسامح»، حيث يبيِّن لوك مهمات «الحاكم المدني» وخصائص «المجتمع المدني»، مميزاً إياهما من السلطة الدينية والمعتقد الديني الذي يقوم

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦. والجدير بالذكر أن هذا الخطاب نشر في: الجنان، ج ٣ (١٨٨٢)، أي بعد حوالى ٣٢ سنة من إلقائه.

(٣٤) قارن: خوري، المصدر نفسه، ص ٦٩ و٧١.

(٣٥) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٧٣.

على «الإيمان الباطل في النفس» والذي لا إكراه فيه ولا يقوم على الوراثة، ولا سلطة للكنيسة في فرض إكراهات تلك الوراثة. يقول لوك في رسالته: «ان الإنسان ليس مقدراً عليه بالطبيعة أن يكون عضواً في كنيسة، وأن يرتبط بفرقة دينية، بل هو ينضم طواعية إلى الجماعة التي يعتقد أنه يمارس فيها الدين الحق والعبادة المقبولة عند الله». والحاكم المدني بدوره غير مكلّف، ولا أي إنسان آخر، «برعاية النفوس»، أي بالتدخل في الضمير الديني لدى إنسان آخر[٣٦].

ومن يقرأ مقالات البستاني في نفير سورية إثر الحرب الطائفية، يخال نفسه أمام إعلانات ودعوات من نوع رسالة لوك. فهو يدعو أولاً للاعتبار من الحروب الدينية: ـ قباحة الحروب؛ وعي أن المصلحة العامة تقتضي «وجود روابط الاتحاد وحسن الألفة والمودة بين فئاتهم»؛ ما جرى نتيجة «لقلة الديانة والتمدن أو لعدمهما»؛ اختبارهم أنهم جزء من المجتمع الإنساني وأنهم ليسوا وحدهم في الدنيا». وفي قسم الموجبات التي يطلبها من الحاكم تبدو واضحة «مدنية» هذه المهام: سهر الحكّام على مأموريتهم ـ إجراء الشرائع (القوانين) وتأديب أصحاب الجنايات ـ وجوب النظر في إعطاء المأموريات إلى الاستحقاق والأهلية لا إلى مجرد الجنسية والسلالة، أو الغنى أو الرفعة ـ وجوب وضع حاجز بين الرياسة (السلطة الروحية) والسياسة أي السلطة المدنية ـ وجوب اتخاذ التدابير القوية الفعالة لإيجاد وإعطاء الأمنية التامة على خيرات الإنسان الفضلى ومتاجره وصنائعه ومعارفه ـ وجوب الاعتناء من طرف الحكّام والولاة في ملاقاة الرعايا... والمحافظة على ما به راحتهم ورفاهة أحوالهم»[٣٧].

وتصل هذه الأفكار في «خطابه» في «الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد الإفرنجية والعربية» (١٨٦٩) إلى بيان فيه تفنيد لاحتياجات الإنسان في سلم ترقيه من «حالة الخشونة» إلى «درجة التمدن»[٣٨].

يرى البستاني انتظام هذه «الاحتياجات» في سبعة أنواع، تمثل في جوهرها وعندما نقرأها من زاوية «حقوق الإنسان» حقوقاً بقدر ما هي «احتياجات» كما يسميها بطرس البستاني. ولعلّه من المفيد إيضاحاً إيرادها بلغتها[٣٩].

---

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٨) اعتمدنا في ذلك على النصوص من دون الفرضيات. انظر: خوري، المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٣٩) كما ورد النص في: يوسف قزما خوري، رجل سابق عصره: المعلم بطرس البستاني، ١٨١٩ ـ ١٨٨٣ (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٦٩)، ص ٧٠.

١ ـ احتياجات طبيعية: «وهي ما يلزمه لقيام وجوده من القوت والكسوة والمأوى لوقاية ذلك الكيان وتلك اللوازم».

٢ ـ احتياجات عقلية: «وهذه تقوم بما من شأنه أن يجذب عقول الناس إليه ويوجد فيها تياقة ولذة ومعرفة من شأنها أن تمكنهم من قضاء واجبات الحيوة بأكثر نجاح وذلك كالكتب والآلات الفلسفية».

٣ ـ احتياجات معشرية: «وهذه تقوم بما يخولنا قدرة على مساعدة أصحابنا في أمر الضيافة وما أشبهها، وبذلك تقوى الأسباب والعلائق التي تربطنا بالجنس البشري».

٤ ـ احتياجات أدبية: «وهي تقوم بما يخولنا رغبة وقدرة على عمل الخير نحو الآخرين. وبهذه الواسطة نربي في أنفسنا تلك الخصال التي تجعلنا أكثر أهلية لاعتبار من يشاركنا في الطبيعة».

٥ ـ احتياجات دينية: «وهي تقوم بما يساعدنا على تأدية تلك الواجبات التي يطلبها منا خالقنا والمعتني بها وذلك نحوه ونحو أنفسنا ونحو القريب لكي نكون مرضين له عز وجل».

٦ ـ احتياجات سياسية: «وهذه تقوم بمركز القوة الذي يفرغه الجمهور في عدد معين من أفراده من أصحاب القوة الأدبية والأمانة لأجل حفظ نظامه ووقايته من الخلل والمحافظة على دمه وماله وعرضه».

٧ ـ احتياجات إكمالية: «وهي تقوم بأمور لا يضطر الإنسان إليها غير أنها ذات منفعة لرفاهية جسمه ورياضة عقله والحصول على شهواته الطبيعية التي غرسها فيه باري الطبيعة».

خلاصة

إذا جاز أن نقرأ بعضاً من أفكار كتّاب الجيل الأول من النهضة من زاوية ما يتجلى فيها من أفكار تتعلق «بحقوق الإنسان»، وضمن علاقتها بسياق التنظيمات، فإن هذه القراءة تجيزها القرابة بين المضمون الذي ذهبت إليه إرادة الإصلاح من علٍ، بفعل ضغط أو ترشيد الوزراء الإصلاحيين والمواطنين الكبار المعجبين بالمدنية الغربية ودولها وإداراتها ومؤسساتها، وبين بعض الحقوق التي نصت عليها شرعة حقوق الإنسان والمواطن، أو تلك التي حملتها ثقافة مستمدة من نصوص عصر الأنوار، أو من نصوص ما بعد الحرب الدينية الأوروبية، وكما هو حال أدبيات الإصلاح الديني.

على أن هذه القراءة المقارنة ينبغي أن توضع في سياقها التاريخي لكي لا تقود

إلى خلط الأزمنة انتقائياً. لقد اخترنا ثلاثة من كتاب الجيل الأول (جيل التنظيمات): الطهطاوي، وخير الدين، وبطرس البستاني، وإذا كان الأولان يندرجان صراحة في المشروع الحكومي الإصلاحي (الطهطاوي في مشروع محمد علي باشا، وخير الدين في مشروع الباي أحمد التونسي، ثم في مشروع السلطان العثماني، عبد الحميد الثاني)، فإن بطرس البستاني قد يمثل حالة خاصة إذ تصدر «خصوصيته» عن مسيحيته «السوسيولوجية» في بلاد الشام ثم تحوله إلى البروتستانتية وعمله النشط مع الإنجيليين الأميركان، ثم عن معاناته، في المجتمع وخارج أية وظيفة رسمية، حالة التعصب الديني، ومحن الصراعات الطائفية التي عصفت في البلاد والاضطرابات الاجتماعية والتحركات الفلاحية التي قامت في أكثر من منطقة.

ومن المعروف للمؤرخ دارس هذه الفترة أن حالة الاضطرابات تلك لم تكن في مسبباتها ومسارها بمنأى عن آثار التنظيمات العثمانية عندما جرت محاولات تطبيقها محلياً[٤٠]. فمن هذه الزاوية يمكن اعتبار أن نص البستاني، في جانب كبير منه، يندرج في مسار التنظيمات والدفع بها نحو تحقيق حدٍّ من الحقوق باتجاهات ثلاثة:

- باتجاه المساواة ما بين الطوائف أمام قانون واحد (أحكام التنظيمات).
- باتجاه الدفع بالتنظيمات، إلى آخر منطقها، أي إلى مآلها المدني الذي يؤول إلى إقامة «الحاجز» بين الرئاسة الدينية والحكم المدني.
- وباتجاه إعطاء الخصوصية الإقليمية واللغوية (نداء سوريا من محب للوطن) بعضاً من مفهوم «الوطنية السورية» المتشابه مع مفهوم «الوطنية المصرية» في نص الطهطاوي. ولكن في الحالتين يبقى مفهوم «المواطن» غائماً لأن أحداً لم يطرح مسألة حق المشاركة السياسية للفرد عبر التمثيل والانتخاب (الاقتراع العام).

ولذا فإن مرحلة جديدة ستبدأ مع الجدل حول الدستور ومسألة الحاكم، وسيعبِّر عن هذه المرحلة جيل جديد من الكتّاب.

ثالثاً: «الحقوق» تحت قبة التجربة الدستورية والمطالبة بالدستور

من فكرة التنظيمات إلى فكرة الدستور، بين تاريخين (١٨٧٦ و١٩٠٨م)

استمرت التنظيمات مع صدور قانون الولايات عام ١٨٦٤م، تتجه نحو

(٤٠) وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ط ٤ (بيروت: منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٤).

تحديث الإدارة العثمانية في المركز وفي الولايات وفي السناجق، عبر استصدار سلسلة من القوانين الإدارية والشرعية التي تنظم الإدارة والقضاء الشرعي، وعبر استصدار قوانين المحاكم النظامية التي أتبعت بها قضايا التجارة والزراعة والمعاملات (غير المتعلقة بالأحوال الشخصية). واللافت أن مجمل هذه القوانين أطلق عليها تعبير «الدستور»(٤١).

أما الدستور بمعنى «القانون الأساسي» للدولة والأمة، فقد أطلق عليه تعبير «المشروطة»، لأنه مجموعة من القواعد الأساسية والشروط التي تقيّد الحاكم الفرد عبر برلمان يضم ممثلين منتخبين عن «الأمة».

كانت هذه هي وجهة العثمانيين «الشباب» أو «الجدد» الذين نادوا بفكرة «الوطن العثماني» ووجهة العديد من الوزراء والموظفين الكبار الذين شكلوا خط الإصلاح وبرنامجه في حكومات السلاطين الذين حاولوا إنقاذ الدولة عبر إصلاح مؤسساتها. وقد أضحى هؤلاء مع بداية الربع الأخير من القرن التاسع عشر قوة ضغط أساسية في الحكم وفي الإدارة المركزية وفي الأسرة السلطانية.

في ٣١ آب/أغسطس ١٨٧٦، تسلّم عرش السلطنة عبد الحميد الثاني، عبر انقلاب ضد أخيه السلطان مراد. وكان وراء هذا الانقلاب ممثلو الاتجاه الإصلاحي في إدارة الدولة، وعلى رأسهم مدحت باشا. كان البرنامج الذي أعلنه الانقلابيون ينطلق من هاجس حماية السلطنة أمام أطماع الدول الكبرى. ولما كانت هذه الأطماع تتذرّع بسوء الإدارة وأوضاع الأقليات الاثنية والدينية، فإن إصلاحاً سياسياً في البلاد، كان من شأنه في رأي الإداريين الإصلاحيين العثمانيين، أن يقفل باب التدخل الأجنبي، ويضع حداً للحركات السكانية الداخلية التي تشجعها الدول الكبرى في الولايات. وكان إعلان الدستور في ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٦، تتويجاً لذاك الإصلاح السياسي ونوعاً من رهان لحلّ مشاكل الداخل، وانتزاع ذرائع التدخل الأجنبي أمام الدبلوماسيات الغربية.

لكن هذه الذرائعية السياسية كان لها وجه آخر لدى النخب في إستامبول وعواصم الولايات وفي الخارج، ولا سيما لدى «العثمانيين الجدد»، وهم طلائع جماعات «تركيا الفتاة». كان هؤلاء يتطلعون إلى الدستور «ومجلس المبعوثان»، أي البرلمان الذي نصّ عليه، على أنهما من مستلزمات إطلاق فكرة «الوطن» وتعميمها

---

(٤١) جمعت التنظيمات تحت عنوان الدستور، وصدرت بالتركية في عهد السلطان عبد العزيز (١٨٦١ ـ ١٨٧٦). انظر: الدستور، ترجمه من اللغة التركية إلى العربية نوفل نعمة الله نوفل؛ بمراجعة وتدقيق خليل الخوري، ٢ ج (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٣٠١هـ/١٨٨٣م).

في كل أنحاء الدولة العثمانية، وإشاعة جو من الشعور الوطني والانتماء إلى دولة ـ وطن يمكن أن تتمتع العناصر المختلفة المتباينة فيه، من الآن فصاعداً بالحقوق عينها ويكون عليها الواجبات نفسها[٤٢].

أما حول رهانات السلطان عبد الحميد، فيبدو أنه كان يستعد منذ الأيام الأولى للانقلاب على من أتى به والانقضاض على الإصلاحات الدستورية التي اضطر أن يعلنها. ففي ٥ شباط/فبراير ١٨٧٧م وبناءً على أمر السلطان ترك مدحت باشا تركيا، وتمت انتخابات «مجلس المبعوثان» في الولايات في جوٍّ من الإرهاب والتدخل لمصلحة مرشحي السلطان. وفي ١٤ شباط/فبراير ١٨٧٨ علّق عبد الحميد الدستور، وأمر النواب بالعودة إلى بلادهم. وكانت حجته في ذلك اندلاع الحرب الروسية ـ العثمانية.

ثم جاءت نتائج هذه الحرب لتفتح أمام بريطانيا وفرنسا طريقاً لبدء مرحلة من التفاهم على تقاسم بعض الحصص من السلطنة. وهكذا وكثمن موقف بريطانيا في معارضتها معاهدة سان ستيفانو المذلة والمرهقة للدولة العثمانية والعمل على تعديلها في مؤتمر برلين (١٨٧٨م)، تنازل السلطان لبريطانيا عن جزيرة قبرص، وكثمن لسكوت فرنسا أوعزت بريطانيا لهذه الأخيرة باحتلال تونس. وتم ذلك عام ١٨٨١. وفي عام ١٨٨٢ احتلت بريطانيا مصر متذرعة بخطر ثورة أحمد عرابي على المصالح الأوروبية وكانت قد اشترت أسهم مصر في شركة قنال السويس، كما كان الخديوي توفيق قد اضطر بفعل نجاح الثورة أن يرضخ لمطلب الحركة الوطنية المصرية بإعلان دستور للبلاد. فجاء الاحتلال البريطاني يوجه الضربة إلى حركة المطالبة بالدستور ويطوّقها لمصلحة حكم الفرد وحماية مصالح بريطانيا في مصر.

تجربتان دستوريتان «متزامنتان» وقصيرتا العمر حصلتا خلال سنوات معدودات متقاربة (١٨٧٦ و١٨٨٢) وفي مركزين من مراكز العالم الإسلامي (مصر وتركيا)، وكان لهما وقع مهم وممتد على صعيد تبلور الفكر الدستوري وتصوره لدى النخب الثقافية العربية. وإذ نستخدم تعبير «الفكر الدستوري» في اهتمامات نخب تلك المرحلة وأدبياتها، فإنما للتدليل على مسارين مترابطين في تبلور هذا الفكر عبر وعي تدريجي لمسألة الحقوق، حقوق المواطن في المشاركة السياسية، أي في المشاركة في الحكم:

ـ مسار السعي لتقييد الحاكم الفرد، وهو المسار الذي سمي في أدبيات

---

(٤٢) Marcel Colomb, «Islam et nationalisme arabe à la veille de la première guerre mondiale,» *Revue historique* (janvier-mars 1960), p. 86.

النهضويين الدستوريين (المشروطة)، وكان هذا امتداداً لفكرة «التنظيمات» وفلسفتها.

ـ ومسار السعي لإكساب الفرد صفة «المواطنة» وحقوقها، وهذا أمر كان يتم ضمناً أو صراحة، كنتيجة ضمنية لمبدأ التمثيل وصيغة الانتخاب والاقتراع، أو كنتيجة عملية لإطلاق فكرة الحزب السياسي أو الجمعية الثقافية وعملية خيار الانتساب إلى عضويتها بمعزل عن الانتماءات الأهلية الوراثية والقرابة (العائلة أو القبيلة أو الطائفة أو العرق).

وهنا يمكن أن نقول إن تجربة الدستورين (العثماني والمصري)، كانت محطة مهمة من محطات استدخال فكرة «حق الإنسان المواطن»، وقد تجلّت هذه الفكرة في صيغ من العمل السياسي والكتابة وإبداء الرأي. فثمة جمعيات سياسية وأحزاب أخذت بالبزوغ، وفقاً للظروف وطبيعة البرامج علناً أو سراً، إلى أن أضحى شعار «العودة إلى الدستور» شعار النخب الإصلاحية في مرحلة بين الانقلابين الدستوريين في عامي ١٨٧٦ و١٩٠٨. ولعل أفضل من عبَّر عن هذه الفكرة آنذاك هو سليمان البستاني في عام ١٩٠٨، إثر إعلان الدستور مرة ثانية.

١ ـ «عبرة وذكرى، أو، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده» بقلم سليمان البستاني (١٨٥٦ ـ ١٩٢٥)

كان دستور ١٨٧٦ مقتبساً عن دستور بلجيكا وفرنسا وإنكلترا والولايات المتحدة. وقد صيغ في ١١٩ مادة «تضمنت حقوق السلطان في الحكم»، حقوقه الدستورية كأي ملك دستوري، كما تضمن النص «حرية العثمانيين ومساواتهم»: كالحرية الشخصية، وحرية الصحافة، وحرية التعليم، وحرية التأليف، والقراءة، وحرية تأسيس الجمعيات، والتملك، وممارسة العمل الاقتصادي[٤٣]...

كل هذا كان استعادة ـ كما يلاحظ سليمان البستاني في عام ١٩٠٨، عام إعلان الدستور نفسه مرة ثانية ـ لمبادئ التنظيمات في عهود محمود الثاني وعبد المجيد وعبد العزيز[٤٤]، لكن الجديد الذي عولت عليه النخب الإصلاحية والدستورية،

---

(٤٣) Edouard Philippe Engelhardt, *La Turquie et le tanzimat* (Paris: A. Cotillon et cie, 1882), vol. 4, p. 166;

سليمان البستاني، عبرة وذكرى، أو، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحقيق ودراسة خالد زيادة، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، وعبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، ١٨٦٤ ـ ١٩١٤**، تقديم أحمد عزت عبد الكريم، مكتبة التاريخ العربي الحديث (القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٩])، ص ٤١.

(٤٤) البستاني، المصدر نفسه، ص ١٢.

هذه المرة بحساسية أوضح هو التمثيل البرلماني. يكتب سليمان البستاني أيضاً تعليقاً على استقبال الدستور الجديد: «أما الدستور الذي نحن في صدده وقد ارتج العالم لإعلانه، فهو الحكم النيابي على الطراز الحديث حيث تحكم الأمة نفسها بنفسها، مع حفظ حقوق الخليفة (. . .) فدستورنا الجديد ليس إذاً، إلا نفس دستورنا القديم ولا فرق بينهما، إلا أن الاستبداد حال دون إنفاذه فيما مضى وأما الآن فهو نافذ بقوة الأمة»[٤٥].

ويعي البستاني جيداً «أن الحكم الدستوري لم يستتب أمره على هذا الشكل ويعم دول الحضارة إلا على أثر الثورة الفرنسوية، وإن كانت الثورة الإنكليزية قبل زهاء قرن، من أعظم ممهداته»[٤٦].

صحيح أن نظاماً انتخابياً صدر في عام ١٨٧٦، يحصر حق الاقتراع في أعضاء مجالس الأقضية والألوية والولايات، باعتبار الأعضاء منتخبين من الأمة؛ على أن النص على حق «الاقتراع» بحد ذاته كان يفتح على آفاق واسعة في الرهان على الحقوق والحريات في أرجاء الدولة العثمانية، ولا سيما بعد إعادة العمل بهذا الدستور في عام ١٩٠٨. ويعدد سليمان البستاني ما يتراءى (له) من «نتائج مقبلة» ـ «فك عقال العقل والفكر واللسان، وإطلاق عنان التجارة والصناعة وتمهيد سبل الزراعة واستخراج ثروة البلاد الدفينة. . .».

إنه إذاً، دفع لوظيفة الدستور نحو منهج «ليبرالي» في مواجهة قوى «حكم الاستبداد» المرادفة في ذهنه لقوى الجور والانحطاط والموت. أما تجديد قوى الحياة فممكن برأيه «بهمة دعاة الحرية»، و«الحرية» تبدأ بالحق الطبيعي. وهو الحق الذي يحمل عنواناً للفصل الأول من كتابه: **الحرية الشخصية** وهي كما يعرفها: «ان أول ما يحرص عليه المرء حريته الشخصية، فلقد كانت لعهد مضى مطلقة يسرح المرء ويمرح أيان شاء ويخالط من شاء، ويقول ويعمل ما شاء، مما لا ينال سواه بأذى»[٤٧].

والملاحظ أن مقولات الوطن والمواطن، والتمثيل البرلماني، ومجمل الحريات التي يعددها من خلال أبواب الدستور، تترابط في ذهن البستاني. ويراهن أن يحمي النواب هذه «الحريات» من خلال فهم «ديمقراطي» لوظيفة التمثيل النيابي. وإذ يلاحظ خللاً اجتماعياً وثقافياً في وظيفة النائب في علاقته بالحكومة وفي علاقة

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

الناخب بالنائب وما يتوقع أن يحققه له في السنة الأولى، يكتب ناقداً: «وإذ كان يرجى من خلال مجلس المبعوثان ولا سيما في السنة الأولى، أن لا يرجح الحكومة بما يصرفها عن التفرغ للإصلاح، كان من الواجب أيضاً على أبناء الأمة أن لا يزعجوا الأعضاء بما يصرفهم عن التفرغ لمهمتهم. فلقد أيد لنا الاختبار باجتماع المجلس الأول سنة ١٨٧٦ أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون مبعوثهم منتدباً عن منتخبيه لا غير، ومأموراً بإنقاذ جميع رغائبهم، وإبلاغ تشكيات أفرادهم مهما كانت، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالمطر على رؤوس مبعوثيها حاملةً من المطالب ما لو طرحه المبعوث للبحث، لما ناله إلا هزء رفاقه أجمعين. فمن طالب عزل خصم له وإحالة مأموريته إليه، ومن ملتمس رتبة ونيشان، ومن راغب في إصدار أمر لوالٍ بإلقاء نظرة عليه، أو إلى مشير يجعله ملتزماً للأرزاق العسكرية. حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكارياً سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه»[٤٨].

كان صدى إعلان دستور ١٩٠٨ عظيماً، ولا سيما في مصر، ذات الوضع الخاص، لدرجة أن أحزاباً وطنية طالبت بالاشتراك في مجلس المبعوثان. والملاحظ أن معارضة الاشتراك في مجلس المبعوثان جاءت من طرف الاتحاديين الأتراك الذين خشوا طغيان التمثيل العربي (١٢٠ مندوباً عن مصر) على التمثيل التركي، ومن طرف الإنكليز بسبب سيطرتهم على مصر[٤٩].

والملاحظ أيضاً أن سليمان البستاني يربط ضمناً بين الليبرالية والديمقراطية بصورة يختزل فيها قروناً من التحولات الأساسية والعنيفة والدموية التي شهدها تاريخ التحول الديمقراطي في الغرب، ليبدي «ارتياحاً» حيال الوصول إلى دستور مماثل «بأعجوبة» يسميها «أعجوبة القرن العشرين»، من دون إراقة دماء، وعلى أمل استيعاب مضامين الدستور ومفاهيمه خلال خمس وعشرين سنة من تاريخ إعلانه. يقول «وإذا رجعت إلى تاريخ وضع النظام الدستوري في البلاد الأوروبية منذ قام كرومويل في إنكلترا إلى أيام الثورة الفرنسية إلى يومنا هذا بدا لك أن سقف الإصلاح سارت على بحار الدماء حتى في البلاد التي لم يكن فيها من أسباب الشقاق والنفاق بعض ما ابتلانا الله به..»[٥٠].

لكن رياح التاريخ تجري بما لا تشتهيه الأنفس التوّاقة إلى انتصار «الحقوق»

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٤٩) عوض، المصدر نفسه، ص ٤٧، وتوفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤ (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٩١)، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٥٠) البستاني، المصدر نفسه، ص ٧٨.

التي يحلم بها سليمان البستاني. إذ بعد عام ١٩٠٨ تجري في البلاد تحولات كثيرة مجهضة لهذا الحكم ومبطلة لتلك الأعجوبة: ردة السلطان عبد الحميد في ١٩٠٩، عسكرة حزب الاتحاد والترقي عبر إفشال الردة الحميدية وتسلُّم الضباط الاتحاديين السلطة، نشوب الحرب العالمية الأولى، إخراج سياسات مناطق النفوذ الأوروبية إلى حيز التنفيذ والفعل الاستعماري، حيث تشتد المفارقات وتتفاقم حدتها بين الاستعدادات المحلية للأخذ من تجارب أوروبا الدستورية والتوجس من السياسات الاستعمارية وممارسة الدول الأوروبية في سياساتها الخارجية عكس الادعاءات والنصوص: تتابع الاحتلالات وقيام مشاريع التجزئة والسيطرة ومحاربة الحركات الوطنية ـ الديمقراطية داخل مستعمراتها.

كان سليمان البستاني، من موقع الحدث الدستوري، يشرح مضمون الدستور وما يطرحه من حريات وحقوق وضمانات لهذه الحقوق. لكن «الأعجوبة» التي حصلت من دون التحولات الكبرى التي جرت في أوروبا منذ كروموبل إلى الثورة الفرنسية إلى زمن تعليق البستاني على الانقلاب الدستوري العثماني، تَطرح من جديد، وقد سقط رهان سليمان البستاني على الخمس والعشرين سنة القادمة حول احتمال ترسخ «النظام الدستوري وشيوع معانيه ومضامينه ومؤسساته، تطرح هذا السؤال: هل «المعجزة» ممكنة من دون تحولات جذرية وتراكم أفكار في الثقافة الدستورية والممارسة الدستورية؟ وبالتالي الحديث عن «حقوق الإنسان؟».

سؤال يعيدنا قبل عام ١٩٠٨ إلى أفكار الجدل حول النظام الدستوري وعلاقة مضامينه «بحقوق الإنسان» وحرياته على مدى جيل ثانٍ من الكتّاب، يبدأ مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وقاسم أمين وفرح أنطون وشبلي الشميل ورشيد رضا وآخرين...

٢ ـ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)

امتاز أسلوب جمال الدين في التعبير عن حقوق الأمة والمواطن والإنسان، بأنه تحريضي ونضالي. ومحور التحريض عنده: التركيز على تعيين مساوئ الحكم الفردي المطلق وإبراز حسنات الحكم الدستوري.

الحكومة الدستورية، في رأيه، لا يمكن أن تكون في الشرق إلا ملكية، لكن ملكية مقيدة بدستور يُعلنه اقتناعاً الملك أو السلطان، أو تفرضه الأمة عليه فرضاً. وفي رأيه يصعب على ملك «ذاق لذة التفرد بالسلطان» أن يتقيد بالدستور. وفي هذه الحالة يقول: «... ذلك الرجل (أي الملك) إما أن يكون موجوداً أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي أي الدستور، وتتوجه

على هذا القَسَم وتعلنه له، فيبقى التاج على رأسه ما بقي أميناً على صون الدستور، ولكن إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، فهو إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس»[51].

ويتوجه جمال الدين الأفغاني بدعوته التحذيرية إلى كل ملوك الشرق: مصر، تركيا، إيران، أفغانستان. يخاطب الخديوي توفيق الذي نكث بوعده بإقامة الدستور:

«إن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نوّاب عن الأمة، تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم يكون أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم»[52].

ويضيف: «إن القوة النيابية لأي أمّة لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة لها، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوتة على إرادة من أحدثها».

كثيرة هي الأقوال والخواطر التي تزخر بها نصوص جمال الدين بالتحريض على حكم الفرد المطلق، وبالتهديد بالثورة أو بالانقلاب عليه. كذلك هي دعواه لاعتماد صيغة «نواب الأمة» عملاً بمبدأ الشورى. لكن المفارقة اللافتة في دعوات جمال الدين إلى الصيغة البرلمانية، أنه كان قليل الثقة بوعي الأفراد المواطنين لحقوقهم في تشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية وواجباتهم مقابل تلك الحقوق: «فالأحزاب السياسية في الشرق» ـ كما يقول ـ «نعم الدواء، ولكنها مع الأسف لا تلبث أن تنقلب إلى بئس الداء (...) والسبب في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية»[53]، ويعطي مثلاً على هذا ما يتوقعه «إذا ما تشكل المجلس النيابي المصري». فيقول: «سيكون ولا شك بهيكله الظاهري مشابهاً للمجالس النيابية الأوروبية بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال (ويقصد اليسار) وحزب لليمين ولسوف ترون إذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له في ذلك المجلس لأن أقل مبادئه أن يكون معارضاً للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها (...). ولكن متى رأيتم المجلس النيابي الموهوم تشكّل ورأيتم كل عضو يفر من أن يكون في حزب الشمال الناهض والمعارض للحكومة، فراره من

(٥١) جمال الدين الأفغاني، جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩ ـ ١٩٨١)، ج ٢: **الكتابات السياسية**، ص ٣٣٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

الأسد إلى حزب اليمين، تقولون صدق جمال الدين..»[٥٤].

يقع جمال الدين في ثنائية حدّية بين طرفين تقوم بينهما هوة فراغ: الحكم الفردي، رمز الشر، من جهة، والحكم الدستوري رمز الخير، من جهة أخرى. وعندما يدعو جمال الدين إلى الحكم الدستوري لا يستوقفه أبداً ما يجب فعله من أجل ردم الهوة بين الطرفين، بين الأمة وأحزابها.

«فالأمة» تظل في مصطلحاته «طوبى» خلاصية وتطهرية تحوم فوق «الأحزاب» التي لا تدعو للثقة في الشرق، وفوق البرلمانية التي يصعب أن تمارس قوانين المعارضة والموالاة أي لعبة اليمين واليسار. تخال الأفغاني وهو يتحدث عن الأمة أن فصلاً يقوم بين وسائط السلطة في النظام الدستوري، وتراه يعوض منها بخطاب ذي نبرة عالية، تشيع منه نقمة على الحكام الفرديين، وجرأة في قول الحق، ونزوع جارف من أجل الحق والعدل والحرية. إنه بمكانته ومواقفه وخواطره طاقة معبئة وصورة متحركة باتجاه نموذج من الحرية السياسية يمارسها في تحركاته وسكناته. أما شروط تحقق هذه الحرية بالنسبة للإنسان الفرد، الإنسان المواطن، فقلما تنبَّه لها الأفغاني في فكره الثوري والانقلابي رغم ملاحظاته وخواطره النقدية اللاذعة والجريئة للعقليات التسلطية وذهنية الحكّام الفرديين المستبدين.

٣ ـ محمد عبده

مع محمد عبده الذي أثارت أفكاره ومواقفه لغطاً بسبب التغيُّر فيها قبل ثورة عرابي وأثناءها وبعدها، تأخذ الأفكار حول الحريات السياسية والمدنية وحقوق الإنسان والحكم الدستوري بعداً أكثر جدلية وأكثر واقعية.

كان جمال الدين يطالب بالحكم الدستوري وإطلاق الحريات السياسية بأي ثمن، بالثورة أو بالانقلاب أو بإقناع الحاكم ترغيباً أو ترهيباً. ومع أنه كان ينتقد ما ستؤول إليه البرلمانية من استتباعات للسلطة التنفيذية، كما ينتقد ما ستؤول إليه تعددية الأحزاب من هيمنة أفراد أو سياسات انتهازية، إلا أنه يظل متمسكاً بالمطلب ومراهناً على «الأمة» كجوهر عام متسام، لا نقرأ تجسداته الاجتماعية. أما عند محمد عبده فالأمة حال اجتماعي وثقافي وسياسي، حال من الفئات والطبقات ودرجة من الوعي والتقدم في مضمار الحضارة والتاريخ.

ولعل هذا ما أدركه محمد عبده في جداله مع القائلين بإقامة الحكم

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

الدستوري، لأنه كان يرى الجماهير والعامة في الأمة «كالسوقة والرعاع» «لا يمنعون تقدماً ولا يحجزون تمدناً»[٥٥].

كان عبده يعتبر المطالبة بالدستور والبرلمان، وما يتفرع منهما من إطلاق حريات مدنية وسياسية أي حقوق، «خطأ». إنه كما كان يقول «خطأ العقلاء». يقول: «من الخطأ، بل من الجهالة أن تكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة أو يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية. وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها المقررة في عقول أفرادها. ثم يطلب بعض التحسينات فيها، لا تبعد منها بالمرة. فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج»[٥٦].

ويقترح محمد عبده كبديل من البرلمان والدستور البدء بالمجالس البلدية المحلية في القرى والمدن، حيث تسن لها قوانين وفقاً «لعوائد أهل البلاد»[٥٧].

غير أن محمد عبده لم يكن يستبعد إقامة الحكم الدستوري على المدى البعيد، لكنه كان يرى لهذا شروطاً ومقدمات: التعليم والتربية وتشكل رأي عام وتكون طبقة وسطى. يقول: «. . . الشورى والمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا نشأ فيها التعليم الصحيح، والتربية النافعة وصار لهم رأي عام»[٥٨].

إلا أنه بعد نجاح حركة عرابي عبر اكتسابها بعداً شعبياً ضاغطاً في ٩ أيلول/ سبتمبر ١٨٨١ واضطرار الخديوي توفيق إلى الخضوع لمطلب الحركة الوطنية، انحاز محمد عبده إلى مطلب الدستور فيكتب: «لم تكن الثورة من رأيي وكنت قانعاً بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات. فلم أوافق على عزل رياض باشا في سبتمبر ١٨٨١، ولكن لما منح الدستور انضممنا جميعاً إلى الثورة لكي نحمي الدستور»[٥٩].

ويساهم محمد عبده في هذا السياق الجديد بصياغة برنامج الحزب الوطني وبلورة الأفكار التي يجب أن يتضمنها دستور البلاد (القانون الأساسي)، فيكتب

---

(٥٥) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، ج ١: **الكتابات السياسية**، المقدمة، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

مقالته في «الشورى» بتاريخ ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٨٨١، حيث يطلق أفكاراً حول الموضوعات التالية: الحكومة المقيدة بالدستور، تعميم المعارف والعلوم كحق من حقوق الناس، تحسين التربية، وجوب إطلاق الحريات. «فلأجل ذلك ـ كما يقول ـ يجب أن يكون في ذلك القانون الأساسي لتلك الحكومة: إطلاق حرية المجامع والمطابع والأفكار والأعمال، والأقوال (. . .) على شريطة أن يكون لهذا الإطلاق تحت قانون عدل يرسم الحدود ويبين الواجبات على تفصيل يرفع الإبهام وتبيين يزيل الإيهام»[٦٠].

وفي هذا السياق يكتب محمد عبده في **الوقائع المصرية** سلسلة من المقالات بعناوين «الشورى»، «الشورى والاستبداد»، «الشورى والقانون»[٦١]، ليستنتج أن «أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام»، والقانون العادل المؤسس على الحرية هو الذي يكون منطبقاً مع الأصول المدنية والقواعد السياسية في البلاد الأخرى، انطباقاً تاماً. . فعلى مؤسس القوانين أن يراعي أخلاق الناس على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم»[٦٢].

لكن الثورة العرابية تُجهَض، ويحتل الإنكليز مصر بحجة حماية عرش الخديوي توفيق، وحماية مصالحهم بعد أن كانت قد اشترت إنكلترا أسهم مصر في قنال السويس، ويُنفى محمد عبده خارج مصر، (١٨٨٢)، ثم يعود إليها في سنة ١٨٨٩.

وتحمل عودته بدورها عودةً إلى أفكاره الأولى (قبل الثورة): تشديد على التعليم والتربية، والتهذيب والتثقيف، حتى تتأهل الأمة وتنمو مداركها، بل إنه يذهب في عام ١٨٨٩ إلى اقتراح أن يحكم البلاد «مستبد عادل، لمدة خمس عشرة سنة» يثني فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم ولأعقابهم، ويعالج ما اعتلّ من طباعهم بأنجح أنواع العلاج (. . .)، حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها (. . .) أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع الضعيف قضمه، والناقه هضمه، وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد سنين تأتي مجالس الإدارة، لا على أن تكون آلات تدار، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار، ثم يتبعها بعد ذلك المجالس النيابية (. . .). هل يعدم الشرق مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لم يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟»[٦٣].

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٦١) **الوقائع المصرية**، -/١٢/١٨٨١.
(٦٢) عبده، المصدر نفسه، ص ٣٦٥.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧١٧.

هذا، وكان محمد عبده قد عيّن بعد عودته مفتي الديار المصرية، فأتاح له هذا الموقع الانصراف إلى الإصلاح الهادئ: التربية واقتراح تطوير برامج التعليم، والدعوة إلى تعليم المرأة، وحفظ بعض حقوقها كتعليمها وتقييد طلاقها بشروطٍ في المحاكم، وتفسير محدد للآية ﴿فإن خفتم ألاّ تعدلوا. .﴾(٦٤) باستحالة تحقيق العدل، مما يوجب الاقتصار على الزوجة الواحدة. هذا إلى جانب «التفسير» الذي نقله عنه رشيد رضا ونشره في **المنار** مضيفاً إليه، فعرف «بتفسير المنار» وإفتاءاته الكثيرة التي كان يواكب فيها مستجدات التطور الاقتصادي والاجتماعي، فيجتهد في إيجاد المخارج الشرعية لما تطرحه تلك المستجدات من مسائل. ومن ذلك على سبيل المثال، اجتهاده في موضوع يتعلق بحقوق العمال، وإفتاؤه بحق العمال بالإضراب وواجب الدولة التدخل للتحكيم في الخلاف بينهم وبين أرباب العمل(٦٥).

خلاصة هذه الواقعة أن مصر شهدت بين فترة كانون الأول/ديسمبر ١٨٩٩ و٢١ شباط/فبراير ١٩٠٠، أي خلال ثلاثة أشهر، أكبر وأطول إضراب قام به عمّال لف السجائر. وكان عددهم يربو على الثلاثين ألفاً يعملون في شركات معظم رساميلها إنكليزية. وقد أثار الإضراب الذي كان يسمى «الاعتصاب» موجة من النقاشات والمواقف حول أحقيته وقضايا الصراع الاجتماعي من زاوية اقتصادية وقانونية وفكرية. وقد رأى المحافظون في هذا التحرك «بدعة أوروبية» وتقليداً للعمال الأجانب، في حين أن كرومر، المندوب البريطاني، اعتبر أن الحكومة لا وظيفة لها سوى حماية حرية الصناعة وحرية العمل وحفظ الأمن، إلا إذا «اتفق الفريقان على تحكيمها».

وكان من بين الذين ناقشوا هذه المسألة فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، الذي اعتبر هذه المسألة جزءاً لا يتجزّأ من مشكلة الاستغلال الرأسمالي وسياسته «الاستفرادية» التي لا تحبذ تدخل الدولة إلا لمصلحتها. وصادف آنذاك أن حدث إضراب عمال إحدى الموانئ الفرنسية في الجزائر، فأثار هذا نقاشاً في الصحافة الفرنسية حول حقوق العمال وقضية الرأسمالية ومشروعية تدخل الدولة لإنصاف العمال وإنْ رفض ذلك أصحاب الأعمال، وقرأ فرح أنطون مقالة لأحد الكتاب الفرنسيين الذين يرون ضرورة تدخل الدولة، وفيها يقول بأن الشريعة الإسلامية قد حلت هذه المشكلة حلاً جميلاً، فإنها توجب على الحكومة المداخلة بين أصحاب الأعمال والعمال والتحكيم فيها. . .

---

(٦٤) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٣.

(٦٥) عبده، المصدر نفسه، ص ١٧١ ـ ١٧٤.

وقد وجد فرح أنطون في هذه الإشارة، مدخلاً لتقوية موقفه المبدئي الداعم للإضراب والداعي إلى أن تتدخل الحكومة لإنصافهم، فاستفتى الإمام محمد عبده في هذا الأمر، رغم توتر العلاقة بينهما إثر السجال الذي حصل حول ابن رشد بتحريضٍ من رشيد رضا.

وجاءت فتوى الإمام بالعبارات التالية:

«.. فإذا اعتصب (أضرب) العمال في بلد وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر، كان للحاكم أن يدخل في الأمر، وينظر بما حوله من رعاية المصالح العامة، فإذا وجد الحق في جانب العمال وان ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال، بما لا يستطاع عادة، ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل، أو بهما جميعاً..»[٦٦].

في هذه الأجواء من المناقشات والكتابات في الصحف والدوريات المصرية حيث تدور بين **المقتطف والمنار والأهرام والهلال والجامعة والوقائع المصرية**، ودوريات أخرى، سجالات حول الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنظريات العلمية، تتقدم أفكارٌ حول حقوق الإنسان وأبعاد الحرية ومضامينها الاجتماعية والقانونية والنفسية، فتتشعب الاهتمامات في حقولها باتجاهات مختلفة.

وكان فرح أنطون يعطيها بعداً عقلانياً واجتماعياً اشتراكياً بعد أن ترجم إلى العربية شرعة **حقوق الإنسان والمواطن** الفرنسية، واطلع على أفكار ابن رشد ورينان وماركس.

ويخصص قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) لها حقلاً محورياً أساسياً: حقوق المرأة.

ويدفع بها عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣) إلى تحليل ثقافي ـ اجتماعي وسيكولوجي، يحاول فيه فهم «طبائع الاستبداد»، ليفهم من خلال «الطبائع» السائدة في أنظمة الاستبداد مسلكيات الأفراد والجماعات وأخلاقياتهم وسيكولوجيا العلاقة بين المحكوم والحاكم.

ويقرأها شبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) باعتبارها حقاً من حقوق الاطلاع والكتابة والبحث وحرية النقل والترجمة والتعبير ونشر مناهج التفكير العلمي، فينقل

---

(٦٦) اعتمدنا في رواية هذه الواقعة على: المصدر نفسه، مقدمة محمد عمارة، ص ١٢١ ـ ١٢٨، كما أوردها محمد عمارة.

إلى قراء العربية بجرأة آراء داروين في النشوء والارتقاء عن طريق تعريب كتاب بوخنر مع ملاحظات وإضافات، مؤكداً حرية حق التعبير والنشر وإن خالفه «إجماع» شائع في الرأي والاعتقاد.

ويمارسها رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) في «مناره» ومن موقعه الفقهي في بادئ الأمر (قبل تحوله إلى السلفية في العشرينيات)، دعوة لمبادئ الدستور وحرية تأسيس الجمعيات والأحزاب والبحث عن بدائل سياسية لما يرتقب من انهيارات في هيكلية الدولة العثمانية.

ويراها لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) في تجسيد المفهوم الليبرالي، توسيعاً لاختصاصات الهيئات النيابية التي كانت قد بدأت في مصر، تطوير طريقة الانتخاب، وإنشاء مجلس شورى القوانين.

قد يصعب في هذا البحث التوسع في أبعاد الحقوق الإنسانية التي حملتها تلك الأسماء التي ذكرناها، مع غيرها من أسماء كتاب وأدباء وصحافيين نشأوا وكتبوا إبان هذا الجيل (الجيل الليبرالي)، فنكتفي برسم الخطوط والمحاور الأساسية لهذا المشهد الثقافي ـ الفكري في ذاك «الزمن الليبرالي» على حد توصيف ألبرت حوراني.

٤ ـ فرح أنطون

يدعو فرح أنطون عقلاء المشرق في الإسلام والمسيحية وغيرهما من الذين اكتشفوا «مضار مزج الدنيا بالدين» إلى «احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتنجلي ـ كما يقول ـ الحقائق والمبادئ شيئاً فشيئاً»، والتقريب الممكن بين الآراء أو العقائد أو الأديان «لا يهم بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه (. . .) وإنما التقريب الممكن في هذا الزمان، زمان العلم والفلسفة، قائم بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده، لأن الحقائق والفضائل غير خاصة بفريق دون فريق والله سبحانه وتعالى إله للجميع، لا إله فئة دون فئة».

وتكتسب دعوته للانطلاق من الموقف المعرفي الفلسفي في وعي المسائل الدينية، أهمية تطبيقية منهجية عندما يشدّد على منهج التأويل عند ابن رشد في التعامل مع نصوص الشريعة، ولا سيما عندما تتعارض هذه الأخيرة مع العلم. والموقف الفلسفي نفسه يوصله إلى الموقف السياسي التالي «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول

ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية[٦٧].

ويدافع فرح أنطون عن حقوق الإنسان، فينشر في مجلة **الجامعة** النص الكامل «لوثيقة حقوق الإنسان» الفرنسية تحت عنوان: **حقوق الإنسان لا يجوز أن يدوسها إنسان**[٦٨]، ويدعو إلى نشر التعليم وإلزاميته ويدافع عن حقوق المرأة وينشر في **الجامعة** تلخيصاً لكتاب **المرأة الجديدة** لقاسم أمين مؤيداً دعوته[٦٩].

وفي هذه الدعوة لتمثل الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية بمعيار إنساني رحب، تحتل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، بفعل نزوعه الاشتراكي، حيزاً كبيراً عبر رؤيته ومقالاته ومواقفه. وإذ نذكّر بموقفه الداعم لإضراب عمال لف السجائر في مصر، واستفتائه للإمام محمد عبده بضرورة تدخل الدولة للتحكيم (وكان أسلوب التحكيم بين العمال وأرباب العمل في بدايات طرحه في الدول الديمقراطية نفسها)، نذكّر أيضاً بموقفه من الليبرالية الاقتصادية عندما تتحول هذه الأخيرة إلى احتكار وآفة من آفات «التمدن الحالي».

ويقول في مقالة تحمل عنوان: «آفات التمدن الحالي»: «للتمدن الحالي آفات كما أن له حسنات، ومن هذه الآفات تمكن بعض البشر من دوس القانون استناداً إلى القانون وقتل حقوق الإنسان استناداً إلى مبدأ حقوق الإنسان. ومن هذا القبيل حالات الغنى الطائلة في أمريكا. فإن أنصار حرية الغنى يقولون إن مداخلة الحكومة في شؤون أرباب الأموال لتحديد غناهم ومراقبة أعمالهم، أمر يخالف مبدأ الملكية المقدس ويفضي إلى الفوضى فضلاً عن خمود بذور النشاط والجد في العالم. وهو قول لا يخلو من صواب، ولكن النتائج التي تبدو الآن في أمريكا فيما يختص بالغنى الطائل توشك أن تكون للهيئة الاجتماعية خطراً أشد من خطر القيام على مبدأ الملكية»[٧٠].

٥ ـ شبلي الشميل

وتأخذ الحرية في كتابات شبلي الشميّل بعداً أخلاقياً وضميرياً وإنسانياً يتعدى

---

(٦٧) ميشال جحا، **فرح أنطون**، سلسلة الأعمال المجهولة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٨)، ص ٧٠، اعتماداً على كتاب ابن رشد وفلسفته.

(٦٨) **الجامعة** (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠١).

(٦٩) في: رفعت السيد، **ثلاثة لبنانيين في القاهرة: شبلي شميل، فرح أنطون، رفيق جبور، طلائع الفكر الاشتراكي في مصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، ص ١٢٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

النص القانوني. فالشميل يقدس حرية الرأي والفكر والمعتقد، حتى لخصومه، وهو كطبيب إذ ينطلق من تفكير علمي يدفعه إلى تعريب كتاب بوخنر (Buchner) **ست محاضرات حول نظرية داروين** لا نراه يقع كما يقع بعض المتخصصين الأوائل في العلوم الطبيعية في نزعة العقيدة العلموية (Scientisme) أو الطبيعانية (Naturalisme) فيحلّون العلم عقيدة بديلة من الدين. إنه يرفض موقف الثورة الفرنسية من رجال الدين، كما يرفض القول الذي صادف أن قرأه شعاراً لمدرسة إيطالية في مصر أثناء الاحتفال بذكرى غاريبالدي «إن العلم والأدب لا يدركان إلا بزوال العقائد والأديان». يعلق الشميل على هذا القول: «إن العلم يعلمنا حرية الفكر فكيف يجوز له أن يعلمنا الإكراه في الإلحاد. إن ذلك ضرب من التعصب مقلوب الوضع»[٧١].

ويشدد الشميل على نسبية الشرائع والقوانين في علاقتها بالناس وبالأوضاع المحسوسة، «انها ليست من العلوم الرياضية حتى تدوَّن في بنود كقضايا مسلَّمة تجري مجراها (...)، إن الشرائع لا تعاقب ذنوباً بل مذنبين، كما أن الطب لا يداوي أمراضاً بل مرضى، والأحكام الاجتهادية أفضل من الأحكام القانونية»[٧٢].

٦ ـ قاسم أمين

يعبّر **حقوق المرأة الجديدة** بقلم قاسم أمين (١٩٠٠)، عن قفزة في الوعي الاجتماعي يتجاوز فيها الكاتب ما كتبه في مراحل سابقة عن اعتماد الحجاب وتحبيذ الفصل بين الجنسين، كما أنها تتخطى كل ما كتب حول تحسين وضع المرأة وتعليمها في أدبيات الطهطاوي وبطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق ومحمد عبده. فالدعوة إلى حرية المرأة عند قاسم أمين لا تقتصر على الدعوة إلى تعليمها تعليماً محدوداً وخاصاً يعدّها لتكون أماً صالحة أو زوجة صالحة، بل يطالب بحقها في التعليم تعليماً متساوياً مع الرجل، وهو إذ يعيد الاجتهادات الفقهية التي أتى بها محمد عبده لناحية ضبط الطلاق والاقتصار على الزوجة الواحدة، يدخل للدعوة إلى إكساب المرأة حقوقاً إنسانية واجتماعية واقتصادية وثقافية من باب الدعوة للتحرر الاجتماعي والسياسي العام ومن باب التحليل الاجتماعي للتاريخ والمجتمع وأنظمتهما.

يلاحظ الباحثون تميز قاسم أمين بمنهجه الاجتماعي ـ التاريخي في البحث والعمل وفهم ظواهر الطاعة والعبودية والرق، ومسلكيات الناس في الأنظمة

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الاجتماعية ـ السياسية، فيربط ما بين حرية المرأة وحقوقها وحرية الرجل وحقوقه في النظام السياسي الاجتماعي الواحد. يقول:

«لو تبصّر المسلمون لعلموا أن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها، هو السبب الذي جرَّ ضياع حقوقها»(٧٣).

ومع هذا فقد أُخذ على قاسم أمين حرمان المرأة في دعوته من حقوقها السياسية (حق الانتخاب وحق تولي السلطات العامة)، الأمر الذي دفع ألبرت حوراني إلى أن يقول: «إنه لا يستحق لقب نصير المرأة»(٧٤). والواقع أن قاسم أمين صاغ موقفه الذي استُنتج من هذا المعنى، بالعبارة التالية: «إني ما طلبت ولا أطلب المساواة بين المرأة والرجل في شيء من المزايا والحقوق السياسية، لا لأني أعتقد أن الحجر على المرأة أن تتناول الأشغال العمومية، حجراً عاماً مؤبداً، هو مبدأ لازم للنظام الاجتماعي، بل لأني أرى أننا لا نزال إلى الآن (عام ١٩٠٠) في احتياج كبير لرجال يحسنون القيام بالأعمال العمومية، وأن المرأة المصرية ليست مستعدة اليوم لشيء مطلقاً، ويلزمها أن تقضي أعواماً في تربية عقلها بالعلم والتجارب حتى تتهيأ إلى مسابقة الرجال في ميدان الحياة العمومية»(٧٥).

والواقع أن نيل المرأة الحقوق السياسية في أوروبا وفي العديد من الولايات الأمريكية تأخر كثيراً عن التاريخ الذي كتب فيه قاسم أمين ما كتب(٧٦).

يشترك قاسم أمين مع كتّاب عصره، في توصيف سمات ذاك النظام الاجتماعي ـ السياسي السائد في نظام علاقات السلطة القائم على الاستبداد والجهل. فيهاجم رأي الفقهاء السائد (وهم أهل الرأي) الذين يرون سجن النساء في البيت نوعاً من «الواجب» كما ينتقد من يرى منهم أن المرأة يجب ألا تتعلم إلا فروض العبادة أو مقداراً محدوداً من مبادئ بعض العلوم لخدمة الرجل ليصل إلى

---

(٧٣) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، مقدمة محمد عمارة، ص ٧٨.

(٧٤) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٢٠٤.

(٧٥) أمين، المصدر نفسه، ص ٨٤، الهامش رقم (٧٢).

(٧٦) من المفيد الإشارة إلى التواريخ التي حصلت فيها المرأة على حق الاقتراع: لم يتم حق الاقتراع لكل النساء الأمريكيات إلا في عام ١٩١٤، ما عدا ولاية نيومكسيكو. في ألمانيا حصلت المرأة على حق الاقتراع عام ١٩١٩، في انكلترا عام ١٩١٨ (مع شرط السن ٣٠ سنة)، في فرنسا عام ١٩٤٤ مع حق الترشيح. انظر: منى فياض، «الليبرالية والمرأة اللبنانية،» السفير، ٢٦/٢/١٩٩٤. من هنا فإننا نستغرب ذاك النقد الذي وجهه ألبرت حوراني لقاسم أمين في هذه المسألة بالذات: «عدم قوله بحقوق المرأة السياسية»!؟ وقد كتب كتابه المرأة الجديدة عام ١٩٠٠.

الاستنتاج المؤلم «وبالجملة فالمرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها رقيقة، لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل، وهي في حاجة إليه في كل شيء من شؤونها، فلا تخرج إلا مخفورة به، ولا تسافر إلا تحت حمايته ولا تفكر إلا بعقله ولا تنظر إلا بعينه، ولا تسمع إلا بإذنه. . .»[٧٧].

ولا تقتصر تبعية المرأة للرجل على الزوج فحسب في نظام القيم السائد، بل هي جزء من علاقة مركبة بين ضعيف وقوي مهما كانت منزلة المرأة ومهما كانت منزلة الرجل. يقول: «انظر إلى صبي لا يزيد عمره عن خمس عشرة سنة وقارن بينه وبين والدته، تجد أنها أحط منه في العقل والمعلومات والتجارب، وأنه أكبر منها شأناً (. . .) وانظر إلى امرأة تمشي في الطريق، ومعها خادم، تجد نفسك لأول وهلة أن الخادم يشعر من نفسه أنه هو صاحب الإرادة والرأي والقوة، وكأن لسان حاله يقول إني أؤتمنت على هذه الذات الجاهلة الضعيفة وعلى ملاحظتها وحراستها وحمايتها»[٧٨].

إنه إذاً، حال الاستعباد السياسي والاجتماعي في التاريخ حيث «النتيجة ـ كما يقول ـ انحطاط في جميع مظاهر الحياة، انحطاط في العقول وانحطاط في الأخلاق وانحطاط في الأعمال»[٧٩].

٧ ـ عبد الرحمن الكواكبي

ذاك هو أيضاً مضمون كتاب عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** حيث يتوسع الكواكبي في توصيف الأخلاقيات والمسلكيات التي تنتج من علاقات السلطة في النظام القائم على الاستبداد ولا سيما عندما يستخدم رجال الاستبداد السياسي أداة الدين فتنشأ علاقة وظيفية يدعم فيها الطرف الآخر على كل المستويات: المال والإدارة، والأخلاقيات، وأنماط معينة من العلوم والمعارف والتربية. . .

وللتخلص من الاستبداد يرى الكواكبي ضرورة استقراء «مدرسة التاريخ الطبيعي»[٨٠]. ويقترح من خلالها قواعد يستخلص منها خمسة وعشرين مبحثاً حول

---

(٧٧) أمين، المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٨٠) عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، ص ٢١٧.

تعاريف الأمة والحكومة والحقوق العمومية، والتساوي في الحقوق والحقوق الشخصية، وحقوق الحاكمية ووظائف الحكومة والتفريق بين السلطات...

ولعله من الدلالة إيراد بعض من التساؤلات التي يطرحها الكواكبي على قارئه للتدقيق فيها «كمباحث» يتقابل فيها سؤالان: الثاني هو الصحيح في رأيه وهو الذي يحتاج إلى متابعة من الباحثين، فيتساءل في مبحث: **ما هي الحقوق العمومية؟** «هل هي حقوق آحاد الملوك وتضاف للأمم مجازاً أم بالعكس هي حقوق جموع الأمم، وتضاف للملوك مجازاً، ولهم عليها ولاية الأمانة والنظارة على مثل الأراضي والمعادن والأنهر، والسواحل، والقلاع والمعابد، والأساطيل والمعدات وولاية الحدود والحراسة.. والعدل والنظام، وحفظ وصيانة الدين والآداب والقوانين والمعاهدات والاتجار، إلى غير ذلك مما يحق لكل فرد من الأمة أن يتمتع به وأن يطمئن عليه؟»[٨١].

ويتساءل في مبحث **التساوي في الحقوق**: «هل للحكومة التصرف في الحقوق العامة المادية والأدبية كما تشاء بذلاً وحرماناً؟ أم تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوع؟ وتكون المغانم والمغارم العمومية موزعة على الفصائل والبلدان والصنوف والأديان بنسبة عادلة، ويكون الأفراد متساوين في حق الاستنصاف؟».

ويتساءل في مبحث **الحقوق الشخصية**: «هل الحكومة تملك السيطرة على الأعمال والأفكار؟ أم أفراد الأمة أحرار في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنهم أدرى بمنافعهم الشخصية، والحكومة لا تتداخل إلا في الشؤون العمومية؟».

ويتساءل في مبحث **حفظ الدين والآداب**: «هل يكون للحكومة، ولو القضائية سلطة وسيطرة على العقائد والضمائر؟ أم تقتصر وظيفتها في حفظ الجامعات الكبرى كالدين والجنسية واللغة، والعادات، والآداب العمومية، على استعمال الحكمة ما أغنت عن الزواجر، ولا تتداخل في أمر الدين ما لم تنتهك حرمته..؟»[٨٢].

٨ ـ رشيد رضا

أما عند رشيد رضا فتنزاح مسألة حقوق الإنسان والمواطن، إلى خلف العمل

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

السياسي والحزبي ومن زاوية الفقه السياسي الإسلامي من دون إغفالٍ لدور المدنية الغربية في تنبيه المسلمين إلى أهمية ما في دينهم من «أجوبة» على تحديات العصر آنذاك. فالحكم الدستوري في المدنية الغربية هو الذي نبّه في رأيه المسلمين إلى وجود مبدأ الشورى، والبرلمانية هي التي ذكّرت بأهل الحل والعقد، وصيغة البيعة... إلخ.

ولنتذكر أن هذا الوعي كان يتشكل في سياق العمل من أجل الدستور وفي سياق تشكّل الأحزاب والجمعيات السياسية وغير السياسية، والتي نشط فيها رشيد رضا بشكل دينامي ملحوظ، من خلال تحركاته ومن خلال كتاباته في مجلة **المنار**:

فمن اشتراكه في جمعية الشورى العثمانية (١٩٠٦) إلى تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثماني، إلى الانضمام إلى الحركة العربية، إلى العمل في حزب الاتحاد السوري، إلى محاولات البحث عن إنقاذ الخلافة (١٩٢٢)، إلى الدعوة إلى إنشاء حزب إصلاحي إسلامي، إلى الرهان على مشروع عبد العزيز بن سعود[٨٣]، كان المسار الثقافي السياسي العربي قد بدأ يتشبع بالأزمات والتوترات والتصورات المختلفة الباحثة عن البدائل والحلول لقضايا الدولة والمجتمع. ومن أخطر تلك الأزمات على الصعيد الثقافي ـ السياسي كانت أزمة علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** حيث دعا فيه إلى التخلي عن مسألة الخلافة التي «لم ينص عليها الإسلام» وإلى ولوج مباحث علوم السياسة والاجتماع لاستخلاص ما يناسب العرب من أنظمة ومبادئ سياسية[٨٤].

وهكذا بين الدعوة للتفكر في مسألة الخلافة فقهياً (رشيد رضا)، والدعوة إلى التطلع إلى علوم السياسة والتاريخ والمجتمع واستقرائها (علي عبد الرازق)، كان يصب في المسار روافد كثيرة وتهب رياح وتتشكل مزالق وتيارات وظواهر واعية وغير واعية، لتبدأ مرحلة جديدة من التاريخ العربي المعاصر.

خلاصة

في ختام هذا البحث يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

ـ إن طبقة «التنظيمات» وسياسات الأعيان في المجتمعات العربية احتوت

(٨٣) انظر نبذة عن سلسلة مواقفه، في: رضا، **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**.

(٨٤) انظر توسيعاً لهذه الأفكار، في: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص**، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

ليبرالية الدساتير، ووظفتها في مزيد من الطبقية واحتكار الثروة، الأمر الذي أفرغ الديمقراطية التمثيلية وتعددية الأحزاب من مضامينها وديناميتها وفعاليتها. والمعروف أن الديمقراطية ومؤسساتها هي شرط تبلور مفاهيم حقوق الإنسان في النظرية والتطبيق.

ـ إن السياسات الدولية (الاستعمارية) كانت تذهب باتجاه عدم احترام المواثيق والعهود في مواقفها تجاه قضايا الشعوب. ولذا كانت المفارقة مؤلمة وغريبة أن تعلن شرعة حقوق الإنسان العالمية في عام ١٩٤٨ في الوقت الذي يشرّد فيه الشعب الفلسطيني وتستباح حقوقه الطبيعية والإنسانية بأبشع الأساليب وأعنفها.

ـ وفي ظل تلك السياسات (الدولية والطبقية المحلية)، كانت تنشأ كرد فعل تيارات محلية «لا ديمقراطية»، تيارات يمكن تلخيصها بتوجهين: توجه الحزبية الإسلامية «الكلانّية» التي عبّرت عن بداياتها حركة الإخوان المسلمين، وتوجه الحزبية القومية، التي عبّرت عنها أحزاب قومية أحادية في مفهومها للدولة والسلطة والمجتمع والنخبة.

وكل من هذين التوجهين لم يعر، سواء في «جهاده» أو في «نضاله»، المسألة الديمقراطية أي اهتمام، وبالتالي لم يعر حقوق الإنسان والمواطن أي اعتبار. كانت مفاهيم «الأمة» و«الحزب» و«العقيدة»، و«أداة الجيش»، والنخبة المتجانسة، هي المفاهيم الطاغية والدمجية الشمولية لصياغة البدائل، والرد على التحديات التي هي «خارجية» في معظمها.

لقد اكتفى كل من هذين التوجهين بفلسفة «التنظيمات»، الصادرة عن عقل السلطان، انطلاقاً من مفهوم مستبطن هو مفهوم مقاصد خير الرعية. والراجح أن هذا المفهوم شكّل في مسارِ الممارسة والثقافة السياسية انقطاعاً عن مفهوم العمل الدستوري الذي آلت إليه أفكار النهضة العربية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. وكان من اللافت أن الفكر الدستوري ظلّ يحمل لدى كتّاب نهضويين كثر توجهين متكاملين، صريحين أو ضمنيين:

ـ توجّهاً نحو الديمقراطية التمثيلية بما تعنيه من برلمانية وفصل سلطات وتعددية حزبية.

ـ وتوجّهاً نحو تأمين حقوق الإنسان والمواطن الفرد. إلا أن التوجه الأخير، ما كان يمكن أن ينمو إلا في ظل الممارسة الدستورية وشيوع ثقافة سياسية مدنية. من هنا مبرر الحديث عن حالة انقطاع لاحقة في الثقافة والممارسة معاً.

خاتمة بحثنا تفتح، إذاً، صفحة جديدة على البحث. لقد انقطع الفكر السياسي العربي بدءاً من الثلاثينيات عن بدايات الفكر النهضوي (التنويري). وأرجح أن هذا

الانقطاع بدأت تجلياته مع فكر الإخوان المسلمين حيث حصل الدمج بين العقيدة السياسية والعقيدة الدينية في الدعوة إلى الدولة، ومع أفكار الأحزاب القومية (العقائدية)، حيث الدمج بين الدولة والمجتمع، وبين الدولة والأمة. لماذا حصل هذا الانقطاع؟ سؤال يستحق البحث[٨٥]. وقبل هذا: هل يستحق الفكر النهضوي إعادة قراءة؟ أرجّح أن العودة الآن إلى هذا الفكر ليست من قبيل الفضول العلمي فحسب، بل الاستحقاق التاريخي أيضاً.

(٨٥) ثمة محاولة أولية بذلت للقيام بهذا البحث، في: كوثراني، مشروع النهوض العربي، أو، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني.

الفصـــل الرابع عشر

حقوق الإنسان في الوطن العربي: النظرية والممارسة

ناجي علوش(*)

مدخـل

إن موضوع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الإسلامي، ما زال بلا دراسة شاملة. ورغم وجود دراسات عن حقوق الإنسان، وندوات وتقارير[1]، فإن موضوع حقوق الإنسان ما زال يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتعمق.

وسنحاول في هذه المقالة أن نتناول هذا الموضوع على ثلاثة صُعُد:

الأول: صعيد الخطاب الرسمي العربي والإسلامي، أي في الدول العربية والإسلامية، ويشمل ذلك الدساتير وخطابات المناسبات ولغة الإعلام.

الثاني: صعيد علاقة الدولة بالشعب، وبهذه الحقوق.

الثالث: صعيد الممارسة العملية.

ورغم أن هذه الصعد الثلاثة متداخلة، فإن هناك ثلاث مفارقات مترابطة، تعكسها لغة الخطاب الرسمي وعلاقة الدولة بالشعب والممارسة العملية.

(*) مفكر عربي.

(١) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي (القاهرة: المنظمة، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤)، ومنظمة العفو الدولية، تقرير منظمة العفو الدولية للأعوام ١٩٩٠ ـ ١٩٩٣ (لندن: المنظمة، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٣).

أولاً: حقوق الإنسان في الخطاب الرسمي

ونقصد هنا الدساتير ولغة الإعلام والمناسبات. والذي يراجع الدساتير[٢] ويسمع الإذاعات والخطب الرسمية في المناسبات، يجد الأنظمة العربية والإسلامية، تتحدث لغة حقوق الإنسان والديمقراطية وإرادة الشعب.

ويكفي أن نعود إلى الدساتير لنرى كيف تنص على حقوق الإنسان. وسنقدم بعض النماذج للتدليل:

ففي الأردن، ينص الدستور الأردني في الفصل الثاني على «حقوق الأردنيين وواجباتهم»، ففي المادة (٧) «الحرية الشخصية مصونة». وفي المادة (٨): «لا يجوز أن يوقف أحد أو يحبس إلا وفق أحكام القانون». وفي المادة (١٠) «للمساكن حرمة، فلا يجوز دخولها إلا في الأحوال المبينة في القانون، وبالكيفية المنصوص عليها فيه». وفي المادة (١٥) «١) تكفل الدولة حرية الرأي، ولكل أردني أن يعرب عن رأيه بالقول والكتابة والتصوير وسائر وسائل التعبير، بشرط ألا يتجاوز حدود القانون» ٢) «الصحافة والطباعة حرتان ضمن حدود القانون» ٣) «لا يجوز تعطيل الصحف ولا إلغاء امتيازها إلا وفق أحكام القانون». وتحدد المادة ١٦ في البنود (١) و(٢) و(٣) الحق في الاجتماع وتأليف الجمعيات والأحزاب السياسية. وتعتبر المادة (١٨) «جميع المراسلات البريدية والبرقية والمخاطبات الهاتفية سرية، فلا تخضع للمراقبة أو التوقيف إلا في الأحوال المعينة في القانون»[٣].

وهذا ما ينص عليه دستور البحرين[٤]، وكل الدساتير الأخرى من الكويت إلى المغرب.

وهذا ما تكرسه أيضاً لغة الخطاب الرسمي في الإعلام الرسمي ومختلف المناسبات الداخلية والخارجية.

وتحاول كل النظم العربية والإسلامية أن تشدد على أنها ديمقراطية، وأنها تمثل الإرادة الشعبية، وتحترم حقوق الإنسان احتراماً كاملاً في كل الحالات»، حتى عندما لا يكون هناك دستور، كما هي حال العربية السعودية، أو عندما يعلق الدستور ويعلّن الأحكام العرفية أو عندما تعلق بلا إعلان. وتسود الأحكام العرفية، حتى

---

(٢) الدساتير في العالم العربي: نصوص وتعديلات، ١٨٣٩ ـ ١٩٨٧، إعداد وتحقيق يوسف قزما خوري (بيروت: دار الحمراء، ١٩٨٩).

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

عندما يعلن إلغاؤها، كما هي الحال عموماً.

ولذلك، فإن الذي يقرأ نصوص الدساتير، أو يسمع خطابات المناسبات ولغة الإعلام الرسمي، يكون مطالباً بأن يعتقد بأن الدول العربية والإسلامية دول ديمقراطية، تحرص على احترام حقوق الإنسان، وتمنع انتهاكها بكل الوسائل.

ثانياً: حقوق الإنسان في علاقة الدولة بالشعب وبالنصوص الدولية

غير أن ما تنص عليه الدساتير، وما يقدمه الإعلام ولغة المناسبات لا يخفي الحقيقة المرة، لأن الدساتير لم تصبح قانون الحكم والعلاقات السياسية. وهي مجرد «لوائح» تصدر في المناسبات، وتغير في المناسبات. وقد تبقى أو تعدل من دون أن يكون لذلك أي معنى.

ويعود ذلك إلى مجموعة عوامل معروفة أبرزها ما يلي:

١ ـ إن الفئات الحاكمة تصدر الدساتير، وتفصلها، كما تشاء وترى، ولكن هذه الفئات الحاكمة، لا تلتزم بالدساتير التي تصدرها، ولا تطبقها.

٢ ـ إن الفئات الحاكمة التي تصدر الدساتير، وتطرحها أحياناً للاستفتاءات، تبقي السلطة بيد رئيس الدولة، وتجعل السلطة التنفيذية مجرد أداة، والسلطة التشريعية مجرد صورة ولذلك، فقد ينص، مثلاً، على ما يلي: «يتولى مجلس الشعب مع رئيس الجمهورية السلطة التشريعية»(٥). وحيث لا ينص على ذلك تكون مؤسسات الرئاسة، سواء كان النظام ملكياً أو جمهورياً هي القوة الرئيسة، ويكون مجلس النواب، إن وجد، ثانوياً إلى أبعد حد. وهناك بلدان لا توجد فيها مؤسسات نيابية تشريعية كالبحرين والمملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة وقطر، أو توجد فيها، ولكن من دون صلاحيات تشريعية تامة كالعراق، أو توجد فيها مؤسسات تشريعية، ولكن بغلبة سيطرة الحزب الحاكم، كما هي الحال في إيران ومصر وسوريا وتونس، وبتبعية المؤسسة التشريعية للمؤسسة الحاكمة، سواء كانت ملكية أو جمهورية.

ولهذا كله، فإن حق الانتخاب والتعبير عن إرادة الشعب يظل معدوماً أو مقيداً إلى أبعد الحدود، أو شكلياً لأنه لا يستطيع تغيير الحاكمين.

٣ ـ إن الظروف المتقلبة والمتفجرة التي تعيشها أقطار الوطن العربي والعالم

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٢، وجمهورية السودان، الدستور الدائم لجمهورية السودان الديمقراطية ([السودان: د. ن.]، ١٩٧٣)، المادة ١١٨.

الإسلامي، وظروفها العامة وتزايد التبلور الاجتماعي، ووجود مخاطر خارجية وداخلية، جعلت مؤسسات الجيش والأمن صاحبة سلطة كبيرة وذات الدور الأكبر في حياة البلاد السياسية والأمنية. وقد قاد هذا مع حدوث الانقلابات أو من دونها، ومع إعلان الأحكام العرفية، أو من دون ذلك، إلى تضخم مؤسستي الأمن والجيش، وإلى تحول المرجع الأمني إلى السلطة ذات القرار الحاسم، من خلال رئيس الدولة. ومن الطبيعي أن يقود إلى «تقزيم» أدوار كل المؤسسات الأخرى.

وقد غلب على حياة هذه البلدان العربية والإسلامية حكم الانقلابات والحكم العسكري، فلم تعرف الحياة الدستورية الديمقراطية الاستقرار. وكانت الغلبة في معظم الأحيان للأحكام العرفية. وحين كانت تلغى، كانت المرحلة الانتقالية أشبه بمرحلة الأحكام العرفية، وإن وجدت بعض مظاهر الحياة الديمقراطية كالاستفتاءات والعمليات الانتخابية.

ولذلك كله، لم تكن حقوق الإنسان في برامج هذه الدول جميعاً موجودة فاعلة، لا بمعناها السياسي، ولا بمعانيها الاجتماعية. وحين طُرح شعار الاشتراكية، وتحققت بعض المكاسب للعمال وشرائح من الفلاحين والبرجوازية الصغيرة، حرم هؤلاء من حقوقهم السياسية بالمقابل، ثم ما لبثوا أن خسروا معظم ما كسبوه في التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الأقطار العربية ذات التوجه الاشتراكي.

ونستطيع أن نقول، بالمقابل، إن حقوق الإنسان عرفت برنامجاً مضاداً، وإن حالات العسف في الأقطار العربية والإسلامية بلغت أوجها خلال العقود الثلاثة الماضية.

إن السلطات لم تكن معنية بتنفيذ مبادئ حقوق الإنسان حتى كما جاءت في الدساتير. وكان الهدف الرئيس لأية سلطة بقاءها حاكمة. وكان الهاجس الأمني كبيراً إلى الدرجة التي يبيح استخدامُها كل الوسائل، خارج إطار أي قانون، وبغضّ النظر عن الأسباب. وينطبق هذا على الدول التي تعتبر القرآن دستورها أيضاً، كالعربية السعودية، لأنها معنية بالمحافظة على النظام الحاكم أساساً، وليس على تطبيق أوامر القرآن ووصاياه.

وكان المبرر دائماً الدفاع عن الدولة والشعب، ومواجهة التآمر الداخلي والخارجي، وتحقيق الأمن والرفاهية.

ورغم ذلك، فإن الأمن لم يتحقق. فاستشرت الجريمة، وتفاقم الفقر وانتشر الفساد، وزاد النفوذ الإمبريالي في بنية هذه الدول، حتى على الصعيد الشعبي.

وتدهورت الأوضاع الاقتصادية، وتفاقمت مشكلة الديون.

وفي هذه الظروف لم يبق حق من حقوق الإنسان لم يُنتهك.

ورغم ذلك ظلت الدساتير، تؤكد ما أشرنا إليه، وظل الخطاب الرسمي هو نفسه في كل الميادين. وكانت هذه الدول كلما لمست شدة المفارقة بين الواقع واللغة الرسمية، زادت اللغة الرسمية أناقة ومبالغة لتغطي الواقع القائم، ولتفهم الجمهور أنها وحدها تحدد معنى حقوق الإنسان، وأنها تعطيه المعنى الذي تريد.

وقاد ذلك إلى حرمان المواطن العربي من حقوقه الأساسية، وعلى رأسها:

أ ـ حقه في المشاركة السياسية الفعالة، وفي اختيار النظام الذي يجسد مطامحه، وحقه في محاسبة حاكميه، وتغيير الرؤساء والحكومات، وهو حق لا يتمتع به المواطن العربي في أي قطر عربي، ولا يتمتع به المسلم في أي بلد إسلامي. وإذا جرت انتخابات رئاسية، فضمن قيود وحسابات وضغوط تحد من حقوق المواطن، إن لم تلغها.

ب ـ حقه في حرية رأيه وممارسة حريته، واختيار أساليب التعبير. وإذا مورس بعض منها، فضمن اشتراطات لا تبقي ولا تذر، ولفترات محدودة، وتحت طائلة العقوبات المتوقعة.

ج ـ حقه في المساواة الكاملة مع سائر المواطنين. وهو حق يخضع دائماً لحسابات الفئات الحاكمة، واعتباراتها السياسية والأمنية والطائفية والشخصية.

د ـ حقه في الحياة الكريمة التي توفر ضمانات العمل والعلاج والدراسة والأجر الكافي والشيخوخة. وهو ما بات مصدر قلق كبير للجماهير الأوسع من الشعب، وخاصة بسبب التطورات في العقدين الماضيين التي دفعت الدول ذات «التوجه الاشتراكي» إلى الاتجاه نحو «الخصخصة»، وإلى إطلاق القوى الرأسمالية لتمارس أشكال النهب والاستثمار[٦].

وقد عكست الدول العربية والإسلامية موقفها من حقوق الإنسان عبر سياساتها وتشريعاتها وممارساتها. وسنبين هنا ذلك عبر بعض النماذج:

(١) إن النظم العربية والإسلامية، لم تتقدم، ولو جزئياً، على طريق بناء نظم ديمقراطية، على رغم كل الثورات والاحتجاجات، وعلى رغم كل الادعاءات

---

(٦) باسيل يوسف، **في سبيل حقوق الإنسان والشعوب: مساهمات حول أهمية حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الثالث** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية»، ١٩٨٨).

الإمبريالية بمناصرة الديمقراطية وحقوق الإنسان. وعلى رغم بعض المزاعم هنا وهناك بالاتجاه إلى التعددية وضمان الحريات، فإن العنف يتسع والإعدامات تزداد، وانتهاك حقوق الإنسان يستشري(٧).

(٢) إن الحركات التي قامت لمواجهة السلطات الحاكمة تمارس عنفاً أقسى وأوسع، كما هي الحال في الجزائر ومصر، وحال الحزبين الحاكمين في الحكم الذاتي الكردي في شمال العراق، والجماعات التي تحكم الآن في أفغانستان.

(٣) إن الدول العربية التي لم يتضمن ميثاق جامعتها أي بند يتعلق بحقوق الإنسان لم تستطع، منذ نشوء الجامعة في ٢٢/٣/١٩٤٥ وحتى الآن أن تقر ميثاقاً عربياً لحقوق الإنسان: وقد بدأت المساعي للاهتمام بموضوع حقوق الإنسان عندما طلبت هيئة الأمم في ٢٠/١٢/١٩٦٥ الإعداد للاحتفال بالذكرى العشرين لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨، واعتبار سنة ١٩٦٨ سنة حقوق الإنسان. كما أن الأمانة العامة للأمم المتحدة أرسلت مذكرة للأمانة العامة للجامعة العربية، تطلب فيها وجهة نظر الجامعة العربية بشأن إنشاء لجنة إقليمية لحقوق الإنسان. وقد أصدر مجلس الجامعة بتاريخ ٣/٩/١٩٦٨ قراره بإنشاء لجنة لحقوق الإنسان. ورغم تكوين اللجنة وإعداد مشروع ميثاق لحقوق الإنسان، سنة ١٩٨٢، فقد أحيل على الدول العربية، لإبداء الرأي بتاريخ ٣١/٣/١٩٨٣.

ومن سمات هذا المشروع العربي ما يلي:

(١) عدم مواكبة التطور الدولي في ميدان حقوق الأمم والمواطنين. فلم ينص المشروع على حق تقرير المصير، ولا نص على حق المقاومة، واكتفى بالنص على «حق الشعوب في السيطرة على مواردها الطبيعية».

(٢) جواز تقييد حقوق الإنسان الواردة في الميثاق بموجب القانون، فقد نصت المادة (٧) من المشروع على الآتي: «لا يجوز فرض قيود على الحقوق والحريات المكفولة بموجب هذا الميثاق، سوى ما ينص عليه القانون ويعتبر ضرورياً لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيين أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الإخلال بحقوق وحريات الآخرين». وهذا يعني أن كل ما كفله مشروع الميثاق قابل لأن ينقض قانونياً. وقد نص البند (ب) من المادة (٧) على حق الدول المعنية في حالات

---

(٧) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي.

الطوارئ: «أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزامها طبقاً لهذا الميثاق إلى المدى الذي تقتضيه دقة متطلبات الوضع».

(٣) حرمان مشروع الميثاق، الذي أودع في الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، من ضمانات تنفيذه. فالمشروع مرتبط بموافقة الدول المعنية عليه، كما نصت المادة الأربعون،وبالتالي، فإن التنفيذ مرتبط بالدولة عينها. والدولة ليست مطالبة بتقديم تقارير عن تنفيذه، ولا بتشكيل لجان غير حكومية للمراقبة[٨].

وقد توقفت مناقشة المشروع في انتظار إقرار «إعلان حقوق وواجبات الإنسان في الإسلام» الذي بُدئ بإعداده سنة ١٩٧٨، وصاغته لجنة في جدة ما بين ٢٧/ ٩/ ١٩٧٩ و١٠/ ١٠/ ١٩٧٩.

وعلى رغم أن المشروع الإسلامي لم يُقَرّ بعد، فإن أغلبية الدول العربية صادقت على مشروع الميثاق العربي، مع تحفّظ أقلية، وفي المقدمة منها العربية السعودية.

(٤) إن الدول العربية، ما زالت غير متحمسة للانضمام إلى العهود والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان. وعلى رغم بعض التقدم الذي أحرز فإن الحكومات العربية التي انضمت إلى الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز ضد المرأة، ما زالت ستاً، هي: مصر وليبيا والمغرب وتونس والأردن والعراق بينما ظل أربعة عشر قطراً خارج إطار الاتفاقية. أما اتفاقية مناهضة التعذيب، فلم تنضم إليها إلا ثمانية أقطار هي: الأردن وتونس والجزائر وليبيا والصومال ومصر والمغرب واليمن. أما السودان فقد وقّع ولم يصدِّق. وبلغ عدد الحكومات العربية التي وقّعت اتفاقية حقوق الطفل خمسة عشر قطراً. ولم يبق خارج إطارها إلا السعودية والإمارات وسوريا والعراق والصومال.

ولم يطرأ جديد بشأن سائر العهود والمواثيق الدولية، وبخاصة العهدان الدوليان للحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ وقّعت هذين العهدين اثنتا عشرة حكومة عربية فقط[٩].

---

(٨) يوسف، المصدر نفسه، ومحمود شريف بسيوني، محمد سعيد الدقاق وعبد العظيم وزير، معدون، **حقوق الإنسان**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨ - ١٩٨٩)، مج ١: **الوثائق العالمية والإقليمية**، ص ٣٧٨ و٣٨٤، ومج ٢: **دراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية**، ص ٤٠٩ - ٤٣٤.

(٩) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي (١٩٩٣)**، ص ١٠.

وعلى رغم وجود أسباب وأعذار لدى الحكومات العربية، بشأن عدم توقيع هذه الاتفاقات، من مثل ارتباطها بمؤسسات دولية، والخشية من التدخل الخارجي باسمها، واختلاف المفاهيم، فإن ذلك كله ليس سبب عدم التوقيع، لأن الحكومات العربية التي لا توقع هذه الاتفاقات، تتعامل في ما هو أخطر مع الدول الإمبريالية ومؤسساتها الدولية، ولأن الحكومات العربية والإسلامية كما رأينا، لم تبلور عهوداً أرقى، بحسب مفاهيمها، إن كان هذا هو السبب.

ثالثاً: حقوق الإنسان على صعيد الممارسة العملية

إن الممارسة العملية وهي المقياس في الحكم على أي نظام، ليست بذات علاقة بما تطرحه الدساتير وما يعلنه الإعلام الرسمي، لأن الممارسات تقوم على ممارسة أقصى العنف، وبلا ضوابط قانونية، ومن دون أي اعتبار لحياة الإنسان وحقوقه وحرياته، ومن دون أي التزام بالأعراف أو القواعد الدينية.

لقد أُطلق العنف من عقاله، في غياب مؤسسات رسمية أو شعبية تدافع عن الجماهير، وفي ظل وجود قوَى قمع كبيرة ومؤهلة وبعيدة عن السؤال أو الحساب، لأنها وحدها التي تسأل وتحاسب.

وكان طبيعياً أن يشتد العنف ويستشري وأن يصبح ظاهرة سائدة، من دون أي غطاء.

وعلى رغم ما أشار إليه تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، سنة ١٩٩٤، من بروز «إرهاصات تقبُّل بعض النظم العربية لمبدأ الحوار»[١٠]، والتوقيع على بعض الاتفاقات الدولية، كما أشرنا، فإن خصائص النظام القمعي في الدول العربية والإسلامية، ازدادت بروزاً وتفاقماً. ولم يحدث من التطورات الدستورية، ما يبشر بالأمل، ولو على المدى البعيد. ولم يقف الأمر هنا، لأن كل ما حدث يبعث على الاقتناع بتفاقم مشاكل العنف، من الحروب الأهلية إلى المحاكم العرفية والاستثنائية، ومن الاعتقال العشوائي إلى المحاكم العشوائية، ومن الاستخفاف بحياة الإنسان إلى الاستخفاف بحقوقه ومصالحه وأسراره ووقته وراحته.

ويتمثل ذلك بمظاهر بشعة، صنفتها المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ومنظمة العفو الدولية، بحسب الأبواب التالية:

---

(١٠) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي (١٩٩٤)، ص ٩.

١ ـ الحق في الحياة

فقد استمرت النظم العربية والإسلامية في فرض سياساتها وبرامجها، والطرق التي تراها مناسبة، حتى بات الحق في الحياة أمراً خاضعاً لشروط قاسية إلى أبعد الحدود، وكما يقول تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، لسنة ١٩٩٤: «وقد استمر إهدار الحق في الحياة على نطاق واسع في معظم أنحاء الوطن العربي. وتعددت أسبابه من الحروب الأهلية، إلى المواجهة بين الحكومات والمعارضة المسلحة، إلى الاغتيالات السياسية، إلى أحكام الإعدام بالجملة التي أصدرتها المحاكم الاستثنائية في عدة بلدان عربية، إلى سقوط ضحايا أثناء قمع المظاهرات الاحتجاجية». ويضيف التقرير: «وشارك في مسؤولية أعمال القتل قوات نظامية، وشبه نظامية وميليشيات وجماعات سياسية مسلحة وجماعات إرهابية وعصابات إجرامية»[١١].

وإذا كان دقيقاً أن يقول التقرير «في معظم أنحاء الوطن العربي»، فإن هذه الدقة صحيحة ما دام الأمر يتعلق بالحالة الراهنة. ولكن دورة العنف تتنقل كالأعاصير، من قطر إلى آخر. وبالتالي فإن دورات العنف تشمل الوطن العربي كله، والعالم الإسلامي كله. وإذا هدأت الحال في قطر، فلا يعني ذلك أن الأمر دائم، وأن العنف قد توقف.

وفي حالات كهذه، فإن إهدار الحق في الحياة، يتمثل في:

أ ـ أعمال القتل العشوائية التي تتم في مهاجمة الخصوم، ويذهب ضحيتها مدنيون أو عسكريون لم يعاملوا معاملة أسرى الحرب. وفي العديد من الأقطار العربية والبلدان الإسلامية حروب أهلية ما زالت مشتعلة، كالسودان والصومال وجيبوتي والجزائر وتركيا.

ب ـ أحكام الإعدام التي تستهدف تصفية الخصوم السياسيين. وهي تتزايد الآن في الجزائر ومصر.

ج ـ الاغتيالات السياسية التي تقوم بها الأجهزة الأمنية أو القوى المسلحة، كما يجري في مصر والجزائر.

د ـ الاعتقال الطويل بمحاكمة أو بلا محاكمة، كما يحدث في معظم الأحوال.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨.

٢ ـ حق التمتع بالحريات الأساسية

وهذا الحق مفقود أيضاً، لأن السلطات الحاكمة ما زالت تستولي على الحكم بالقوة وتحافظ عليه بالقوة، ولا تسمح حتى بإبداء الرأي أو المناقشة أو النقد، إلا ضمن الحدود التي ترسمها. وهذا الحق يتضمّن:

أ ـ حق المشاركة في الحكم والعمل لتغيير المسؤولين أو تغيير السلطة. ولذلك يستمر الحاكمون في السلطة، سواء من خلال أشخاصهم، وهذا الأغلب، أو من خلال القوى المسيطرة التي تسندهم.

ب ـ حق تكوين الأحزاب وإصدار الصحف وبناء النقابات والمؤسسات. وهو حق مقيد، حين يوجد، إلى أبعد الحدود. وإذا مورس، فلكي تكون الأحزاب والجمعيات المرخصة جزءاً من بنية السلطة الحاكمة.

ج ـ حق التعبير عن الرأي والنقد والمطالبة. وهوحق مقيد إلى أبعد الحدود، حين يسمح به، مما يجعل هذا الحق غائباً أو هامشياً إلى أبعد مدى.

د ـ الحق في الحرية الشخصية، وسرية المراسلات والاتصالات وهو حق منتهك بكل المعاني.

هـ ـ الحق في الكرامة الشخصية. وهو أيضاً خاضع لقوانين العسف السائدة.

٣ ـ الحق في المحاكمة العادلة

وهو حق غائب أيضاً بسبب الأحكام العرفية والحروب الأهلية. وينتج من ذلك:

أ ـ الاعتقال التعسفي والسجن الإداري.

ب ـ انتزاع الاعترافات بالتعذيب، وهي قاعدة سائدة.

ج ـ غياب ظروف محاكمة عادلة، من فرض محاكم خاصة ومحاكم أمن الدولة، إلى منع المتهم، خلال مراحل التحقيق والتعذيب التي تطول أحياناً إلى أشهر أو سنوات، من الاتصال بالأهل، وتكليف محامي دفاع، إلى اختيار محامين موالين للسلطة، إلى الحيلولة بين الدفاع وممارسة حقه، إلى الاستخفاف بالقوانين المعمول بها، وهكذا.

د ـ إصدار أحكام قاسية، لا تتناسب حتى مع التهم الموجهة للمتهمين، أو تضخيم التهم، والمبالغة في الأحكام.

وتكشف تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وتقارير منظمة العفو الدولية الكثير مما أشرنا إليه. وإن كانت هناك حاجة لمزيد من البحث والتدقيق لكشف الكثير مما لم تستطع التقارير التي أشرنا إليها أن تكشفه.

الفصل الخامس عشر

حقوق الإنسان والإشكالية الاجتماعية في الوطن العربي

فهمية شرف الدين(*)

تتصدر قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان معظم التحليلات النقدية التي يعالجها الفكر الاجتماعي والسياسي الراهن. وتذهب هذه التحليلات في معظمها إلى جعل حضور هذه القضايا أو غيابها مفتاحاً لفهم الأزمات السياسية والاقتصادية التي تعصف بالوطن العربي، وهي تذهب إلى أبعد من ذلك، فتجعل من هذه القضايا سبباً رئيسياً وفي بعض الأحيان السبب الرئيسي الأول لتخلّف المجتمعات العربية[1]، وعدم قدرة هذه المجتمعات على إنجاز التغيرات الكيفية اللازمة لاجتياز عتبة التخلف والانطلاق في مسيرة العصر.

وحتى لا نعود إلى تكرار الأدبيات الوفيرة التي تعالج معوقات حقوق الإنسان في الوطن العربي[2]، ومئات الدراسات حول التاريخ العربي وإشكالياته المتعلقة

(*) أستاذة جامعية ـ لبنان.

(١) هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(٢) منذ عام ١٩٧٨ تاريخ صدور كتاب برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨)، والكثير من الكتب والمجلات تلح على هذا العنوان. انظر على سبيل المثال لا الحصر: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)؛ **الفكر العربي**، السنة ١٢، العدد ٦٥ (تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، وعيسى شيفجي وحلمي شعراوي، **حقوق الإنسان في أفريقيا والوطن العربي: دراسة في المفاهيم والمواثيق والتنظيمات** (القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٩٤).

بالاستعمار والتحرير التي كانت مدار البحث والمناقشة والتنقيب والنقد على مدى ثلاثة قرون[٣]، نعبر مباشرة إلى تساؤلات راهنة تغطي في رأينا مساحات الماضي القريب والحاضر الراهن، وربما، وفي الحدود الممكنة، أفق المستقبل والزمن الآتي.

ونعني بالماضي القريب ذلك الجزء من تاريخنا العربي الاستقلالي الذي ساهمنا في صنعه وقدمنا فيه التضحيات الجسام من أجل الوصول إلى التحرر السياسي والاقتصادي، وبعبارة أخرى هو ذلك الجزء من التاريخ الانتقالي «الافتراضي» الذي كنا، بمعايير التحديدات العالمية، نملك فيه مقاليد أمورنا، ونتحكم ولو افتراضياً في مصيرنا وإمكانات تطورنا. وإذا كانت الأسئلة تُطرح بإلحاح حول غياب مقولات كالديمقراطية وحقوق الإنسان من الممارسات السياسية والاجتماعية على مدى سنوات الاستقلال السياسي من دون أن ترتفع الأصوات المطالبة بها بين النخب الثقافية والسياسية، فإن الأسئلة عن غيابها عن الأبحاث السوسيولوجية التي كان يجب أن تكون مدار اهتمامها، تبدو أكثر إلحاحاً. وإذا كان معظم الباحثين الاجتماعيين العرب[٤] يعيدون هذا الغياب إلى أسباب موضوعية مرتبطة بالوقائع الاجتماعية والسياسية العربية، وبالتالي بالأولويات التي فرضتها هذه الوقائع، فإن فريقاً آخر من الباحثين يربط بين هذا الغياب وانخراط عدد كبير من الباحثين الاجتماعيين وغيرهم في مشروعات الدول الاستقلالية وإيمانهم بهذه الأولويات؛ مما أدى في نظر البعض إلى تقاطع مأساوي بين الايديولوجيا والبحث العلمي وإلى تركز البحوث في ميادين أخرى جديرة بالبحث لكنها ليست كافية للإلمام بمشاكل مجتمعات كانت في تخلف مزمن فرضه استعمار طويل. ويرى أحد الباحثين الاجتماعيين[٥] أن القضايا الرئيسية التي كان يجب على البحث الاجتماعي أن يتناولها ولم يفعل، هي خمس:

- تأصل الصراع العربي - الإسرائيلي.

---

(٣) هناك الكثير من الكتب التي أصدرها معهد الإنماء العربي حول الفكر القومي والمشاريع التنموية القومية، انظر على سبيل المثال: حليم اليازجي [وآخرون]، **بحوث في الفكر القومي العربي**، إشراف معن زيادة، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣-). انظر أيضاً: وصادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩).

(٤) حول هذه النقطة، انظر: محمد عزت حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، **وإشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي** (ندوة) (بيروت: دار التنوير؛ القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٤).

(٥) سالم ساري، «الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية العربية: ممارسة نقدية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ٨٥ - ٩٥.

ـ رسوخ التنمية الإيديولوجية والاقتصادية.
ـ غياب الديمقراطية الفعلية.
ـ سيطرة قوى التخلف والتجزئة وتعميق الخلافات الاجتماعية.
ـ تكريس البلادة الاجتماعية واللامبالاة السياسية.

ويؤكد هذا الباحث نفسه ما ذهب إليه إياد القزاز في قوله «إن الباحثين الاجتماعيين غيّبوا هذه القضايا، واعتبروها مناطق حساسة أو محظورات سياسية أو مناطق سوسيولوجية منسية». وانشغل الباحثون بدلاً من ذلك بالأساليب والأدوات المنهجية، فثبّتوا المشكلات الغربية كما كانت قد تجمدت في المجتمعات الصناعية، فلم تخرج إشكاليات بحوثنا الاجتماعية عن أنماط سلوكية وأفعال انحرافية وقيم باثولوجية أو ظواهر قابلة للملاحظة[٦].

وقد أشار إلى ذلك أحمد محمد خليفة رئيس المركز القومي للبحوث الاجتماعية في مصر في معرض تقويمه لعمل المركز بمناسبة اليوبيل الفضي «فاعترف بعدم قدرة الأطر النظرية التي اعتمدها المركز على تقديم التفسير المناسب لما تقدمه لنا المعطيات التجريبية[٧]، ربما لأن علم الاجتماع عندنا نشأ، كما يقول محمد عزت حجازي، «منصرفاً ـ إلا في النادر ـ عن التحليل الاجتماعي الناقد لهموم المجتمع الكبرى والمشكلات الاجتماعية كالفقر والأمية والمرض والاستغلال الطبقي وما إليها»[٨]، أو غير مهتم بصياغة المشكلات التي تخترق المجتمع العربي. فالمتخصصون في علم الاجتماع، كما يقول سعد الدين إبراهيم، «لم يساهموا بالقدر الكافي أو بالدرجة المطلوبة في صياغة مشكلات المجتمع العربي وتفسيرها أو اقتراح الحلول المطلوبة لهذه المشكلات»[٩].

وإذا كان الكثيرون يربطون بين هذه الأزمة وغياب الديمقراطية في الوطن العربي[١٠]، فإن السؤال عن تأخر أبحاث جدية حول الديمقراطية نفسها أو حول

---

(٦) إياد القزاز، «انطباعات عامة حول علم الاجتماع في العراق، ١٩٥٥ ـ ١٩٧٠،» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، السنة ٤، العدد ١٦ (١٩٨٧).

(٧) انظر مقدمة أحمد محمد خليفة، في: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، ص ٧.

(٨) محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي،» في: حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، ص ١٧.

(٩) سعد الدين إبراهيم، عبد الباسط عبد المعطي وفؤاد إسحق الخوري، «علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي (ندوة)،» تحرير إسحق القطب، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٠) السيد يسين، «الديمقراطية والعلوم الاجتماعية: دراسة حول مشكلات التبرير والنقد والالتزام،» ورقة قدمت إلى: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، ص ٢٨٩، حيث يؤكد الباحث أن غياب المعالجات الاجتماعية الجدية ترتبط بغياب الديمقراطية في الدولة التسلطية.

الإنسان وحقوق المرأة يظل ملحّاً، ويطرح أسئلة كثيرة حول الأسباب التي استجدت في الفكر الاجتماعي العربي اليوم حتى تحيل هذين المجالين المتلازمين، الديمقراطية وحقوق الإنسان، إلى هاجس للمفكرين والباحثين والنخب الثقافية. ما الذي غيَّب هذه القضايا عن البحث والنقاش، إذا لم نقل عن المطالبة بها والنضال من أجل تحقيقها؟ وما الذي يجعل من هذه القضايا محوراً رئيسياً للأبحاث الاجتماعية والسياسية اليوم؟ ما هي العناصر الموضوعية التي أحلّت تلك القضايا في هذه المكانة المميزة وما هي العناصر الذاتية التي تجعل من حقوق الإنسان مطلباً نخبوياً من دون أن تحوّله مطلباً لجميع الناس؟

هل يرتبط ذلك بالتحولات النوعية في الفكر والسياسة التي عصفت بالعالم في نهايات هذا القرن، أم أن ذلك يرتبط بالأشكال السياسية التي تتحول نحوها المجتمعات العربية، أو أن ما يحدث ليس سوى نتيجة منطقية للتغيرات العميقة التي خضعت لها البنى الاجتماعية والأطر المختلفة المعبرة عنها؟

تلك الأسئلة، وكثير غيرها، تلح على الباحث المراقب لما يجري في المجتمعات العربية، ونحن في هذه الدراسة نقترب من الأسئلة بحذر شديد، فلا تزال مقاربة هذه المفاهيم مشحونة بالعواطف والانفعالات التي تدغدغ مشاعر الأفراد والجماعات الذين رزحوا، وبعضهم لا يزال يرزح، تحت سلطة أنظمة سياسية واجتماعية صادرت، ولا تزال تصادر، الحريات الشخصية والحريات السياسية والاجتماعية، تارة باسم المصلحة الوطنية والقومية، وتارة باسم الخصوصية الثقافية والعقائدية.

لذا لا تزال هذه الأسئلة رهينة السجال الإيديولوجي الذي يعيد المسألة برمتها إلى ظروف وإرادات خارجية، بينما يعلن فريق آخر انبثاقها العفوي داخل مجتمعات خضعت للاستبداد عقوداً طويلة، فهي بذلك رد منطقي على إخفاق السياسات العامة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويرى هذا الفريق أن تطابقها الموضوعي مع الظروف الجديدة للعولمة يؤكد عالميتها وأهميتها بالنسبة للإنسان أينما كان وكيفما كان.

وإذا كان من الصعب تجنب بعض مخاطر الرفض والقبول للأطروحات المختلفة حول الموضوع، فإننا سنحاول قدر الإمكان إعادة الإشكالية إلى موقعها الأصلي، فهي إشكالية اجتماعية بالدرجة الأولى، وعندما نقول اجتماعية، فذلك يعني أنها تتصل بصلب الحياة العربية في جميع أبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وربما نستطيع أن نقول إن الإنسان هو النقطة المحورية التي تلتقي فيها جميع هذه الأبعاد وتتمظهر.

سنحاول إذاً في هذه الدراسة أن نقارب العلاقة المركبة والمعقدة بين «حقوق

الإنسان والإشكالية الاجتماعية في الوطن العربي»، مجازفين بتعميمات لا بد منها كنقطة بدء تميز بين حقوق الإنسان كمفهوم، وحقوق الإنسان كقيمة أخلاقية ومطلبية، تصدر في الوطن العربي عن عدد من الأزمات العميقة في الاقتصاد والثقافة والسياسة والاجتماع.

لكن ذلك لا يعني انحيازاً إلى خيار إيديولوجي يجعل من حقوق الإنسان قيمة خصوصية لمجتمعات بعينها، لكننا وللأسباب نفسها، نبتعد عن هذا الضجيج الممل، المخل، الذي تخلقه وسائل الإعلام الحديثة، حول هذه القضية، مغيبة العناصر الأساسية المواكبة للموضوع والمنتجة له، وليس أقلها، التنمية الاجتماعية الضرورية في دول تعجز إلى الآن ولأسباب كثيرة عن تأمين المتطلبات الضرورية للحياة الإنسانية الكريمة، وليس آخرها الأمن السياسي والعسكري الذي لا يزال بعيداً عن قارات بأكملها.

ندخل إذاً إلى هذا الموضوع من باب التساؤل وليس من باب الإجابات الجاهزة، ولعل التساؤل الأول هو، لماذا لم تحتل قضية حقوق الإنسان المكانة التي تستحقها في مجتمعاتنا العربية؟

أولاً: عودة إلى التاريخ

والتاريخ ليس وعاءً للأحداث فقط، بل هو محل للأفكار والذكريات التي يساهم الناس في صنعها ويخضعون لها في آن، لذلك تصبح قراءة التاريخ محلاً للجدل، فمن أين نأتي بهذا التاريخ؟ أمن الشعور بالغبن، وبذلك تتحول العين نحو الآخر، الوافد الهجومي، المستعمر، أم من الشعور بالاستعلاء وبذلك تضاف إلى العناصر الأولى عناصر الذات الدفاعية، التي تستوحي الماضي وأولياته وعناصره؛ أم نراه بعين أخرى نقدية تقرأ التاريخ لفهم ما حدث، وربما لضبط إيقاعات التحولات والتغيرات؟ . . .

وفي قراءتنا للتاريخ العربي القريب، أي ذلك التاريخ الذي واكب في خط متوازٍ تصاعد وتيرة مبادئ حقوق الإنسان في الغرب وإعلاناتها وتطبيقاتها، ونعني به بشكل أو بآخر التاريخ الاستقلالي للبلدان العربية، في سياق هذه القراءة وفي سياق مناهج الاحتمال يبرز التساؤل: ماذا لو لم يُستعمر الوطن العربي لمدة طويلة؟ هل كان الحال سيكون كما هو عليه الآن؟ أما كان تاريخ آخر مختلف سيتشكل[11]؟

---

(١١) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٩١.

وفي سؤال أكثر مباشرة، هل كان للبُنى الاجتماعية العربية أن تتغير باتجاه آخر فيتغير فيها وضع الأسرة والأفراد وأشكال السلطة؟

وهل كان لمفهوم حقوق الإنسان والديمقراطية حظٌ أكبر للتحقّق؟ واستطراداً، هل ما نراه اليوم من سمات وخصائص للشخصية العربية، هو نتاج لهذا التاريخ أم خصائص ثابتة للشخصية العربية المترادفة مع التاريخ والجغرافيا السياسية العربية، والثقافة الإسلامية كما يدعي الكثيرون من المنظرين الغربيين والعرب(١٢)؟

نعلم جيداً أنه لا مكان للتاريخ الافتراضي، ولكن النظريات الحديثة أفردت حيزاً لمفهوم الاحتمال، ومهما بالغنا في الابتعاد عن التعميمات المخلة، وانغمسنا في الجزئيات والتفاصيل، لن نستطيع أن نستبعد من عناصر التحليل الاجتماعي لغياب مفهوم حقوق الإنسان أو حضوره دور الاستعمار في استمرار أشكال الحياة التقليدية في مجتمعات خضعت للاستعمار مدداً طويلة(١٣).

ولعل الملاحظة التجريبية البسيطة تؤكد لنا هذا الاستنتاج. فحقوق الإنسان، مبادئ وإعلانات وتطبيقات، لا تزال مقتصرة على دول المراكز الاستعمارية القديمة منها والحديثة. وإذا كانت بعض مظاهر الديمقراطية أو بعض الأشكال القانونية لحقوق الإنسان قد بدأت تظهر في مكان أو آخر في العالم المستعمَر سابقاً، فإن ذلك الأمر لا يعدو كونه عابراً، مفتعلاً وفوقياً، إذ إن العناصر الموضوعية لتجذّره في البنى الاجتماعية غير راسخة الأساس(١٤).

وعندما نتكلم على العناصر الموضوعية، نذكر الاستقلال السياسي وبناء الدولة الحديثة (دولة القانون) والتنمية الاجتماعية في جميع مستوياتها. فلا تستقيم حقوق من دون قانون ولا يستقيم قانون إلا في دولة تتمتع بالحد الأدنى من الاستقلال السياسي والاقتصادي. وليس لمضمون حقوق الإنسان معنى في ظل الفقر والبطالة والتهميش.

وتاريخ البلاد العربية القريب شاهد على ذلك. فإذا كان الإخفاق الذي منيت

---

(١٢) يورد هشام شرابي في كتابه **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، كيف تظهر الذات العربية في صورة الآخر، وكيف يقدم الآخر صورة العرب. انظر: شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٣٣.

(١٣) حول هذه النقطة، انظر: عيسى شيفجي، «مفهوم حقوق الإنسان في أفريقيا،» في: شيفجي وشعراوي، **حقوق الإنسان في أفريقيا والوطن العربي: دراسة في المفاهيم والمواثيق والتنظيمات**.

(١٤) من ذلك ما حدث في الجزائر عشية الانتخابات وتصريحات الجبهة الإسلامية للإنقاذ حول الديمقراطية، ومن ذلك أيضاً ما حدث في رواندا، وما يحدث يومياً في أفريقيا.

به مشروعات بناء الدول وتنمية المجتمع عائداً لأسباب خارجية جعلت من حماية الاستقلال والسيادة الوطنية أولوية تتقدم كل ما عداها، في ظل انغراس دولة إسرائيل في قلب الوطن العربي ونشوء الصراع العربي ـ الإسرائيلي المستمر، فإن غياب المشاركة الشعبية وغياب الديمقراطية في هذه الدول كانا في أساس الإخفاق الذي منيت به مشاريع التحديث والتنمية. وهذه نقطة لم تعد خلافية لدى الباحثين العرب اليوم، فالدائرة المغلقة تقفل حلقاتها بين الأسباب والنتائج، ويدور البحث كحجر الرحى لا يجد منفذاً لكسر الحلقة المفرغة، وخاصة أن تاريخ أوروبا والمراكز المتقدمة وتاريخ بقية العالم، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الانتقال التدريجي نحو مفهوم حقوق الإنسان في دول الغرب ارتبط بشكل وثيق بالتطور الاقتصادي والسياسي الذي أعاد ترتيب القوى الاجتماعية وترتيب أولوياتها الاقتصادية والسياسية، فأحل الفرد الذي أفرزته الثورة العلمية ونُظم التصنيع وأشكالها في مركز الأولوية والاهتمام. «ومع ذلك فإن الوصول إلى هذه القيم التي تنتظم أوالياتها في الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، لم يكن تصوراً ذهنياً أو اتفاقاً فكرياً، أي أنه لم يكن أمراً تم بالتراضي بين أفراد الأمة ومن دون نزاع، ولكنه كان نتيجة لنضال طويل وثمرة لصراعات اجتماعية تمت داخل هذه الدول وبلغت في مراحل كثيرة مبلغ العنف الدموي»[(١٥)]. ويشير اسماعيل صبري عبد الله في معرض حديثه عن الديمقراطية الغربية وحقوق الإنسان إلى «أن حل التناقضات الكثيرة والوصول إلى هذا الوضع الديمقراطي المتقدم لا يمكن فهمه إلا بإدخال بعد مهم، وهو أن دون الغرب كانت دولاً استعمارية وكانت تستغل العالم الثالث كله، وبالتالي كان هناك تحويل لفائض اقتصادي ضخم من كل أنحاء العالم نحو الدول الغربية. وهذا الفائض الاقتصادي هو الذي سمح للرأسمالية الحاكمة بأن تجري تنازلات كبيرة لمصلحة الطبقات الشعبية من دون أن يرتب ذلك نقصاً كبيراً في أرباحها أو في مستويات عيشها»[(١٦)]، وبعبارة أخرى إن شعوب العالم الثالث دفعت ثمن تحرر ودمقرطة مجتمعات العالم الغربي.

لا ينطبق هذا على تاريخنا فقط، بل ربما يفسر أيضاً غياب الديمقراطية عن مجتمعات الدول الاشتراكية السابقة، ربما لأن الأوضاع الاقتصادية لم تتطور بالشكل الكافي لإنجاز العبور نحو تحرير الفرد تحريراً كاملاً.

(١٥) اسماعيل صبري عبد الله، «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٧٧ ـ ٨٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨١.

على أننا، مع اعترافنا بهذه الحقائق، نرى أن التسليم بها لن يحل المشكلة: فإذا كنا متفقين مع الكثيرين من الباحثين على أن الهزائم المتكررة والانكسارات وغياب الديمقراطية وحقوق الإنسان مردها كلها إلى حرمان الإنسان العربي من حريته، في إشارة واضحة إلى الاستعمار، فلا بد من أن نسلم أيضاً بأن هذا الحرمان لم ينته بعد. فازدياد الضغوط السياسية الخارجية نتيجة لزرع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي مهد الطريق لتشديد قبضة الاستبداد الداخلي بحجة الصراع الخارجي والتفرغ للمعركة، وغدت «كل دعوة لحقوق الإنسان يُنظر إليها في أغلب الأحيان بعين الشك والريبة»(١٧).

ولكن هل يمكن هذه المفاهيم أن تأخذ طريقها في مجتمعات تابعة لا تملك حق توجيه سياساتها الاقتصادية أو الاجتماعية(١٨)؟ صحيح أن هناك إجماعاً متزايداً بين مختلف النخب حول قضايا حقوق الإنسان واتجاهات واضحة للتأكيد على أهمية المناخ الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان من أجل تحرير طاقات الإبداع والخلق وكسر الحلقة المفرغة بين أسباب التخلف ونتائجه، إلا أن ذلك كما نعلم لم يتحول بعد إلى هاجس موضوعي أو قلق اجتماعي، أي أنه لم يصبح هماً مطلبياً لمختلف الفئات الاجتماعية. وهذا في رأينا ما نحتاج إلى بحثه والوقوف على أسبابه: لماذا لم يتحول مفهوم الإنسان إلى مطلب جماعي؟ ما هي العوائق الذاتية والموضوعية التي تحول دون ذلك؟

فإذا كانت العوائق الموضوعية تعيدنا إلى السجال بين الذات والآخر، الذي يهيمن على الفكر العربي الراهن، فإن الانتقال إلى البحث عن العوائق الذاتية، يعيدنا مرة أخرى إلى أحضان الإشكالية الاجتماعية التي تتقاطع مع الثقافة والتاريخ والأنثروبولوجيا بشكل كثير التركيب والتعقيد.

ثانياً: حقوق الإنسان، سجال الأنا والآخر

والآخر هنا، ببساطة هو الغرب الذي ابتدأ يتجسد في صورته الهجومية منذ الحروب الصليبية، وتجددت معالم هذه الصورة مع مدافع نابليون التي أعلنت بداية الاستعمار الجديث للمنطقة العربية، ومع كل الألوان البراقة والأخاذة التي اكتسبها الغرب من أفكار العدالة والأخوة التي أسستها الثورة الفرنسية. إلا أن صور هذا

---

(١٧) انظر مناقشات علي الدين هلال ضمن: حسين جميل [وآخرون]، «الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي (ندوة)،» في: هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ٣١٣.

(١٨) انظر مناقشات الطاهر لبيب ضمن: المصدر نفسه، ص ٣١٦.

الآخر لم تتغير في المخيّلة العربية. لقد ظل الآخر هو الغازي والمتسعمِر، والمستغل، وهو أيضاً المتفوق، والنموذج الذي تفرضه التحولات الاقتصادية الناجمة عن الثورة الصناعية وتحولات الثورة الفرنسية وما أشاعته من أفكار تحررية. ظل هذا النموذج مخيفاً وجميلاً في آن، وظلّ هذا الالتباس في النظرة إلى الآخر سائداً، يزداد وضوحاً في لحظات الصعود، فتنحسر مشاعر العداء، كما حصل في بعض بدايات القرن التاسع عشر، ويزداد التباساً فتزداد مشاعر العداء في لحظات الانكسار كما حصل بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وانزراع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي. ولم تستطع مشاعر التضامن الشعبية في الغرب، ولا السياسات الاشتراكية المساندة التي برزت مع تعاظم دور الدول الاشتراكية، أن تعدّل صورة الآخر داخل المجتمعات العربية، وخاصة أن أنظمة الحكم جميعها استخدمت هذا التناقض لتأسيس شرعيتها الوطنية والقومية. وقد غدا هذا الموقف من الآخر حاداً وغير قابل للنقاش بعد ضياع فلسطين وفشل الأنظمة في إنجاز وعودها[19]، واندلاع الحروب العربية ـ الإسرائيلية التي خسرها العرب كلها بشكل أو بآخر. وقد استخدمت الأنظمة العربية هذا الموقف سلاحاً تشهره لتبرّر به خسارتها لما خاضته من معارك. وعلى الرغم من التعديلات التي طرأت على صورة الآخر في الستينيات، فأحدثت تمايزات في الدرجات والألوان بين آخر اشتراكي مساند وآخر رأسمالي مستغل، إلا أن هذا التمايز لم يلبث أن توارى مع اشتداد الانكسارات والهزائم خلف جدران الدفاع عن الذات القومية أولاً، ثم الذات الدينية والعقيدية والثقافية التاريخية، كما نرى اليوم.

من هذا الموقف السياسي الذي تبلور باكراً ضد الآخر تدرج الموقف من الآخر الحضاري، ثم من الآخر الديني، ثم أخيراً من الآخر الذي يجمع كل هذه المواقف في قضية «الاختلاف الثقافي». وحقوق الإنسان هي في قلب السجال الثقافي الذي يختصر كل الاختلافات الباقية ويغيِّبها في آن. وفي إطار قيمي وثقافي كهذا، يبدو ما يحدث طبيعياً: فدراسة المفاهيم لا تستقيم خارج أطرها الاجتماعية، وعليه فإن الحديث عن حقوق الإنسان العربي، المتعين في الزمان والمكان العربيين، حيث تزدهر عناصر الثقافة الأصولية المتشددة كلام نافل. إننا نتحدث عن حقوق الإنسان على عتبة الألف الثالث للميلاد، نتحدث عنها في بلاد عرفت حضارة عظيمة في تاريخها، لذلك فليس من الصعب علينا إزاء هذه المفارقة أن نرى محنة حقوق الإنسان في المجتمعات العربية ونتلمس آثارها. فالسجون العربية إلى الآن لا تزال تعج بسجناء الرأي، والسلطات العربية لا تحتمل الاختلاف ولا المخالفة، ولا حتى

---

(١٩) انظر: اليازجي [وآخرون]، بحوث في الفكر القومي العربي، مج ٢، ج ١: إشكاليات نظرية.

الاعتراض، والقوانين التي ترعى حقوق الأفراد والجماعات إما معلقة، وإما غير موجودة[٢٠]، وإذا لم يكن المعترضون في السجون فهم إما منفيون أو هاربون من وجه العدالة. أما إخفاء الأشخاص والتوقيف من دون محاكمة، فلازم لزوم الحياة العربية[٢١]. ولعل ذلك لا يؤثر في غياب أبسط معايير الديمقراطية وحقوق الإنسان فقط، بل هو يمضي إلى أبعد من ذلك في ظل تصاعد موجات الرفض الأصولي لكل ما هو (آخر) غريب، مواكباً للانحسار العام الذي تعيشه المنطقة العربية، حيث تسيطر على الجماهير سلبية شديدة وانصراف واضح عن القضايا العامة الوطنية والقومية، واستغراق في ملاحقة مشاكل الحياة اليومية ولقمة لعيش، وهو ما يكاد يجعلها على هامش السياسة، أي على هامش الملاحظة والمراقبة الاجتماعيتين اللتين هما من العناصر الأساسية للديمقراطية.

وإذا كان مفهوم حقوق الإنسان قد بدأ يستعيد بعضاً من حيوية مفقودة لدى النخب العربية، نتيجة للتغيرات التي عصفت بالعالم وحولته إلى «قرية كونية» عن طريق ثورة الاتصالات والمعلومات، فإن الاهتمام بهذا الموضوع لا يزال ضعيفاً بل دون المستوى المطلوب داخل بنى المجتمعات العربية، سواء كان ذلك من الناحية الاجتماعية، أي تحول المفهوم إلى حق مطلبي لدى الأغلبية الشعبية، أم من الناحية السياسية، حيث لا تبدي السلطات قلقاً تجاه هذا المفهوم. ومن هنا فإن وسائل الإعلام المحلية في المجتمعات العربية كافة لا تساهم في تعميم هذا المفهوم وتقديم الدعم اللازم له، لذلك فإننا لا نرى اهتماماً واسعاً به على الرغم من وجود جزر متناثرة من الجمعيات والنوادي هنا وهناك، ويعود ذلك في رأينا إلى أمرين:

الأول: أصول المفهوم ومصادره، فالأصول تعيده إلى الغرب، وتحدد جذوره في فلسفة عصر الأنوار وشعارات الثورة الفرنسية وما تلاهما من دساتير وإعلانات ومواقف. وهذا يعني أن الأصول والجذور ومراحل النمو مرتبطة بذلك الآخر الذي تكونت صورته في الوجدان العربي باكراً في التاريخ الحديث. لذلك فالسجال مع هذا المفهوم مرتبط بالسجال بين الأنا والآخر، فهو مرة لا يتوافق مع بنائنا الاجتماعي/الثقافي، ومرة أخرى هو أداة للسيطرة على قيمنا الثقافية، وهو في كل الأحوال، غربي المنشأ والأصل والتطور. ويتحول الحكم على الغرب والموقف منه إلى حكم على هذا المفهوم والموقف منه. هكذا يتنازل الأفراد عن حقوقهم ويخضعون

---

(٢٠) محمد المجذوب، «الإنسان العربي وحقوق الإنسان،» **الفكر العربي**، السنة ١٢، العدد ٦٥ (تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩١).

(٢١) انظر تقارير منظمة حقوق الإنسان العربية، ومنظمة حقوق الإنسان العالمية، ومنظمة العفو الدولية.

لابتزاز الأنظمة السياسية. ولعل الوقائع الراهنة التي يعيشها المواطن العربي في مختلف المجتمعات العربية تؤكد هذه الوجهة. وتتهالك حجج الداعين لحقوق الإنسان والمؤيدين إزاء الانحياز الذي لا يزال يمارسه الغرب بالنسبة إلى حقوق الإنسان في العالم الثالث، ويكفي أن نقارن ذلك مع ممارسة حقوق الإنسان غير الغربي داخل الغرب نفسه (الموقف من المهاجرين، والوافدين واللاجئين السياسيين). أما تعامل الغرب ونظرته إلى حقوق الإنسان داخل البلاد العربية، فلا لزوم للحديث عنهما، وأمامنا حقوق الفلسطيني المهدورة بالكامل في الأرض والحياة، وأمامنا أيضاً حقوق اللبنانيين المعتقلين منذ عشرات السنين في السجون الإسرائيلية، ولا لزوم للتذكير بمواقف عديدة في أمريكا الجنوبية وأفريقيا (كمساعدة أنظمة الإرهاب: بينوشيه وموبوتو) من قبل الغرب نفسه.

إن هذا الموقف وهذه النظرة يجري استثمارهما من قبل الأنظمة العربية للتخلص من ضغط هذا المفهوم وإيجاد التبريرات المقنعة لرفض هذا المفهوم لدى الجماهير الشعبية.

كما أن هذا الموقف وهذه النظرة يعززان حجة الأصوليين المتشددين الذين يناهضون هذا المفهوم باسم الثقافة أصلاً ويساعدانهم على تشديد قبضتهم وعلى الدعوة إلى الانغلاق الكلي على ثقافة الخصوصية القائمة على تثبيت التاريخ في زمن بعينه.

والثاني: إخفاق مشاريع التنمية والتحديث في الوطن العربي، وهما أساس ضروري لتأسيس هذا المفهوم المعرفي. لقد أدى إخفاق مساعي التغيير في المجتمعات العربية بسبب عدم تحقق المشروع الوطني الاجتماعي من جهة، وثقل الموروث التاريخي والاستعماري من جهة أخرى، إلى صرف الانظار عن التطورات الهائلة التي واكبت التطور الحضاري الغربي خاصة لدى الجماهير العربية. وعندما رفع المثقف شعار الأزمة في بداية السبعينيات، كان الإنسان العربي بأوضاعه المادية والمعنوية هو المجسِّد للأزمة، لكن حديث الأزمة بقي في حدود الكشف والوصف وفي بعض الأحيان النقد، ولم يستطع تجاوز هذا المستوى نحو تحديدات أدق لنظم الأفكار والسياسة، لكن ذلك كان كافياً لفقدان الثقة بالأنظمة والسلطات العربية. وانبنى على هذا الموقف المتشدد في تقويم النتائج مساءلة كاملة للسياق الحقوقي والقانوني في الدولة الوطنية أو ما يسمى بالدولة الحديثة؛ كما أدى ذلك إلى رفض كامل للنظام القيمي الذي كانت تتبناه هذه الدول، وانبنت في ظله وعليه قيم الحداثة العربية المنقوصة.

وتلقف المتشددون الأصوليون الكرة مستعيدين السجال الحاد حول الأنا

والآخر، ومستفيدين من ظروف مؤاتية أسستها الانهزامات والانكسارات العربية، وتفوُّق هذا الآخر علينا في جميع الميادين.

هكذا بقي مفهوم حقوق الإنسان وتطبيقاته أسير هذا السجال، فلم يتم الالتفات إلى العناصر الذاتية القائمة في بنى المجتمع وعناصره الثقافية/التاريخية. فما هي هذه البنى، وكيف تشكلت، وما هو النظام القيمي الذي يرعاها؟

ثالثاً: حقوق الإنسان، الأبعاد الاجتماعية

يذهب علماء اجتماع المعرفة إلى أن المعارف لا تنفصل عن إطارها الاجتماعي، وإلى أن التعرف على المفاهيم ومضامينها مرهون بالتعرف على الوقائع الاجتماعية التي تحتضن هذه المفاهيم. وإذا كنا قد حاولنا في صفحات سابقة أن نتعرف على الواقع العربي في حيثياته وعناصره الراهنة التي حددت الموقف. من حقوق الإنسان كمفهوم وافد، فإننا في الصفحات التالية سنحاول أن نتبيّن مجموعة التصورات والسلوكيات والترابطات الممكنة، المضمرة منها والظاهرة، التي تتحكم بهذا الموقف. وقد يساعدنا ذلك على تلمّس أسباب أخرى، اجتماعية بالدرجة الأولى، تتعلق بالرؤى المختلفة التي تحكم البنى الذهنية العربية التي تعيش في إطار سياسي واقتصادي محدد[٢٢].

ونستطيع أن نتلمس هذه التصورات في مستويات ثلاثة: مستوى السلطة، ومستوى نظام القيم، والمستوى الذي تتمظهر فيه المستويات الأخرى وهو الموقف من الآخر.

١ ـ مستوى السلطة

ونعني بالسلطة تلك التصورات التي يملكها المجتمع عن مصادر القوة ومراتبها المبثوثة في ثنايا المجتمع والمتجسدة في حضارة المجتمع ككل، وهي تتدرج من الحلقة الأولى حيث العائلة والأسرة، حتى مراتب السلطات السياسية. ويرى الباحثون الاجتماعيون أن هذه التصورات تتحكم إلى حد كبير بالسلوكيات الاجتماعية التي تتجلى في أنماط العلاقات الاجتماعية والسياسية، ويتفق معظم الباحثين على رد هذه التصورات حول السلطة ومراتبها إلى تشكل العلاقات الأسرية الأولى أي إلى «السلطة

---

(٢٢) فهمية شرف الدين، **الثقافة والأيديولوجيا في الوطن العربي، ١٩٦٠ ـ ١٩٩٠** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) (بالعربية). انظر أيضاً الكتاب نفسه بالفرنسية: Fahmiya Charaffeddine, *Culture et idéologie dans le monde arabe, 1960-1990*, préface de Samir Amin (Paris: L'Harmattan, 1994).

الأبوية»[٢٣]، معتبرين أن هذه الرؤى المبثوثة في ثنايا البنى الاجتماعية ليست سوى السلطة الأبوية وهي في نظر أكثرهم مسؤولة عن تخلف المجتمع العربي[٢٤]. ويعيد الباحثون علاقات الهيمنة والتبعية إلى العلاقات الأنثروبولوجية الأولى في الأسرة العربية، ويستنتجون من ذلك أن مفهوم الطاعة والولاء والتبعية هي مفاهيم تربوية أساسية تعيد إنتاج السلطة الأبوية في المجتمع العربي، وبالتالي تمنع ظهور الفرد، الذي هو الوحدة الأساسية للمجتمع الحديث. ففي تحليل للعائلة العربية يؤكد علي زيعور على «ضياع» الفرد في العائلة العربية، هذه العائلة التي يهيمن عليها الأب والمجتمع القائم على الأبوية؛ فتمنع هذه العائلة الأبوية أية إمكانية لتحقيق الذات. ويشير علي زيعور في كتابه **التحليل النفسي للذات العربية** إلى أن «العائلة شديدة الوطأة، مما يهيئ الولد لأن يطيع في شبابه، فالكثير من وسائلنا التربوية التقليدية لا تعده لأن يقارع ويناقش بقدر ما تنمّي فيه الالتواء والازدواجية والاعتماد على الكبير (الأب، الأخ الكبير، المتنفّذ في العائلة، رب العمل، الرئيس)[٢٥].

والأب هنا «هو شكل النموذج الأصلي للأبوية المستحدثة» كما يقول د. شرابي. أما الطاعة فهي المفهوم الأولي، به وعليه تقوم التربية. وما يهم العربي هو أن يكون الولد مطيعاً، وهذا ما يفاخر به الأقرباء وما يريده الأهل.

ويشير حليم بركات في تحليله للعائلة العربية المعاصرة، إلى أن كلمة عائلة توحي ببعض علاقات الإعالة والاعتماد المتبادل وربما إلى التماثل فهي مشتقة من (عال، يعيل)، وهذا يؤدي في رأيه لأن يكون الفرد عضواً في العائلة وليس فرداً مستقلاً.

أما الأب فهو يحتل قمة هرم السلطة في العائلة فيتوجه إلى أفرادها بالأوامر والنصائح والإرشادات والتهديدات، بينما يلاقون هم هذا بالاستجابة والتأكيد على الطاعة والاحترام، ويتوجّهون بالتقارير والطلبات والتوسلات والاسترحامات.

ويضيف بركات أن هذه الصورة لم تتعدل بفعل التناقض مع أفكار الحداثة، بل إن صورة الأب قد تعمقت في المجتمع. فسينظر الناس بالمنظور نفسه إلى

---

(٢٣) شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ص ٦٠، حيث يستشهد بنجيب محفوظ في روايته **بين القصرين** للتدليل على سلطة الأب باعتباره أداة القمع الأساسية، والذي تقوم قوته ونفوذه على العقاب.

(٢٤) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٩٣.

(٢٥) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٥٠.

الأستاذ، وصاحب العمل، والقادة والحكام وغيرهم، ويتصرف هؤلاء في مواقفهم كأنهم الأب(٢٦). وعلى الرغم من أن النظام الأبوي يتعرض لتحولات بسبب التغيرات البنيوية في المجتمع وقيام اتجاهات للعائلة النووية، وعلى الرغم من انتشار العلم والهجرة، وخروج المرأة إلى العمل لقاء أجر، فإن دور الأب لا يزال يقترن بالطاعة والعقاب والسلطة والحزم، حتى في تلك المجتمعات التي حققت تقدماً ملموساً في هذا المجال، كتونس ولبنان مثلاً. وما تزال العائلة ضمن الدائرة الأبوية التي تتميز «بسلطة الأب المطلقة وخضوع الأم والدور المميز للأخ الكبير، وأخيراً بمكانة البنات الأقل شأناً من الصبيان»(٢٧).

ويخلص بركات في كتابه الضخم عن **المجتمع العربي المعاصر** بالاستناد إلى علماء الاجتماع العرب إلى أن محور العلاقات في العائلة العربية، ليس الفرد بل الجماعة، ويرتبط ذلك بكونها لا تزال عائلة ممتدة(٢٨).

وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتلمس هذا الوضع بأيدينا ومن خلال تفاصيل حياتنا وتجاربنا، كما يقول هشام شرابي(٢٩)، فإننا لا نستطيع ولا نود أن نجعلها ثوابت للشخصية العربية، فليس هناك من خصوصيات ثابتة في رأينا. فإذا كان مفهوم الطاعة والتبعية لا يسمحان بظهور الفرد، فإن استمرار هذه المفاهيم وسيادتها مرتبطان بظروف اقتصادية وسياسية محددة أدت إلى بطء تطور الحياة الاجتماعية في البلاد العربية. ولعل إخفاق المشاريع التحررية الاجتماعية والاقتصادية التي قادتها الدول الاستقلالية هو السبب الرئيسي في وقف الحركة الاجتماعية ومنع تطور البنى الاجتماعية إلى الحدود اللازمة لتحديثها. ولا نجد من المفيد هنا ـ أو حتى الممكن ـ العودة إلى الأسباب الحقيقية لإخفاق التحديث، فقد كتب عنها وناقشها الباحثون ما يزيد على عقدين، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن عدم تحديث هذه البنى وبالتالي عدم تحرير العلاقات الاجتماعية، وخاصة الأسرية منها، ليس نتيجة لإخفاق هذه السياسات فقط بل هو كما أشرنا سابقاً أحد أسبابها. ولعل في هذا يكمن الفرق بين التاريخ الأوروبي والتاريخ العربي. فلقد دمرت المجتمعات الصناعية بنى العائلة التقليدية في أوروبا. أما في مجتمعاتنا التي تعبُر إلى التصنيع فقد تخلخلت هذه البنى واهتزت من دون أن تختفي أو تتغير، ونحن نقف الآن على أبواب ثورة جديدة في جميع أشكال الحياة.

---

(٢٦) بركات، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨١، الهامش رقم (١٨).

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٩) هشام شرابي، الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

تلك أمور بحاجة إلى نقاش في مواقع أخرى، فماذا الآن عن نظام القيم في المجتمعات العربية، وهل يمكن هذا النظام أن يحتضن حقوق الإنسان ويساعد على تعميق الوعي بها؟

٢ ـ نظام القيم

يعرّف حليم بركات القيم «بأنها المعتقدات حول الأمور والغايات وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس، توجه مشاعرهم وتفكيرهم ومواقفهم وتصرفهم واختيارهم، وتنظّم علاقاتهم بالواقع وبالمؤسسات والآخرين وبأنفسهم والمكان والزمان. . .»[٣٠].

ويعتبر هشام شرابي أن مجموعة القيم العربية السائدة، التي هي آليات داخلية تعيد إنتاج بنى الأسرة العربية وتفرز الطاعة والخضوع في الأسرة العربية، تعيد إنتاج بنى السلطة الأبوية، ويرى أن هذه القيم تؤدي بصورة طبيعية إلى «التبعية»، فالتبعية والاستقلال الذاتي بالنسبة إليه نظامُ قيم وتشكّل اجتماعي، فالتبعية ترتكز على الخضوع والطاعة، وتنهض على اختلافَ السلطة، بينما يقوم الاستقلال الذاتي على الاحترام المتبادل والعدالة، ويعتمد على أخلاق الحرية[٣١]. وتميز العلوم الاجتماعية بين القيم الوسيلة والقيم الغاية. فالقيم الوسيلة هي معتقدات تفاضل بين سلوك وآخر، الخير أحسن من الشر، الاجتهاد أفضل من الكسل. . . أما القيم الغاية فهي التي تحدد اتجاهاتنا والغايات التي نسعى إليها، وفي الحالتين توجه القيم سلوك الإنسان وتنظّم علاقاته بالآخرين وبالواقع وبالزمان.

ويرى بركات أن اتجاهات خمسةً موجودةٌ في نظام القيم العربية تتصل اتصالاً مباشراً بالحياة العائلية وبالتربية:

أولها النزوع نحو التشديد على العضوية في العائلة وليس على الاستقلال الفردي.

ثانيها النزوع نحو الاتكالية والطاعة وليس الاعتماد على الذات.

ثالثها هو التمسك بالعقاب كوسيلة للتربية أكثر من الإقناع.

رابعها هو النزوع نحو الأنانية.

---

(٣٠) بركات، المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٣١) شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ص ٢٨.

وخامسها هو سيطرة الرجل على المرأة حتى إخضاعها[٣٢].

ولعلنا لا نحتاج إلى عناء كبير لنلمس هذا النزوع نحو الخضوع والطاعة والاتكالية من جهة، وحب السيطرة والأنانية من جهة أخرى. ويرى غسان سلامة أن هذه القيم لا تتحكم فقط بالعلاقات الأسرية بل أيضاً بالعلاقات السياسية، فيرى أن من أهم الأسباب التي تعيق مفهوم حقوق الإنسان في الوطن العربي هي بنى السلطة الأنثروبولوجية[٣٣].

فالفرد العربي يخضع لنظام واحد بأشكال مختلفة تقوم كلها على السلطة الواحدة والإرادة الواحدة التي تجد نموذجها البنيوي والتاريخي في النظام الأبوي، وقد أشار بركات إلى أن الحاكم يتصرف كأب وكذلك الأب يتصرف في أسرته كحاكم، ويؤكد شرابي أن أولوية الجماعة على الفرد ليست سوى نتيجة لنظام القيم هذا، وقد كرسته الأديان بأشكال مختلفة، فبدا وكأنه معطى طبيعي للثقافة العربية.

ولكن الثقافة ليست معطىً طبيعياً، بل هي معطى تاريخي يخضع لأواليات التطور الاقتصادي والاجتماعي[٣٤]، وقد نشأت في الوطن العربي بنية اقتصادية تابعة لم تستطع لهذه الأسباب وغيرها[٣٥] أن تغير الكثير في البنية العائلية الأبوية، فقد تحولت هذه البنية الأبوية من جراء سياسات التحديث إلى «أبوية مستحدثة»[٣٦]، وهي نظام اجتماعي قيمي، يراه شرابي مسؤولاً عما يجري في الوطن العربي. فالأبوية المستحدثة هي بنية اجتماعية فكرية وقيمية مرافقة لنمط من الإنتاج، والتطور هو نمط الإنتاج التبعي، وهو، كما يقول الطاهر لبيب، مسؤول عن عدم إنجاز التغيرات المطلوبة في المجتمع، ولذلك فهو يرى أن غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان يرتبط بتطور هذا النمط في بلادنا، وبالدور الكبير الذي تلعبه القوى

(٣٢) بركات، المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(٣٣) انظر مناقشات غسان سلامة ضمن: حسين [وآخرون]، «الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي (ندوة)،» ص ٣١٨، حيث يعزو سلامة غياب حقوق الإنسان في الوطن العربي إلى عدة أسباب منها البيئة الانثروبولوجية للدولة التي تتسم بطابع حصري، أي أن السلطة تحتكرها جماعة محددة، ومنها «انتفاء وجود تراث ديمقراطي، أي ما أسميه ممارسة الديمقراطية اليومية، في المنزل، في الشارع... بشكل أن انتفاء الديمقراطية السياسية، لا يبدو عجزاً ونقصاً متفرداً، إنما يبدو كعنصر من عناصر التسلط ضمن العائلة، وضمن القبيلة، وضمن المجتمع...».

(٣٤) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩).

(٣٥) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، طبعة جديدة ومنقحة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣).

(٣٦) شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.

الأجنبية ليس بمعناها الفكري بل بمعناها الإمبريالي[٣٧].

٣ ـ الموقف من الآخر

ترتب هذه العناصر مجتمعة موقفاً ملتبساً من الآخر. والآخر في بنية أبوية أو «أبوية مستحدثة» هو الغريب عن العائلة، وفي بعد آخر هو الذي لا ينتمي إلى الطائفة، وفي بعد آخر هو من عرق آخر، أو من منطقة جغرافية أخرى، وفي نهاية المطاف هو الأجنبي...

والموقف من الآخر ليس قيمة بحد ذاتها، بل هو سلوك اجتماعي يترتب على جملة من القيم التي تتحكم بسلوكها والتي أشرنا إليها سابقاً، وخاصة قيم الخضوع والطاعة والتبعية للأب أو للرئيس. وهي ترتب أحكاماً مسبقة لا تعترف بالآخر ولا تقبل به. وإذا كان النظام الأبوي مسؤولاً إلى حد كبير عن هذا الموقف الملتبس من الآخر فإن التطورات التاريخية في الوطن العربي رسّخت موقفاً سلبياً من هذا الآخر ليس من السهل التخلص منه. فالعلاقة بين العربي والأجنبي، منذ الحروب الصليبية وحتى الآن، هي العلاقة بين الغازي والمستعمَر. وإذا كانت الحداثة «المنقوصة» حاولت أن تجعل نموذجاً من هذا الآخر، إلا أن هذا النموذج كان عدوانياً وهجومياً في آن.

على أن الظروف الداخلية لم تكن بأفضل من ذلك، وظلت صورة الآخر المتفوّق هي السائدة في أنظمة تخترقها البنى السياسية التقليدية، فالاضطهاد والاستبداد والقمع لا تجد التربة الخصبة إلا في ظل أنظمة العائلات والطوائف والمذاهب، كما يقول غسان سلامة.

ترتب هذه العناصر مجتمعة موقفاً ملتبساً من الآخر، والآخر هنا هو الغريب الذي لا ينتمي إلى العائلة، وهو الغريب الذي لا ينتمي إلى العرق، وهو الغريب الذي لا ينتمي إلى الجغرافيا والتاريخ، أي إلى الوطن.

هكذا نرى أن الموقف من الآخر ليس قيمة في حد ذاته، بل هو محصلة لمجموعة من القيم التي تتحكم بسلوكياتنا. وإذا كانت قيم الخضوع والطاعة ترتب القبول بالأوامر والنواهي، فإن قيم التبعية والاتكالية وعدم الاستقلال الذاتي ترتب موقفاً سلبياً إزاء الظاهرات التي يتعرض لها الإنسان أينما كان. والسلبية هي أحد

---

(٣٧) انظر مناقشات الطاهر لبيب ضمن: حسين [وآخرون]، «الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي (ندوة)،» ص ٣١٦.

المواقف الحادة المبنية على الثنائية التي تقسم العالم إلى خير وشر، سيىء وجيد، قوي وضعيف، ونحن نعتقد أن هذا النمط من التفكير يجد جذوره في البنية الثقافية الكلاسيكية المثالية، وهي بذلك ليست مقصورة على الوطن العربي، بل هي بنية تاريخية تنتمي كما أشرنا إلى نمط من العلاقات الثقافية المؤسسة على جملة من الظروف الموضوعية الاقتصادية والسياسية[٣٨].

ويرى سمير أمين في كتابه: **نحو نظرية للثقافة** أن هذه المنظومة من القيم مرافقة لنمط محدد من التطور التاريخي[٣٩]، وهي ليست سمة من سمات الثقافة العربية وحدها، بل هي سمة لجميع المجتمعات التي تقع في الدرجة نفسها من التطور. ونضيف هنا أن هذا الموقف من الآخر لم يتطور ولم يتغير كثيراً نتيجة للظروف السياسية والاقتصادية التي عاشتها المجتمعات العربية، فلم تتطور البنى الذهنية العربية والاجتماعية بشكل طبيعي. لقد انكسرت آليات تطورها الداخلية تحت ضغط العوامل الخارجية التي لوت ديناميباتها الذاتية في اتجاهات أخرى، حتى إن الثورات المتتالية نفسها لم تستطع أن تغير الكثير نتيجة للعوامل المتداخلة: الذاتية، بما فيها قيم الموروث والتقليد، والخارجية، بما فيها الاستعمار وتكويناته المختلفة.

هل يمكن هذه الاتجاهات نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان أن تتقدم الآن بواسطة شبكة من القيم الفوقية المحمولة على أجنحة وسائل الإعلام والمعلومات؟

هل يستطيع هذا الموقف العالمي من حقوق الإنسان، الذي يميز بين إنسان وإنسان (الموقف من حقوق الإنسان الفلسطيني وغيره) تبعاً لاتجاهات المصلحة والمنفعة، أن يغير الكثير من تصورات الناس حول «الآخر» الذي لا زال في نظرهم هجومياً عدوانياً يثير الحقد والكراهية وإن كان نموذجاً متفوقاً يثير الإعجاب؟

هل من أفق لحقوق الإنسان في الوطن العربي في ظل الظروف الاقتصادية والسياسية التي تعيشها مجتمعات هذا الوطن؟

حقوق الإنسان، أي أفق؟

إن التحليل الاجتماعي للبنى الذهنية والقيمية العربية يجب أن لا يعني أن هذه البنى ستظل عاجزة عن احتضان مفهوم حقوق الإنسان وجعله قيمة من قيم السلوك

---

(٣٨) انظر: أمين، **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**، حيث يميز بين الحضارة المثالية الميتافيزيقية للنمط الخراجي، ما قبل الرأسمالي، وبين الحضارة الوضعية للرأسمالية والمرافقة للتوسع الرأسمالي.

(٣٩) المصدر نفسه.

الاجتماعي؛ فالبنى الاجتماعية مفهوم متحرك مرتبط بالتغيرات الاقتصادية والسياسية، ولكن العقبات كثيرة، كما نرى أمام تحول هذا المفهوم من مفهوم نخبوي يتغنى به المفكرون والمثقفون، إلى هم اجتماعي تناضل في سبيله فئات المجتمع كافة.

والعقبات كثيرة ومتداخلة، بعضها موضوعي يتعلق بموقع الوطن العربي وظروفه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبعضها الآخر ذاتي يتعلق بالأوضاع الداخلية العربية وموقف السلطات السياسية فيها. وإذا كان الحقوقيون يُرجِعون هذه العقبات إلى الخلل الموجود في الدساتير العربية، والنقص في التشريعات التي لا تنص صراحة على الحقوق والحريات، وإلى انتشار التشريعات الاستثنائية وخاصة قوانين الطوارئ والأحكام العرفية[٤٠]، فإن الباحثين الاجتماعيين يرون في تردي الأوضاع الاقتصادية والإفقار الشديد لدى غالبية الشعب العربي أسباباً رئيسية لانصراف الناس عن الاهتمام بالشأن العام.

لكن العالم اليوم يعيد النظر في مفهوم التنمية الاجتماعية، وترى المؤسسات الدولية أنها نتاج للتقدم ومفتاح له في آن[٤١]، ولا بد لهذه التنمية من أن تقوم على توازن جديد بين الداخل والخارج بالدرجة الأولى وتوازن داخلي بين فئات المجتمع يتيح قدراً أكبر من المشاركة في اتخاذ القرارات ورسم السياسات. ولعل الموقف من المرأة هو في طليعة هذا التوازن. ويؤكد هشام شرابي، «أن من دلائل التخلف العميقة في الوطن العربي اقتصار الحركة النسائية على النساء، فما زال موضوع المرأة بالنسبة إلى المثقفين والنقاد (الرجال) موضوعاً ثانوياً»[٤٢]. ويمكن استشفاف الخطر في ما يتعلق بموقف المرأة ومصيرها في المجتمع القائم من خلال وضع المرأة ومكانتها في المجتمع، فالمرأة العربية لا تزال بعيدة عن ممارسة حقوقها الطبيعية، وهي الحق في فرص متكافئة من التعليم والعمل والصحة، وما تزال بعيدة كذلك عن ممارسة حقوقها السياسية. ولعل الإشارة إلى المشكلات المزمنة المتعلقة بتحرير النساء تؤكد مرة أخرى أن تحرير الإنسان العربي يمر عبر تحرير المرأة، وأن وضع المرأة في المجتمعات يؤثر في درجة تطور هذا المجتمع ورقيّه[٤٣]. كما أنه لا بد من إعادة

---

(٤٠) المجذوب، «الإنسان العربي وحقوق الإنسان».

(٤١) انظر تقارير التنمية البشرية التي تصدرها وكالة التنمية الدولية منذ عام ١٩٩٠، وبخاصة تقارير التنمية البشرية المستدامة.

(٤٢) شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**.

(٤٣) يربط معظم الباحثين الاجتماعيين العرب بين وضع المرأة وتخلف المجتمع العربي. انظر على سبيل المثال: بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**.

النظر في ممارسات السلطات السياسية ولا سيما في ما يخص الحقوق المدنية والسياسية التي تضمن إطلاق القوى الإبداعية والاجتماعية، وتؤسس لتوزيع أكثر عدالة للثروة والسلطة...

هاتان العمليتان: التوازن الداخلي والتوازن الخارجي، هما الأساس الذي يضمن رفع العقبات القائمة في وجه الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولا لزوم للتوسع هنا في الآليات والوسائل، فهي معروفة جداً، ولعل أهمها الاستقلال السياسي، وتحكّم الشعوب بمواردها الطبيعية والبشرية، والكف عن التدخل في شؤون الدول، وتطبيق المواثيق الدولية بالتساوي بين الشعوب، ففي ظل العولمة وتحوُّل العالم إلى قرية كونية، تظهر الحاجة إلى تنظيم دولي يرعى مصالح المجتمعات في ظل علاقات للقوة تزداد رسوخاً، وفي ظل الفجوات الهائلة بين الغنى والفقر. وإلى أن يتم تغيير ذلك، فإن منظمة الأمم المتحدة هي المؤهلة للعب هذا الدور، بشروط أكثر ملاءمة.

ليس مفهوم حقوق الإنسان مفهوماً جغرافياً مرتبطاً بهذه البقعة الجغرافية أو تلك، وإنما هو مفهوم معرفي عالمي، وهو ثمرة نضالات الإنسانية لتحقيق السعادة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن جميع مجتمعات الأرض مؤهلة لاحتضانه، ولكن للاحتضان شروطاً موضوعية وذاتية لا بد من أن تتقاطع لتنتج بنية مستقبلية. أليس ذلك ما حدث في المراكز الغربية؟ كيف حدث ذلك؟ لماذا حدث، ولماذا لم يحدث عندنا؟ تلك هي المسألة، وهي موضوع للمعرفة والبحث المستفيض...

(٢) دراسات إقليمية

الفصل السادس عشر

حقوق الإنسان في تراث الحركة الوطنية اليمنية

أحمد قايد الصايدي(*)

نضال الإنسان لانتزاع حقوقه والمحافظة عليها قديم قدم التاريخ البشري، وإن اختلف مضمون هذه الحقوق من زمن إلى زمن، ومن مجتمع إلى مجتمع آخر، بحسب تطور الحياة السياسية والاقتصادية وتنوع أنظمة الحكم وتباين منظومات القيم، حتى ليغدو من البديهي القول إن المضمون الأساسي لجميع الأديان والمذاهب الإنسانية، مهما كانت بساطتها، هو النضال من أجل حقوق الإنسان، والسعي لجعل حياته على الأرض أكثر عدلاً وأمناً ويسراً وحرية. ويمكن الإشارة هنا إلى مجمل الأعراف والقواعد والقوانين التي عرفتها المجتمعات البشرية القديمة، والتي كان هدفها تنظيم العلاقات بين أبناء المجتمع تنظيماً يكفل تعايشهم وتعاونهم، ويجعل الحياة المشتركة الخالية من الظلم والاستبداد والاستغلال أمراً ممكناً، بقدر ما يسمح به مستوى تطور العقل البشري، ودرجة رقي أشكال النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ويمكن، على سبيل المثال، اعتبار قوانين حمورابي (القرن الثامن عشر قبل الميلاد) دليلاً على ذلك. وهي قوانين تنم موضوعاتها الدقيقة وصياغاتها المحكمة على أنها لم تأتِ من فراغ، ولم تولد فجأة من دون مقدمات، بل كانت خلاصة لتطور طويل مرت به المجتمعات البشرية قبل عصر حمورابي، ولنضال متواصل خاضه الإنسان، واستطاع بفضله أن يرسخ أعرافاً وقواعد تجعل الحياة أكثر قبولاً وأمناً وعدلاً.

وإذا ما تأملنا في المرجعين الدينيين الرئيسيين في الإسلام، الكتاب والسنة،

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة صنعاء.

فلن نجد إلا شواهد كثيرة مؤكدة لصحة ما ذكرنا. فقد أعطى الإسلام عنايته الفائقة لحقوق الإنسان، تفصيلاً، فرداً ومجتمعاً، وحاكماً ومحكوماً، ابتداءً من محيط الأسرة إلى الجار، إلى العامل، إلى السائل والمحروم والفقير، إلى ابن السبيل، إلى الحليف والصديق والعدو، إلى المجتمع الإسلامي بعامة، ثم إلى المجتمع البشري كله.

ونكتفي بهذه الإشارة السريعة إلى قدم هذه القضية التي نسميها اليوم «حقوق الإنسان» في التاريخ البشري عامة، كما في التاريخ الإسلامي من دون الدخول في تفاصيل تخرجنا عن موضوعنا، وتبعدنا عن هدفنا، وهو تسليط الضوء، بقدر ما يسمح به المجال، على حقوق الإنسان في النصوص التي تيسر لنا الاطلاع عليها، مما خلفته الحركة الوطنية اليمنية، منذ اتخذت ملامح الحركة السياسية المنظمة.

ولكي نفهم مضامين ما خلفته الحركة الوطنية من نصوص، فهماً صحيحاً، لا بد من أن نضع في اعتبارنا ما يلي:

١ ـ أن الحركة الوطنية اليمنية قد نشأت في بيئة دينية إسلامية، طبعت تفكيرها بطابعها، وأثرت في صياغة أهدافها ومطالبها، وحددت نظرتها إلى نظام الحكم القائم، كما شكلت تصورها لنظام الحكم الذي كانت تناضل من أجل إقامته. وكذا تصورها لحقوق الإنسان، وهو تصور مستمد، إلى حد كبير من التراث الإسلامي. ومع ذلك يمكننا أن نرى في النصوص المختارة بوضوح، أن الحركة لم تستمد ثقافتها من التراث الإسلامي وحده، بل استمدتها أيضاً من ثقافة العصر الحديث وعلومه ومؤثراته. فقد عاشت في ما يمكن أن نعتبره فترة انتقالية، أي في فترة تاريخية «شهدت تداخلاً بين نمط الحياة وطرق التفكير القديمة، والحياة العصرية، بوسائلها ومناهج تفكيرها الحديثة، مما جعلها بالأحرى تمثل فترة تداخل مرحلتين تاريخيتين، إحداهما تنتمي إلى القديم والأخرى تنتمي إلى العصر الحديث»[1]. فمثّل نضالها وكتاباتها ومطالبها طموحاً نحو اللحاق بالعصر الحديث، ولكنه طموح محكوم بواقع الحياة القديمة التي كانت تعيش في إطارها وتتعامل مع معطياتها.

٢ ـ إن مطالب مناضلي الشمال (الذين عرفوا بالأحرار اليمنيين أو الأحرار الدستوريين)؛ ذات العلاقة بحقوق الإنسان، والتي رفعوها في السنين الأولى من نضالهم، تبدو اليوم مطالب بسيطة، بل تبعث على الدهشة لتواضعها. ولكنها في

---

(١) أحمد قايد الصايدي، حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمام يحيى بن محمد حميد الدين (١٣٢٢ ـ ١٣٦٧هـ ـ ١٩٠٤ ـ ١٩٤٨م) (بيروت: دار الآداب؛ صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣)، ص ٩ وما بعدها.

ذلك الحين لم تكن بسيطة ولا متواضعة، بل كانت تمثل الحد الأقصى للمطالب الثورية التي طاحت من أجلها رقاب وأزهقت أنفس بريئة على يد نظام شديد التخلف والجبروت. وذلك يؤكد أن حقوق الإنسان ذات طبيعة نسبية، فما يعتبر اليوم بديهياً، لم يكن في الماضي كذلك. ففي عهد تتمثل فيه المطالب الرئيسية للمواطن في توفر لقمة العيش والاحتفاظ بمسكنه وقطعة أرضه التي تعيله، وحق الموت موتاً طبيعياً لطلائع الشعب المتنورة، أو حق أن لا يعدم الفرد منهم إلا بعد محاكمة عادلة، سيبدو الحديث عن حق التعبير والتنظيم والتجمع والحريات العامة، وحق الشعب في انتخاب ممثليه واختيار حكامه، ضرباً من الطموح البعيد. ومع ذلك فقد تضمنت مطالب الأحرار، في فترة متقدمة من نضالهم، الكثير من هذه المطالب، التي رغم ما قد يبدو من تأخر طرحهم لها، نرى اليوم بأنهم في حقيقة الأمر قد سبقوا بطرحها زمانهم وتمردوا بها على واقعهم، وحاولوا تجاوزه مشدودين إلى حلم بعيد. وقد تشردوا وسجنوا وأفقروا وأعدموا، وهم يسعون وراءه[٢].

٣ ـ تتأكد هذه النسبية ـ نسبية حقوق الإنسان ـ في المطالب الحديثة التي رفعتها الحركة الوطنية في الجنوب منذ بدء نشوئها، والتي لم ترفعها الحركة الوطنية في الشمال إلا بعد أن مرت بتطور طويل، حيث نشأت الحركة في الجنوب في مناخ أكثر ليبرالية وأكثر تنوراً، سمح بقدر من الحرية لم يعرفه الشمال. ومع وجود إدارة منظمة وقضاء حديث ومدارس ومستشفيات وطرقات ووسائل مواصلات واتصالات حديثة وصحف ومكتبات وتنظيمات ونقابات معترف بها... إلخ، كان لا بد من أن تختلف المطالب وتتميز الحقوق بطابع أكثر تقدماً وتمدناً، كحق العمل ورفع مستوى الأجور وتحسين ظروف العمال، والحقوق السياسية والمدنية المشروعة، كحق الانتخابات وحق شغل الوظائف الإدارية العليا وحرية العمل النقابي وتحسين مستوى الخدمات العامة، كالصحة والتعليم، وحق أبناء الشمال المقيمين في عدن في المساهمة في الحياة السياسية وفي مشاركة إخوانهم أبناء الجنوب في خوض انتخابات المجلس التشريعي والمجلس البلدي... إلخ.

بعد هذه الملاحظات التي وجدتها ضرورية لفهم مطالب الحركة الوطنية ذات العلاقة بحقوق الإنسان، سوف أقدم في ما يلي لمحة سريعة عن نشوء الحركة الوطنية اليمنية الحديثة، في كل من الشمال والجنوب، والظروف التي أحاطت بنشاطها، ثم أستعرض بعض النصوص الصادرة عن الحركة الوطنية في الشمال التي

---

(٢) انظر: محمد محمود الزبيري، **هكذا يذبح أبناء اليمن** ([القاهرة]: مطبعة أحمد مخيمر، [د. ت.])، المقدمة، ومحمد أحمد نعمان، **التاريخ الآثم** ([اليمن: الاتحاد اليمني، د. ت.])، ص ٧ وما بعدها.

تعرضت لجوانب من حقوق الإنسان، متجاوزاً بذلك ما أصدرته الحركة في الجنوب، نظراً للظروف الشديدة التميز والخصوصية في الشمال، من ناحية، ولضيق الحيز المتاح لهذه الدراسة، من ناحية أخرى.

أولاً: نشوء الحركة الوطنية في اليمن

من الملاحظ كما تقدّم أن الحركة الوطنية في الشمال والحركة الوطنية في الجنوب قد نشأت كل منهما على أرضية سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة. فعلى الرغم من أن البنية الاجتماعية في اليمن بشكل عام تتكون بصورة غالبة من القبائل والفلاحين، ثم من التجار، وهم فئة قليلة محدودة العدد والتأثير، فإن مستعمرة عدن قد تميزت ببنية اجتماعية مختلفة عن كل مناطق اليمن (مملكة الإمام ومحميات عدن) ومدنها. فقد اختفى منها الطابع القبلي والفلاحي وبرز الطابع التجاري والعمالي. وكان منشأ هذا التباين هو الاختلاف في نوعية النشاط الاقتصادي في كل من مستعمرة عدن وبقية مناطق اليمن. ففي حين ساد النشاط الزراعي مع ضعف النشاط التجاري وقلة النشاط الحرفي مناطق اليمن المختلفة، ازدهر النشاط التجاري في مستعمرة عدن، حيث أصبحت عدن، على رغم صغر مساحتها، منطقة استيراد وإعادة تصدير إلى المحميات وإلى مناطق الشمال، وذلك بفضل مينائها ووجود إدارة منظمة وقوانين حديثة ونظام مصرفي حديث، مع وضع أمني مستقر. فنشأت نتيجة لذلك طبقة برجوازية (تجارية) نشطة، وعملت قطاعات واسعة من أبناء الشعب في الخدمات، وتكونت طبقة عاملة قاعدتها الأساسية مصفاة النفط وميناء عدن. وكان لهذا التباين بين مستعمرة عدن ومناطق اليمن الأخرى أثره في بنية الحركة الوطنية وفي أساليب نشاطها وفي مطالبها المعلنة. فقد ساعد وجود البرجوازية التجارية والعمال، وانتشار المدارس وتوفر النظام والقانون والصحافة في عدن على نشوء وعي سياسي متقدم نسبياً، مما هيأ الشروط اللازمة لقيام أحزاب وتنظيمات ذات ملامح حديثة. وهو ما لم يتوفر في شمال اليمن، حيث اتسمت الحركة الوطنية هناك، منذ البدء، بطابع السرية الشديدة، وتعرضت للبطش المستمر، مما لم يتح مجالاً لوجود تنظيمات علنية ونشاط جماهيري، كما هو الحال في الجنوب. ولهذا فإن الحركة الوطنية في الشمال لم تجد مكاناً لنشاطها العلني، إلا في مدينة عدن، عندما فرت رموزها القيادية من بطش الإمام وأنشأت هناك حزب الأحرار اليمنيين عام ١٩٤٤، بالتعاون مع إخوانهم في جنوب اليمن[٣].

---

(٣) أحمد قايد الصايدي، «الحركة الوطنية اليمنية في القرن العشرين،» (مخطوط)، المقدمة.

ولئن كانت الحركة الوطنية بمفهومها العام قد وجدت في شمال اليمن منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، كحركة مقاومة مسلحة ضد الوجود التركي، ثم استمرت في عهد الإمام يحيى بن محمد حميد الدين الذي تسلم السلطة في شمال اليمن من الأتراك عام ١٩١٨ بعد هزيمتهم في الحرب العالمية الأولى كمعارضة مسلحة ضد حكمه، إلا أنها لم تنشأ كحركة وطنية، بالمعنى الدقيق، إلا في عقد الثلاثينيات من هذا القرن، حينما أخذت تكتسب طابعها السياسي الواضح وأهدافها وبرامجها المحددة. وكان أهم ما يميز هذه النشأة من كل ما سبقها هو محتواها السياسي الإصلاحي الوطني العام والقوى الاجتماعية الجديدة (وجلّهم من المستنيرين والتجار)، التي أخذت تتصدر قيادتها. وقد كانت هناك عدة عوامل أدت إلى نشوء الحركة الوطنية في الثلاثينيات، وأهمها[٤]:

- الطبيعة الاستبدادية للحكم التي تمثلت في تركيز السلطة في يد الإمام وأولاده.

- الاضطهاد العام الذي مارسه الإمام، فلم تنج منه حتى أدوات حكمه (الموظفون والجنود)، فضلاً عن الفلاحين والتجار والمستنيرين.

- السياسة المالية والاقتصادية، أو سياسة الإفقار العام والبخل الشديد، التي تضررت منها كل فئات الشعب.

- سياسة العزلة والمحافظة على التخلف ومحاربة كل مظهر من مظاهر التمدن. فلا إدارة حديثة ولا مرافق خدمية ولا مؤسسات اقتصادية أو مالية ولا مدارس ولا مستشفيات ولا طرقات ولا وسائل اتصالات حديثة، ولا شيء يميز الحياة في اليمن في القرن العشرين مما كانت عليه قبل قرون طويلة.

- المؤثرات العصرية التي تسربت من العالم الخارجي، بصورة شحيحة، ولكنها كانت كافية لإحداث تغيير في تفكير المعارضين، فظهرت إلى الوجود فئة المستنيرين التي حملت لواء التبشير بالحياة العصرية وحددت محتوى الحركة الوطنية بمجموعها وصاغت شكلها الجديد.

- الحرب السعودية ـ اليمنية التي نشبت عام ١٩٣٤، وانتهت بهزيمة الإمام وتوقيعه معاهدة الطائف. فقد كشفت تلك الحرب ركاكة النظام القائم وهزاله أمام

---

(٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: الصايدي، حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمام يحيى بن محمد حميد الدين (١٣٢٢ ـ ١٣٦٧هـ ـ ١٩٠٤ ـ ١٩٤٨م)، ص ٤٨ وما بعدها.

القوى الخارجية، على رغم ما يظهره من قوة وبطش في إسكات معارضيه في الداخل.

وقد تشكلت الحركة الوطنية في الشمال من قوى اجتماعية مختلفة، تضررت من نظام الحكم والتقت عند هدف وطني عام، وهو تغيير نظام الحكم (إمامة مقيدة بدستور وبرلمان، بدلاً من الإمامة غير المقيدة) وإحداث تغيير يمكّن اليمن من اللحاق بركب البلدان العربية المتطورة نوعاً ما.

وتطور فكر الحركة وأهدافها ومطالبها بتطور صراعها مع النظام الإمامي الذي بلغ ذروته في محاولتي الانقلاب الفاشلتين، عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥٥، وذُبح عدد كبير من قيادتها على أثرهما وسُجن عدد أكبر. وكذا بتأثير الأحداث التي شهدها الوطن العربي، وأهمها: ثورة ٢٣ تموز/يوليو (١٩٥٢) في مصر، وتأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ وما ترتب عليه من عدوان ثلاثي (إنكليزي ـ فرنسي ـ إسرائيلي) على مصر، في العام نفسه، وثورة العراق عام ١٩٥٨، وثورة الجزائر التي امتدت من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٦٢، وتعاظم شأن حركة التحرر العربية التي كانت تعيش مرحلة صعود، أثّر في مستوى الوعي السياسي للفرد العربي في كل مكان[٥].

وبتطور الحركة الوطنية في الشمال وتنامي فكرها السياسي تبلورت أهدافها وازدادت مطالبها وضوحاً وتحديداً[٦]. وكانت مطالبها منذ البدء، على رغم بساطتها، تصب بمجملها في دائرة ما نسميه «حقوق الإنسان»، كما سيتضح لنا من النصوص المختارة، التي سنعرضها لاحقاً.

أما الحركة الوطنية في الجنوب، وعلى وجه التحديد في عدن، فقد نشأت، كما أشرنا سابقاً، في ظروف مختلفة أقل قسوة وأكثر انفتاحاً وتسامحاً. فقد احتلت بريطانيا مدينة عدن عام ١٨٣٩ وجعلت منها محطة لتزويد سفنها بالوقود وعقدة مواصلات رئيسية تربطها بمستعمرتها العظمى في الهند. كما جعلت منها قاعدة عسكرية ومركزاً تجارياً مهمّاً، وأوجدت سياجاً حولها يفصلها عن مملكة الإمام، مكوناً من السلطنات والمشيخات التي عرفت بمحميات عدن، والتي ارتبطت بالإدارة البريطانية في عدن بمعاهدات حماية، حولتها من الناحية العملية إلى مناطق نفوذ بريطانية[٧].

---

(٥) الصايدي، «الحركة الوطنية اليمنية في القرن العشرين،» ص ٨.

(٦) انظر: محمد محمود الزبيري وأحمد محمد نعمان، **أهداف الأحرار**، ص ١١ وما بعدها.

(٧) قارن: محمد عمر الحبشي، **اليمن الجنوبي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً**، ترجمة الياس فرح (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧)، ص ١٥ وما بعدها.

وقد حرصت بريطانيا على إبقاء محميات عدن على أوضاعها المتخلفة، من دون أي تغيير. فاستمرت تعيش في أوضاع ليست أفضل بكثير من أوضاع مملكة الإمام. أما مستعمرة عدن نفسها فقد أنشأت فيها إدارة حديثة وطرقاً معبدة ومستشفيات ومدارس ابتدائية وإعدادية تمد الجهاز الإداري بالكتبة والموظفين الذين يحتاجهم. وبسبب وجود القاعدة البريطانية والميناء ومصفاة النفط، وما توفره من فرص عمل، وللدور الذي لعبته المستعمرة في مجال التجارة، حيث أصبحت، بفضل مينائها ووجود إدارة حديثة ومناخ ليبرالي، المركز التجاري الأول في اليمن، بل في الجزيرة العربية كلها، بفضل ذلك كله أصبحت عدن مركز استقطاب وتجمّع بشري يأتي إليه الباحثون عن فرص عمل من شمال اليمن ومن جنوبه (مناطق المحميات).

وقد كان الطابع السائد للنشاط الاقتصادي في عدن هو الطابع الخدمي، وأبرز مجالاته هي: خدمات الميناء (شحن وتفريغ السفن) وكالات الاستيراد والتصدير، والمصارف، والمطاعم، والفنادق، والطيران والمواصلات البرية، والمواصلات السلكية واللاسلكية، والمقاولات، وشركات التأمين. وعلى هذه القاعدة الاقتصادية أخذت طبقة من العمال والمستخدمين تتكون وتتشكل وتنظم نفسها شيئاً فشيئاً، حتى أصبحت ذات وزن مؤثر في الحركة الوطنية، وبخاصة بعد أن أنشئت في مطلع الخمسينيات، مصفاة النفط التي استوعبت أعداداً كبيرة من العمال من مختلف مناطق اليمن الشمالية والجنوبية. وإلى جانب العمال تكونت طبقة من البرجوازية التجارية المحلية إلى جانب البرجوازية الأجنبية.

هكذا أصبح المجتمع في مستعمرة عدن ذا تركيب مختلف عن تركيب المجتمع اليمني التقليدي، سواءً في محميات عدن أو في شمال اليمن. فقد ضمت عدن الموظفين الإداريين بمختلف شرائحهم، والتجار الكبار والمتوسطين والصغار والمستخدمين والعمال، إضافة إلى أساتذة المدارس وعدد محدود من الصحافيين والكتّاب والمحامين والأطباء ومقاولي البناء والجنود والشرطة... إلخ.

وكان الاستعمار البريطاني يشجع الهجرة الأجنبية إلى عدن، ليحدث تغييراً في التركيب السكاني يخدم مصالحه، حيث إن الأجناس غير العربية كانت تشعر بأن وجودها مرهون باستمرار وجود البريطانيين، لذلك كانت أكثر ولاءً لهم، واستأثر أفرادها بالمواقع العليا في الإدارة والتجارة والأمن. وقد كان ذلك من الأسباب الأولى لنمو الحس الوطني وتبلوره شيئاً فشيئاً في تنظيمات وطنية أخذت تتطور حتى أصبحت حركة وطنية ذات تأثير تجاوز حدود المستعمرة إلى محمياتها وإلى شمال اليمن.

وتعتبر الجمعية الإسلامية الكبرى التي تكونت في عدن عام ١٩٤٩ أولى المنظمات ذات الأفق الاجتماعي، وكان من أهم أهدافها: الاهتمام بتدريس المواد

الدينية واللغة العربية، والسعي لجعل اللغة العربية لغة التعامل الرسمي، بدلاً عن اللغة الإنكليزية[^٨]. وبعد هذه الجمعية ظهرت منظمات كثيرة أبرزها: **الجمعية العدنية** (١٩٥٠)، التي نادت بالحكم الذاتي لعدن، في إطار رابطة الكومنولث البريطاني، تحت شعار: عدن للعدنيين[^٩]، ثم **رابطة أبناء الجنوب** (١٩٥١)، التي مثلت خطوة متقدمة في الوعي السياسي الوطني، مقارنة بالجمعية العدنية، ونادت باتحاد الجنوب العربي، وقصدت به جنوب اليمن[^١٠]. وفي منتصف الخمسينيات أنشئت **الجبهة الوطنية المتحدة** ثم **المؤتمر العمالي**، اللذان جعلا وحدة اليمن والوحدة العربية منطلق نضالهما، فمثّلا بذلك إطار عمل أكثر تقدماً، ضم أبناء اليمن من دون تمييز[^١١]. وبعد ذلك عرفت الساحة السياسية في عدن، اعتباراً من منتصف الخمسينيات، نشوء أحزاب عقائدية، ذات توجهات عروبية وإسلامية وأممية مختلفة، حتى انفجار الثورة المسلحة في الجنوب، عام ١٩٦٣[^١٢].

ثانياً: نصوص مختارة من كتابات الحركة الوطنية في شمال اليمن

١ ـ صور من الواقع المنافي لحقوق الإنسان

لقد اتخذ نضال اليمنيين، في سبيل حقوقهم الإنسانية، في جزء كبير منه، شكل الشرح والتوضيح وعرض صور الواقع غير الإنساني الذي كان يعيشه اليمنيون، في ظل الحكم الإمامي. وكان هذا الشكل النضالي يعني ضمناً رفض

---

(٨) **الموسوعة اليمنية**، ٢ مج (صنعاء: مؤسسة العفيف الثقافية، ١٩٩٢)، مج ١، ص ٣٢٤، وفيتالي ناؤومكين، **الجبهة القومية في الكفاح من أجل استقلال اليمن الجنوبية**، ترجمة سليم توما (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٤)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: أحمد عطية المصري، **النجم الأحمر فوق اليمن: تجربة الثورة في اليمن الديمقراطي**، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٨)، ص ٧٧ وما بعدها، ومحمد علي لقمان، **عدن تطلب الحكم الذاتي** (عدن: مطبعة فتاة الجزيرة، [د. ت.])، المقدمة.

(١٠) الحبشي، **اليمن الجنوبي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً**، ص ٣٦ وما بعدها؛ محمد علي الجفري، **حقائق عن جنوب الجزيرة العربية** (عدن: رابطة أبناء الجنوب، [د. ت.])، ص ٤٣ وما بعدها، و**دستور رابطة أبناء الجنوب** (عدن: دار الجنوب للطباعة والنشر، ١٩٥١)، ص ٧ ـ ٩.

(١١) محمد أحمد نعمان، **الحركة الوطنية في اليمن** (عدن: مطبعة الجماهير، ١٩٥٩)، ص ٣٣ وما بعدها؛ أحمد صالح الصياد، **السلطة والمعارضة في اليمن المعاصر** (بيروت: دار الصداقة، ١٩٩٢)، ص ٢٢٢ وما بعدها، وعبد الله الأصنج، **عمال اليمن في المعركة** (عدن: المؤتمر العمالي، [د. ت.])، ص ٩ وما بعدها.

(١٢) انظر: **الميثاق الوطني للاتحاد الشعبي الديمقراطي** (عدن: دار الجهاد للطبع والنشر، [د. ت.])، المقدمة، و**دستور المؤتمر العمالي** (عدن: دار البعث للطباعة والنشر، ١٩٦٠)، ص ٤.

ذلك الواقع، والسعي إلى تغييره بواقع يحترم حقوق الإنسان، ويحافظ عليها. ومن هنا تأتي أهمية الوقوف عند بعض النصوص ذات المحتوى التوضيحي. ومن الملاحظ، في كتابات الأحرار اليمنيين، اختلاط الصور وتداخل الموضوعات المتعلقة بواقعهم المأساوي، مما يجعل من الصعب إيراد نصوص كاملة حول موضوع واحد بعينه أو جانب منفرد من جوانب الواقع. ومع ذلك فقد اجتهدنا في وضع ترتيب للنصوص، اعتماداً على ما بدا لنا في بعض النصوص من إعطاء الكاتب اهتماماً أكبر لموضوع معين، يمكن اعتباره الموضوع الرئيسي في النص، على رغم تناوله لموضوعات أخرى مختلفة. ونعترف بأن هذا الترتيب، نظراً لتداخل الموضوعات في النص الواحد، يبقى مجرد ترتيب تقريبي غير دقيق. وسنلاحظ أن بعض الموضوعات يتكرر ظهورها في معظم النصوص. وهو أمر لا بد لنا فيه، بل يمكن اعتباره دليلاً على أهمية هذه الموضوعات وأولويتها في نظر الأحرار اليمنيين.

أ ـ طبيعة الحكم

كان مصدر الشرعية التي استند إليها حكم الأئمة في اليمن، كما هو معروف، هو الحق الديني ـ السلالي في الحكم. وكان من شأن هذا المصدر أن يلزم الأئمة بممارسة سلطاتهم وفقاً لمبادئ الدين الإسلامي وللمثل التي جسدها الرسول ﷺ وخلفاؤه الراشدون في إدارة شؤون المسلمين. ولكن واقع الممارسة العملية كشف عن تعارض يصل إلى حد التناقض الصريح بين طبيعة الحكم الإمامي وتلك المبادئ والمثل. وقد سعت الحركة الوطنية اليمنية، في كتاباتها، إلى فضح الممارسات المنافية للدين وقيمه، وكشف طبيعة الحكم الاستبدادية ـ المتخلفة، كما نلمس ذلك في النصوص التالية. وسوف نبدأ بنص لمؤلف يمني مجهول، تضمنه كتيب، صدر عام ١٩٤٧ في القاهرة، حيث كان عدد من شباب الحركة الوطنية يواصلون دراساتهم هناك:

ـ «اليمن هو ذلك القطر العربي العريق في حضارته والمعروف بالبلاد «العربية السعيدة» في اصطلاح مؤرخي اليونان والرومان، وبـ «اليمن الخضراء» في عرف مؤرخي العرب. وهو واسع الأرجاء ذو مناطق متعددة منها الجبلية ذات الارتفاع الهائل، ومنها الساحلية ذات الامتداد الواسع. وكل مناطق اليمن في الجبال وفي الساحل المعروف بتهامة خصبة رخية، فيها كثير من الخيرات والبركات. وقد ابتلي هذا القطر العربي بنظام حكم غريب عجيب، هو نظام حكم الإمامة المسيطر على جميع مناطقه اليوم. وهذه الإمامة المسيطرة بسلطانها المذهبي تحمل سكان هذه المناطق على التعلق بها، وإطاعتها طاعة عمياء، لتظل ممسكة بأهدابها مع حالتها الحاضرة، لا تسأل عما يراد بها. فلا تتقدم ولا تتطور مع الزمن، حيث لا تدري شيئاً عما يجري في العالم من رقي ونهوض، لتطالب الإمامة بحقوقها الإنسانية التي لا غنى لأي فرد عنها.

وفي الوقت ذاته التزمت الإمامة نفسها، ونعني بها الآن البيت المالك في صنعاء، خطة الجمود. فلا تتطور هي مع الزمن تطوراً سياسياً يتلاءم ويتفق مع روح العصر، بقدر المستطاع، ويتماشى، ولو بصورة مصغرة، مع ما يجري من تطور في بعض الشعوب العربية المجاورة والقريبة منها، مثل المملكة السعودية والمملكة الهاشمية الأردنية الناشئة.

على هذا تقع إذاً على الإمامة التبعة والمسؤولية التاريخية الكبرى، إذ أمضت عهداً استغرق ثلاثين عاماً، ولم تفعل شيئاً يبرر موقفها إزاء حساب التاريخ، حيث لم تؤد ما كان مفروضاً عليها حيال شعب عربي آلت إليها مقاليد أموره، تتصرف في شؤونه بسلطان مطلق من دون محاسب ولا رقيب»[١٣].

ـ «إن لباب الحقيقة في الموقف كله أن نكبة اليمن في مدى نصف قرن وشقاءها وحرمانها، لم تكن لعنة نازلة عليها من السماء، ولا حظاً تعساً قذفها به الشيطان، وليست حكاية إفلاس الدولة ولا قلة رجالها. وليست كذلك جهلاً من الحكام، ولا تعصباً دينياً، ولا خوفاً على استقلال البلاد. وإنما هي في جوهرها مشيئة ثابتة في نفوس الحكام، وإصرار راسخ متعمد، وخطة عنيدة مرسومة... وهذه المشيئة الثابتة تتشبث ببقاء الشعب جاهلاً فقيراً ممزقاً منهوباً منكوباً مستعبداً، قطيعاً لا يرتفع عن مستوى السائمة.

وحدود هذه النكبة في إجمالها وفي طابعها الكلي، أن الشعب كله: الفرد فيه والجماعة على السواء، لا يملك حق الحياة، ولا حق البقاء على وجه الأرض، لأن الحاكم المطلق يستطيع أن يلغي حياة أي إنسان في الشعب بلا محاكمة ولا إعلان سبب، إما إلغاءً كلياً بالموت، أو إلغاءً جزئياً بالسجن. وليست العبارة من الدقة بحيث نقول: إن الشعب لا يمتلك حق الحياة فحسب، لأن من يملك شيئاً قد يكون له حق السعي إلى امتلاكه. ولكنا في نكبتنا هذه نجد الشعب لا يملك حق الحياة ولا يملك حرية البحث بهذا الحق.

وكل الشعب يعرف أنه حينما انطلقت في أفواه بعض بنيه كلمة الحياة المقدسة: «من حقي أن لا يقطع رأسي إلا بمحاكمة» هدد الحكام بأنهم سيرتمون في أحضان الشيطان، وسينضمون إلى حلف بغداد، إن لم ينقطع دابر هذه الكلمة...

ولا يزال هذا التعبير الرهيب غير دقيق أيضاً لأن الذي يغتصب حق الحياة من شعب ويمنع حرية المطالبة بهذا الحق، قد يقبل أن يتحمل اعتبار نفسه من الناحية

---

(١٣) مؤلف مجهول، اليمن: المنهوبة المنكوبة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٧)، ص ١.

العملية مغتصباً حق الشعب المقدس في الحياة بالقوة وبحد السيف. ولكن الأمر في نكبتنا هذه يختلف كل الاختلاف، فإن غاصب حقنا في الحياة يريد أن نعتبره مبعوث السماء لهذه المهمة الكبرى، وأن سلطته الرهيبة هذه إنما هي حق إلهي مقدس، الكافر بها مغاضب لإله السماء.

تلك هي حدود النكبة في إجمالها، وفي قاعدة ارتكازها. أما في تفصيلها، فإنها كالحياة نفسها، لا يُعرف لها حدٌ ولا نهاية، وإنها كالشيطان تجري من ابن آدم في اليمن مجرى الدم...

هذه المشيئة التي تتشبث بملكية الشعب، وتتشبث بالاحتفاظ بمستواه كقطيع، وتصر على أن لا يسوده نظام ولا تحكمه قاعدة ولا تقوم فيه حكومة منظمة من أبنائه، هي العلة الكامنة وراء كل العلل والأسباب والظواهر التي تبدو للناس كعوامل تعوق تقدم اليمن في تاريخه الطويل»[١٤].

ـ «ما كان من الإمامة التي كان يؤمل على يديها تحقيق كل خير، والتي كان مفروضاً أن تطبق نظام الشورى الإسلامية وأن تعمل على اطراد ترقية الحالة التي كانت عليها البلاد واستبقاء الموظفين الأكفاء ورجال الخبرة والفن والعلم، والاستعانة بمواهبهم في تقدم البلاد، أو استقدام أمثالهم أو من هم أعلى شأناً، حتى تستطيع السير في طليعة القافلة بدلاً من وجودها في مؤخرتها، كما هو شأنها اليوم، ما كان منها إلا أن احتفظت بنظم الحكم البالي والعتيق الذي رجع بالبلاد القهقرى وقضى قضاءً مبرماً على كل نظام وتنظيم كان قائماً في دوائر الحكومة المحلية، وجعل عالي البلاد سافلها. وربطت الإمامة شؤون البلاد، من كبيرة وصغيرة، بإرادتها وشخصها الفردي، واستبدلت الأكفاء العاملين، المدركين المنظمين، من الموظفين ورجال الحكم الصحيح، بالجهلة وقليلي الفطنة، وأجرت عليهم مرتبات ضعيفة، تكاد لا تكفل قوت أسرهم، مما دفع بهم إلى اقتراف جرائم الرشوة، والاستعانة بسلطة وظائفهم في استغلال كل ما هو حرام. كما أخذت تجني على الشعب، بإنزال مختلف ألوان المظالم، وسهلت طرق ابتزاز أمواله للظالمين من المستوزرين، وكبار الحكام، وقضت على أسباب الثقافة العصرية قضاءً نهائياً، وتعمدت إبقاء الشعب في ظلام الجهالة ودياجير الفقر، وسواد المرض، واستولت على خزائن الدولة، واكتنزت أموال الشعب وحبستها عن الإنفاق في سبيل منفعة البلاد ورفاهية أبنائها، وجعلت هذه الأموال الشعبية ملكاً خاصاً، مما لا يقره شرع ولا قانون، في حياة الحكومات والدول.

---

(١٤) محمد محمود الزبيري، الخديعة الكبرى في السياسة العربية (بيروت: مطابع دار الصحافة، [د. ت.])، ص ٥٢ ـ ٥٥.

والأدهى من ذلك الأمر، حتى تؤمِّن مواصلة مظالمها للشعب، وإبقاء أبنائه في وضعهم الأليم الحالي، أنها عزلت البلاد عن جميع العالم، وبذلت الجهود الجبارة في سبيل عدم اتصاله بالعالم الخارجي، لتحتكر الشعب لنفسها. . .

فالإمامة في عهدها الطويل لم تكن أداة حكم صالحة، بل نقول في صراحة وجلاء إنها نكبة نكب بها شعب عربي مجيد، أصيب أبناؤه بسبب حكمها وأساليبها الغريبة الماكرة، إصابات قاتلة، في شخصياتهم ونفسياتهم وأخلاقهم وخصائصهم ومميزاتهم، حتى إنهم فوق هذا لم يستفيدوا دينياً من هذه الإمامة، بل أفسدت عليهم تعاليم دينهم وتقاليدهم، وباتوا في حالة مزرية، لا يمكن للعقل تصورها»[١٥].

ب ـ السجناء والسجان والسجون

سنقصر اقتباسنا للنصوص، المتعلقة بالسجون، على ما كتبه قاسم غالب أحمد (أحد علماء اليمن، وزير التربية والتعليم بعد قيام ثورة ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٦٢، حول تجربته في سجون الإمام، التي قضى فيها زهرة شبابه [١٤ عاماً] من دون أن يعرف لماذا سجن).

ـ «والسجن في الخارج تأديب وتهذيب، وفي اليمن هو القبر الذي يُحمل إليه العاثر فوق شفرات السيوف ووخز الخناجر وأفواه البنادق. الدعاء بعد جنازته السباب والتعزير ورميه بالقاذورات. وتأبينه كلمات، اليمني يفهمها (ناصبي، خبيث، عاق والديه، جزّوه عدّو الله). وورثته بيت المال والعكفة، أي الحرس الملكي، الموكلون بدفنه في مقبرة الفضيلة. وكفنه أنواع المراود والأسكاك والقيود والأغلال والمغالق والسكني والجدلات. أسماء لا يعرف تأويلها إلا السجان والراسخون في السجن. فالسجن في اليمن هو الخطيئة التي لا تتسع لها مغفرة البشرية، ثم هو بعد ذلك الهوة التي يتصل أولها بباب الحياة وآخرها بعالم الأموات. . . يودِّع السجن في بابه الآمال الذاهبة والسعادة الراحلة، ليستقبل الفجيعة المتواصلة والشك الكثير واليقين القليل. . . ولو ترى إذ المنكوبون في غمرات المصيبة ناكسو رؤوسهم والجلادون باسطو أيديهم يقولون للمسجونين، أن اخرجوا ما بقي في جيوبكم وودعوا نعيمكم واستقبلوا العذاب والموت المتعدد، فالآن تجزون عذاب الهون. . . ولا ندري بالضبط ما الذي كان يدفع السجان إلى المواصلة في تعذيب السجين، حتى إلى ما بعد الموت، أهي الأوامر الشريفة، أم هو من ذات نفسه. فالميت السجين، مثلاً، لا يصدق موته السجان إلا بعد أن يكويه بالنار ويمكث على الأقل يوماً تحت الفحص بالكي»[١٦].

---

(١٥) مؤلف مجهول، المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(١٦) قاسم غالب أحمد، رسالة من الجحيم (عدن: مطبعة السلام، ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م)، ص ١٦ ـ ١٩.

ـ «وفي سجون اليمن مقابر الأحياء من العلماء والأدباء، والشعراء، والشيوخ والشباب الذين يعيشون في هذه السجون بدون أن يدري السجين منهم ما هو ذنبه، وما هي الجريمة التي ارتكبها حتى كانت السبب في سجنه: اللهم إلا أن تكون وشاية من مغرض وشى به، أو لكونه متعلماً أو مفكراً أو أديباً أو ناقماً على الأوضاع الفاسدة التي لا يستطيع السكوت عنها. وهذه الأشياء كلها محرمة على اليمني، وتعد جريمة لا تغتفر، في نظر حكام اليمن، تستوجب السجن أو الموت».

ـ «فالسجان نبات شيطاني، يظهر في اليمن عندما تجدب الأرض من رجال الله المخلصين... والغريب في الأمر اختلاف آرائهم، فالإمام يعتقد أن العذاب في الآخرة من الله طبعاً لا يكون إلا على المباشر، وهو السجان... والسجان والجلاد يعتقد أنه مأمور، وأن الإمام معصوم، أمره من أمر الله، ولو بغير وحي، وأنه إذا حصد السيف غلطاً رقبة شخص أو غلام لم يبلغ الحلم، كما فعل في أحد أبناء آل الوزير، إذا حدث هذا فالإمام هو المسؤول الأول الذي يستطيع أن يدخلهم الجنة وأن يفرض على الله لهم المغفرة»[17].

ـ «وما السجان منك ببعيد، فترى عند أول قدم تدخل السجن، ترى السجان وقد استقبلك بالحديد يتلو قوله تعالى ﴿خذوه فغلوه﴾ [الحاقة: ٣٠]. وهكذا تقدم رجلك بكل بساطة لهذه المنحة أو الوسام ثم تسلم من يدك أجرة القيد، وتسمى حق القات أو حق ابن هادي، إلا أنك تعجب من حذق الجلاد، يد تدق الحديد على قدميك، ويد تأخذ النقود منك. وقد يضرب بالمطرقة عمداً ساقك، فيصيبك منها بعض إغماء. فإن صحت أو استغثت، عدك الجلاد جباناً، وصاح الناس من وراء السجن، تجلد، إصبر، كافى الله السجان، يد تشبح وأخرى تستلم الأجرة»[18].

ـ «أيها الأخ المؤمن، أين يلتمس السجين الرحمة والسكينة، وقد باع إسلام الله أو سرق أمواله أو قتله. وما دام الجلاد هو وحده وكيل الله الشرعي والحاكم بأمر الله، ما دام كل هذا، فلك رأيك وتصورك لحال الضعيف الذي يأتيه جميع العذاب من جهة الله، وهو لا يعرف أنه أشرك به ولا عبد غيره، يتلقى العذاب من وكلاء الله المزعومين، وقد ترى الجلاد يعذب وينهب ويسلب وهو بكل ما يفعل طالب الجزاء من الله»[19].

---

(١٧) المصدر نفسه، المقدمة، وص ٢٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

ـ «وما هو [سجن] نافع، أتدري لماذا اختار صاحب الجلالة الملك أحمد هذا الاسم لهذا السجن؟ ذلك لأنهم قالوا إنه قرأ في كتاب لم يكن من كتب التاريخ الموثوق بها، قرأ أن الإمام علي رضي الله عنه أعد لمن عصاه سجناً سماه «نافع». قل لي بربك أيها القارئ، لو كان للرسل سجن يسجنون فيه متبعيهم، هل ظهرت الأديان، وهل طال عمرها إلى اليوم، وهل أسلم أبو بكر وعمر وعثمان؟ بل لو كان لعلي بن أبي طالب نافع، على ما يزعمون، هل تبعه عبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن أبي بكر والأشتر النخعي؟ ولماذا تأخر ولم يسجن عائشة وطلحة والزبير وعمرو بن العاص والأشعث؟

أيكون سجن في الديانة بعد أن	ظل النبي سنينه والأشهرا
يبني النفوس على العدالة والتقى	ويقود أمته إلى أعلى الذرى
كلا لقد ظلموا الشريعة بعد أن	كانت أجلّ على البرية مظهرا

ونافع، ما هو نافع؟ هو جحيم الدنيا، بيت نصفه، بل ثلثاه، محفور في الأرض وثلث عمارته بائنة على وجه الأرض...»[٢٠].

ج ـ الرهائن

الرهائن هم أبناء مشايخ وأعيان البلاد الذين كان الإمام يخشى تمردهم عليه، فيعمد إلى أخذ ابن من أبناء كل واحد منهم، ممن لم يتجاوزوا سن الطفولة، ويبقيه في أحد سجونه رهينة لديه، ضماناً لولاء والده. وكان نظام الرهائن هذا من أكثر ملامح الحكم الإمامي مجافاة لحقوق الإنسان ومدعاة للتذمر والسخط في أوساط الحركة الوطنية. وتلقي النصوص التالية بعض الضوء على هذا النظام:

ـ «سُنة في الحكم من شر السنن، وبدعة في الظلم من أسوأ البدع، تقود اليمن إلى ظلام القرون الغابرة، وعهد العصور البائدة، ويا لها من سنة في الحكم مقيتة، وبدعة في تصريف الأمور بغيضة. تلك التي تسير عليها الحكومة المتوكلية اليوم في هذا العصر المستنير. فهل سمع العالم بمثل ما يجري على يد حكومة عربية إسلامية، كان المفروض أن تكون في أوائل الشعوب الإسلامية احتراماً للشريعة الإسلامية في المعاملات، وتقديساً لمثلها العليا، الداعية إلى الشفقة بالرعية، وإقامة الحكم الصالح الرشيد فيها؛ هل سمع الناس بأن تنتزع فلذات الأكباد ومهج الأرواح من أحضان الآباء والأمهات قسراً، ويزج بهم في أعالي القلاع وظلام السجون، لا لذنب اقترفه آباؤهم، ولا لجرم ارتكبوه، وإنما تنفيذاً لبدعة ابتدعوها،

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

وسنة ابتكروها. ولبئس ما ابتدعوا، ولبئس ما سنوا. ابتدعوا في حكمهم الجائر طريقة من أظلم الطرق، تلك هي أخذ أبناء الرعية رهائن عندهم، لينفذوا ما أرادوا من ظلم وعسف في قبائلهم وأسرهم وأفخاذهم وعشائرهم، بدوهم وحضرهم، في سهولة ويسر. ومما يثير السخط والأسى والحزن والأسف والغضب أن هذه التصرفات الشائنة تجري باسم دين محمد وشرع الله السمح... إن قلاع صنعاء وحصون شهارة وحجة وسجون تعز والحديدة، وما ماثلها من قبور الأحياء، تغص بالأحرار والأبرياء، بله بالأطفال والشباب الرهائن، كلهم قد دبت في أجسامهم جراثيم الفناء، بسبب الجوع والمرض والألم والتعذيب وفساد الهواء. ولله ما أشقى أولئك المظلومين! ولله ما أتعس حياتهم!. والله لقد مضى على البعض منهم ربع قرن أو يزيد، وهو يرسف في أغلال الحديد وأصفاده، والبعض أمضى العشرين من حياته، ولا يزال رهينة كالمتاع، يعاني ألم الذل والهوان، من دون أن يُنظر في أمره أو تُسمع له ظلامة ولا شكاية. فمستقبله مجهول، وسجنه غير محدود... إنها والله لإحدى الكبائر، بل إحدى المنكرات، تجري تحت بصر العالم العربي وسمعه، في جانب لا يستهان بشأنه من جوانب أرض الله، وفي دولة نالت استقلالها في غفلة القدر والزمن، فاستغلت هذا الاستقلال ومزاياه وخصائصه في مثل هذه الإجراءات النابية، والتصرفات المتوحشة التي تشمئز منها النفوس الكريمة وتأباها الضمائر الحرة الشريفة.

ألا فهبوا يا قوم، ولبوا داعي الإنسانية، بتحقيق العدالة، في بلد رتع فيه الظلم، وامتهنت الآدمية التي كرّمها الله في البر والبحر»[٢١].

د ـ الهجرة وأسبابها

توضح رسالة مطولة، وجهها بعض المغتربين اليمنيين إلى ولي العهد سيف الإسلام أحمد بن يحيى الذي أضحى بعد فشل انقلاب عام ١٩٤٨ إماماً على اليمن، توضح أسباب الهجرة. وقد نشرت الرسالة في ما بعد في كتيب صغير بعنوان **الأنة الأولى**. ونقتطف في ما يلي فقرات منها:

ـ «من ينكر اليوم أن في البلاد مظالم يجب أن تزول، وفقراً مدقعاً يجب أن يعالج، وعطالة تملأ السهل والجبل في حاجة إلى مقاومة شديدة، وأمراضاً فاتكة في الأخلاق والنفوس، وثروة مهملة لا ينتفع بها أحد، واحتكاراً للمناصب والوظائف، وتكالباً على ذلك حتى غدا كبار الموظفين عبارة عن مديري شركات تجارية، والوظائف سلعاً تعرض للبيع والشراء؟ من ينكر اليوم أن سيل الهجرة الجارف يجتاح

(٢١) مؤلف مجهول، المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

الرجال والأطفال والشبان، وعصى الجوع تسوقهم وسوط الظلم يشردهم وينفرهم؟ فهل من عطف وإشفاق؟ هل هناك عدل يعود الناس إلى ظله ويتدثرون ببرده؟ أم الحالة لا تزال هي هي، ورجال الظلم هم هم؟... إننا لم نفضل الغربة على الإقامة عن رضى واختيار، بل هاجرنا عن ضرورة شديدة، كادت أن تودي بنا. أغلقت في وجوهنا أبواب العدل وانسدت علينا طرق الإنصاف وضرب بيننا وبين جلالة إمامنا وخليفة نبينا، صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، بحجاب ووقف لنا العمال والحكام وزبائنهم وأذنابهم بكل سبيل وقفة الذئاب أمام الشياه، ننظر ذات اليمين وذات الشمال فلا نرى غير ظلم وظلام، يأخذ أموالنا كل موظف ظالم، بإحدى يديه، ويسومنا العذاب باليد الأخرى، يجيعنا ليشبع ويذلنا ليعتز ويفقرنا ليغنى، ويسد في وجوهنا مناهل العلم لتنفسح أمامه مناهج الظلم. لذلك رأينا الخلاص بخروجنا من ديارنا وأبنائنا».

وتسرد الرسالة أنواع المظالم التي يعانيها الشعب، ومنها على سبيل المثال، الخطاط، ومعناه كما تشرح الرسالة: «قد تكون كلمة الخطاط مجهولة لا يُعرف معناها ولا يوجد لها في اللغة العربية وقواميسها أصلاً [كذا]، وإنما توجد في قاموس العمال. ولذلك يفهمها الرعية حق الفهم ويعرفونها تمام المعرفة. (فالخطاط) معناه احتلال العسكر لبيوت الرعية وتكليفهم بخدمتهم، بل وتحمل نفقاتهم. هذا معنى الخطاط بالاختصار»[٢٢].

وتتطرق الرسالة إلى حالة الفلاح، بالقول: «... والفلاح لا حرفة له ولا عمل ولا مورد إلا مزرعته التي كادت أن تصبح أثراً بعد عين، لزهده عنها وإهماله لها وهجرته إلى الخارج. ورجال الحكومة لا يعرفون غير الأخذ من الرعوي، أما أن يهيئوا له عملاً أو يريحوه العناء، فهذا لا يجوز عندهم أبداً»[٢٣].

هـ ـ أوضاع وقضايا أخرى منافية لحقوق الإنسان

ـ يلخص محمد أحمد نعمان، وهو من شباب الأحرار النشطين والمؤثرين في بلورة أهداف وبرامج حركة الأحرار، يلخص بعض جوانب الواقع المنافي لحقوق الإنسان، بقوله: «الاجتماعات محظورة، والجاسوسية منتشرة، والبريد لا يؤمن، والصحافة لا توجد، وتضارب المصالح والتهافت على الوظائف الحكومية لضيق أسباب الرزق أمام المواطنين»[٢٤].

---

(٢٢) مغتربون يمنيون، الأنة الأولى: أبناء اليمن في مهاجرهم يشرحون أسباب الهجرة، ص ٤ ـ ٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٤) محمد أحمد نعمان، لكي نفهم القضية (عدن: مطبعة السلام، [د. ت.])، ص ٦.

ـ ومن البيانات الملخصة لجوانب الواقع البائس نداء وجهه إلى الشعب اليمني سيف الحق ابراهيم(٢٥)، ابن الإمام يحيى، بعد فراره إلى عدن عام ١٩٤٧، والتحاقه بالأحرار اليمنيين هناك الذين وضعوه على رأس حزبهم الجمعية اليمنية الكبرى، نقتطف منه الفقرات التالية:

«أبناء وطني العزيز: كلكم يعلم ما وصلت إليه الأحوال في بلادنا المنكوبة، بسبب جور الظالمين وأعمال المستبدين الغاشمين الذين ضلوا طريق الخير والرشاد، وسلكوا سبيل الغي والفساد، واتبعوا أهواءهم، وجعلوا أوامر القرآن ونواهيه وراء ظهورهم، واستخفوا بسنة نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم. فحكموا الناس بالباطل وتمادوا في النهب والسلب وأكل أموال المسلمين وامتهان علماء الدين، والإعراض عن نصح الناصحين وتحذير المخلصين، وقبضوا أيديهم عن الصرف في مصالح العباد والبلاد وأهملوا كل ما يعود على الأمة بالصلاح والنجاح إلى غير ذلك من أعمالهم التي أغضبت الرب سبحانه وتعالى وجعلت الناس يضجون ويدعون الله بأن يخلصهم من هذا الكرب ويفرج عنهم، بزوال هذا العهد الجائر البغيض.

وكلكم يعلم أن المستبدين قد شطّوا في استعباد الناس واضطهاد رجال الأمة، وساقوا كل من يتوسمون فيه الإخلاص وحب الخير لأمته وبلاده إلى سجون مظلمة موحشة، يلاقون من وحشتها وثقل قيودها وقسوة سجانيها الويل والعذاب...

يا علماء الأمة: إن الحالة في اليمن لا تطاق بعد اليوم أبداً، وإن السكوت على ما نسمع ونرى في كل صبح ومساء، جريمة. وأنتم العلماء ورثة الأنبياء الذين أوجب الله عليهم قبل غيرهم أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر وينذروا الظالمين، ويبينوا للناس أحكام هذا الدين القويم الذي جاء بالعدل والرحمة والمساواة بين الناس في كل شيء... وإنكم لو قمتم، ولو ببعض واجبكم الديني، لوقف الظالمون عند حدودهم، ولأرحتم الناس من بطشهم وطغيانهم، ولكنتم مصابيح الأمة وقادتها إلى كل خير وفلاح.

أيها العمال والحكام: لقد استخدمكم الظالمون لا لإقامة العدل والإحسان بين

---

(٢٥) هو سيف الإسلام ابراهيم، الإبن الثامن للإمام يحيى بن محمد حميد الدين. فر إلى مستعمرة عدن والتحق بحركة الأحرار اليمنيين، فوضعه زعماؤها على رأس الجمعية اليمنية الكبرى، التي كانوا قد أنشأوها هناك عام ١٩٤٦ لتحل محل حزب الأحرار اليمنيين، وأعطوه لقب سيف الحق، بدلاً من لقب سيف الإسلام، تمييزاً له عن إخوته سيوف الإسلام. وقد عين بعد انقلاب ١٩٤٨ رئيساً لمجلس الشورى. وبعد فشل الانقلاب اعتقل مع قادة الانقلاب وتوفي في السجن في ظروف غامضة، بعد ستة أشهر تقريباً من اعتقاله. وأشيع حينها أنه مات مسموماً بأمر من أخيه الإمام أحمد.

الناس ولا لحفظ الأمن والنظام في البلاد، ولكنهم اتخذوكم جباة قساة، تسوقون إليهم أموال المسلمين وتخضعون لهم رقاب إخوانكم من المواطنين. وقد سلبوا منكم كل حق وجردوكم من كل سلطة، فلا يسمعون لكم رأياً ولا يقبلون منكم صرفاً ولا عدلاً، حتى دخل في روع الناس أنكم لا تصلحون إلا للشر ولا تقدرون إلا على الأذى. فكيف ترتضون لأنفسكم هذه المنزلة بين مواطنيكم من المسلمين، وكيف ستواجهون الله رب العالمين...؟

يا مشائخ البلاد ونقباء القبائل: لقد كان لكم بين قبائلكم مقام كريم، فكنتم إذا قلتم فعلتم. وإذا أمرتم أُطعتم. وكان الظالمون يعرفون لكم مقامكم وقدركم، حينما كانوا يتزلفون إليكم ويطلبون مساعدتكم، حتى إذا ما تم لهم الأمر وصفت لهم الدنيا تنكروا لكم ومنعوا عنكم حقوقكم وعوائدكم وأهانوكم بين قبائلكم وأفقروكم بعد الغنى وأذلوكم بعد العز. فماذا أنتم فاعلون، وإلى متى أنتم على الذل مقيمون؟

أما أنتم أيها الزراع الكادحون: فخطبكم عظيم وحالكم أليم. وقد طال صبركم على جور الحكام والعمال وعسف المأمورين النهابين، وأذية العسكر المخططين والمنفذين، الذين يحتلون منازلكم وينتهكون حرمة بيوتكم. وقد طالما اعتبركم الظالمون خولاً وعبيداً، تزرعون ليأكلوا وتجوعون ليشبعوا، وتشقون ليسعدوا. ثم إنهم لا يرحمونكم إذا أجدبتم ولا يساعدونكم إذا أفقرتم، ولا يداوونكم إذا مرضتم. وقد ضعفت أحوالكم وتناقصت أموركم وبعتم أراضيكم وهاجر بعضكم إلى خارج البلاد، فراراً من الظلم والعسف، وطلباً للعيش الذي أحرموكموه في وطنكم...

وأنتم أيها التجار المنكوبون: إنكم من ضحايا هذا العهد الاستغلالّي الفظيع، الذي شل أيديكم وعطل أعمالكم وقضى على تجارتكم، بمنافسة الولاة المتاجرين، الذين أعمى الدينار بصائرهم فاستغلوا نفوذهم وسلطانهم في التجارة بين رعاياهم، وتركوكم تنعون حظكم وتحتارون في تدبير عيشكم وعيش من تعولون من أهلكم وأولادكم.

أيها الموظفون الصابرون: أنتم العاملون الدائبون والجنود المجهولون الذين سخرهم الظالمون لخدمتهم وتنفيذ مقاصدهم، لا لخدمة الوطن ورعاية مصالح الأمة، ومنعوا عنكم حقوقكم وقتروا عليكم في مرتباتكم وأرزاقكم وأحوجوكم إلى مد أيديكم والجرأة على أخذ أموال الناس من وجوه غير مشروعة وحرموكم من العزة والكرامة اللتين يتحلى بهما موظفو الدولة في جميع حكومات العالم. تعملون ليلاً

ونهاراً، ثم لا تجدون من يقدر أعمالكم وتقضون أعماركم في الخدمة، ثم تتركون أولادكم من بعدكم فقراء، لا يجدون حكومة ترعاهم ولا ولياً يكفلهم، ويقوم بأمر معيشتهم وتربيتهم. وإنكم، كما أعرف، أكثر طبقات الأمة إدراكاً للأمور وفهماً للأوضاع، وأعظمها استعداداً للخير وأحوجها إلى الرعاية والإنصاف.

أيها الجنود اليمانيون البواسل: يا أبناء قحطان وعدنان ويا أحفاد حمير وكهلان. إن الأمم في الدنيا كلها تبالغ في تكريم جنودها وتبذل الأموال الطائلة في سبيل تدريبهم وتسليحهم وتوفير أسباب راحتهم وإعزازهم، لأنهم حماة الذمار وحراس الوطن المقدس، الذين يبذلون دماءهم في الدفاع عن كيانه والذب عن حرماته ومصالحه ويقدمون أرواحهم فداءً له ولأبنائه. أما أنت أيها الجندي اليماني فلا يعتبرك الحاكمون الظالمون والطغاة المستبدون إلا خادماً مأجوراً لحراستهم وتنفيذ مقاصدهم الشخصية، تسهر الليالي ليناموا مطمئنين هادئين وتفترش الحصير وتلتحف السماء، ليهنأوا في دورهم وقصورهم الشامخة، وتلبس أخشن الثياب، ليرتدوا الحرير والديباج، وتمشي حافياً، ليركبوا الخيول المطهمة، وتأكل الخبز الجاف (الكدم)، ليأكلوا ما لذ وطاب من الأطعمة، وهم مع هذا كله لا يقدرون لك قدراً ولا يعترفون لك بحرمة، بل يستخدمونك في أحط الأعمال والخدمات، ويهينونك بأشد العبارات وأقذع الكلمات، وهم مع هذا لا يتركون لك حتى ذلك المقرر الضئيل، بل يستردونه إليهم بالقطعيات والأقساط، ويحتالون عليه بتلك المعاملة التي لا يعامل بها أدنى العبيد. والويل لك إذا مرضت، فإنهم يعنون بحيواناتهم، ولا يعنون بك. والويل لأهلك إذا وافاك أمر الله وصدرت الأوامر بأن يحصلوا منهم ما تركت وراءك من حصير ممزقة وملابس مهلهلة. إنك والله لمظلوم مغدور. يا جنود الوطن، لو عرفتم قدركم وطالبتم بحقكم، لكان قولكم القول وفصلكم الفصل.

أيها اليمانيون، على اختلاف طبقاتكم: أود أن تعلموا بأن العالم العربي والإسلامي قد سمع صوتكم وعرف قضيتكم، تمام المعرفة، وغضب لما تقاسونه من ويلات هذا العهد المشؤوم، وأدرك العرب والمسلمون جميعاً أن الحالة في اليمن خطيرة، وأنه لا يمكن الصبر عليها ولا السكوت عنها... وإذا كان لي أن أناشدكم اليوم في أمر، فهو أن توحدوا صفوفكم، ولا تعينوا الظالمين على أنفسكم، وأن تعملوا معي جميعاً لإنقاذ الوطن، والله معنا، وقد كتب على نفسه نصر المحقين وخذلان المبطلين. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»(٢٦).

هذا النداء بطابعه التحريضي، يبرز بصورة جلية حقوق المواطنين المستلبة،

---

(٢٦) مؤلف مجهول، اليمن: المنهوبة المنكوبة، ص ٧٦ ـ ٨٠.

بمختلف فئاتهم، وواجب كل منهم في النضال من أجل انتزاعها من قبضة الحكام الظالمين. ويصلح مدخلاً للحديث عن مطالب الشعب، التي حملت لواءها حركة الأحرار، وبخاصة تلك المطالب المتصلة مباشرة بحقوق الإنسان، كما نفهمها اليوم.

٢ ـ حقوق الإنسان، التي أكدت عليها كتابات الأحرار وبرامجهم السياسية

تضمنت كتابات الأحرار وبرامجهم المعلنة في ثناياها مطالب ذات أولوية، تمثل جوهر حقوق الإنسان الملحة، سواء في زمنهم (النصف الأول من القرن العشرين) وظروفهم أو حتى في الوقت الراهن، بالنسبة للكثير من البلاد العربية وبلاد العالم الأخرى. وقد نظر الأحرار إلى تلك المطالب باعتبارها ضرورة لتجاوز أمراض الواقع الذي لامسناه ملامسة عابرة في النصوص السابقة، والذي سعوا إلى تغييره، لخير الإنسان وسعادته وكرامته وحريته وأمنه وسلامته. ومن بين تلك المطالب: حق الشعب في اختيار حكامه وحرية الرأي والتعبير وصون كرامة المواطن، بعدم التعدي على ماله ومسكنه، ورفع المظالم بأنواعها، وحق التعليم والصحة والأمن والمساواة والعدل والعمل وإصلاح أوضاع السجون وعدم توقيع العقوبات، بما فيها السجن والإعدام، إلا بعد محاكمة... إلخ. وقد برزت هذه المطالب وغيرها، بصورة متدرجة، في كتابات الأحرار، وخاصة في الكتابات ذات الطبيعة البرامجية المركزة (برنامج سياسي ـ ميثاق وطني ـ مطالب مرفوعة للإمام أو موجهة للشعب). وسوف نشير إلى بعض النصوص أو نستعرضها، بقدر ما يسمح به الحيز المتاح، من دون أن نتوقف عند محتويات الكم الكبير من النشرات والمقالات والكتيبات التي أصدرها المستنيرون اليمنيون، ثم حركة الأحرار، منذ نشوئها وحتى قيام ثورة أيلول/سبتمبر ١٩٦٢، التي تناولت هذه الحقوق بالشرح والتوضيح. وأول نص ذي طبيعة برامجية يمكن الوقوف عليه، هو برنامج حزب **الأحرار اليمني** (الذي تشير الكثير من الكتابات، إلى أنه قد أنشئ في صنعاء عام ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، أي قبل سنوات من إنشاء حزب **الأحرار اليمنيين** في عدن. ولم يكن له في الواقع نشاط يدل على وجوده، سوى هذا البرنامج، الذي نشر في ما بعد، عام ١٩٤٤). وقد تضمن البرنامج المذكور فقرات ذات علاقة مباشرة بحقوق الإنسان تضمنت: نشر الثقافة والتعليم والوقوف إلى جانب كل مظلوم في اليمن والدفاع عن كل مسجون تم سجنه من دون محاكمة[٢٧].

(٢٧) انظر: عبد الله أحمد الذيفاني، «الاتجاه القومي في حركة الأحرار اليمنيين، ١٩٤٤ ـ ١٩٤٨،» (رسالة ماجستير، بغداد، ١٩٨٥)، الملحق رقم (٦).

وفي عام ١٩٤٤ نشر حزب الأحرار اليمنيين في عدن قائمة بالمطالب، التي يتقدم بها الأحرار إلى الحكومة اليمنية ملتمسين تنفيذها، ومنها: إلغاء التنفيذ (استدعاء المواطن بواسطة عسكري، يُلزم المواطن بإطعامه ودفع أجرة له مقابل قدومه إليه، والخطاط (سبق شرحه) والعناية بالصحة العامة وبناء المدارس ونشر التعليم ورفع المعاناة عن الفلاحين وإعانتهم بالقروض والمساعدات ورفع أعمال السخرة عنهم وتأمين الناس من الاعتقال من دون محاكمة وإصلاح المحاكم، حتى لا تبقى قضايا الناس لعبة بيد القضاة[٢٨].

وفي منتصف الأربعينيات تقدمت هيئة كبار علماء صنعاء بنصيحة مكتوبة للإمام يحيى، تضمنت في ما تضمنته: جعل الواجبات الدينية المالية (الزكاة) أمانة كالواجبات الدينية البدنية إنقاذاً للمواطنين من صلف الخراصين وظلم الكشافين (الخراص هو موظف الدولة المكلف بتقدير الزكاة. والكشاف هو الموظف المكلف بمراجعة تقديرات الخراص وتدقيقها، لصالح الدولة) وعنت العسكر ورفع أنواع الضرائب غير المشروعة، التي يؤذي بها الموظفون خلق الله ورفع البقايا المزمنة عن كاهل المواطنين (ما تراكم على المواطن من ضرائب، بسبب التقديرات التعسفية المبالغ فيها، فعجز عن دفعها واضطر إلى الفرار خارج الوطن هروباً من ملاحقة السلطات الضريبية له)، وإطلاق سراح المعتقلين «فقد نالت العقوبة منالها وأصبحوا في حالة يرثى لها» وتحسين أحوال الموظفين، بزيادة مرتباتهم «سداً لباب ذريعة الرشوة ونهب الضعفاء»[٢٩].

وفي عام ١٩٤٧ تم إعداد **الميثاق الوطني المقدس**، ضمن تحضيرات الأحرار للتغيير السياسي المنشود في اليمن، ليكون بمثابة دستور مؤقت، يتقيد به الإمام الجديد بعد موت الإمام يحيى. وقد تم نشره قبيل انقلاب شباط/فبراير ١٩٤٨. وتعتبر مواده جميعها، على وجه الإجمال، ذات صلة إما مباشرة أو غير مباشرة بحقوق الإنسان. وقد تضمن فكرة العقد الاجتماعي بين الشعب والإمام الجديد. فممثلو الشعب يبايعون الإمام باسم الشعب «مبايعة دينية ناجزة، إماماً شرعياً، شورياً، دستورياً، على نحو ما تسير به أرقى أمم العالم المتحضر، في ما لا يخالف أدنى مخالفة التعاليم الإسلامية السمحة». ويقيد الميثاق البيعة بشروط مقدسة، منها: «العمل في كل قول وفعل بما تضمنه القرآن الكريم، والسنة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والتسليم، وما كان عليه السلف الصالح، رضوان الله عليهم».

---

(٢٨) المصدر نفسه، الملحق رقم (٦).

(٢٩) الصايدي، حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمام يحيى بن محمد حميد الدين (١٣٢٢ - ١٣٦٧هـ - ١٩٠٤ - ١٩٤٨م)، الملحق رقم (١)، ص ٢٤٥.

وللإمام وفقاً لهذه البيعة «السمع والطاعة في المنشط والمكره من كل فرد داخل نظام هذه البيعة... له في ذلك ما دام متمشياً على هذه البيعة، ملتزماً لهذا الميثاق، ساعياً إلى الغاية المقصودة من ذلك بكل سرعة ممكنة»[30]. ونورد هنا، على سبيل المثال، بعض المواد ذات الصلة المباشرة بحقوق الإنسان:

- مادة (٢٧): يجب الإسراع إلى إزالة الظلم والطغيان عن الرعايا، في طريقة أخذ الواجبات وإسقاط البقايا الكاذبة.

- مادة (٢٩): تصان أموال الناس جميعاً وأعراضهم وأرواحهم إلا في أمر شرعي أو قانون شرعي، ويصير أفراد الشعب اليماني في درجة واحدة من حيث المساواة المطلقة، إلا ما كان للمواهب والأعمال، ويكون الكل تحت حكم الشريعة السمحة الصحيحة، وتجري أحكامها على الصغير والكبير بدون فارق.

- مادة (٣٠): تُكفل حرية الرأي والكلام والاجتماع، في حدود الأمن والقوانين.

- مادة (٣٢): يجب العمل على محاربة الجهل والفقر والمرض في غير هوادة وبكل ما تسمح به وسائل الدولة، والعمل بأسرع ما يمكن على تيسير أسباب المواصلات وإنعاش الزراعة التي هي أساس اقتصاد اليمن[31].

وفي عام ١٩٥٦، أي في العام التالي لفشل المحاولة الإنقلابية الثانية التي استهدفت إزاحة الإمام أحمد واستبداله بأخيه عبد الله، أصدرت حركة الأحرار ميثاقاً وطنياً، لخصت فيه مجمل أهداف الحركة ومطالب الشعب التي ناضل اليمنيون لتحقيقها منذ ثلاثينيات هذا القرن، كما حددت شكل النظام السياسي الذي تسعى الحركة إلى إقامته. وقد مهدت لنص **الميثاق الوطني** بتحديد مطالب الشعب الرئيسية، وهي:

١ - الملك يملك ولا يحكم.

٢ - تأليف حكومة انتقالية من أبناء الشعب، تقوم بإجراء انتخابات لجمعية تأسيسية.

٣ - تلتزم الحكومة الانتقالية بالميثاق الوطني المرفق بهذا، كدستور مؤقت أمام الشعب الممثل في الجمعية التأسيسية.

---

(٣٠) المصدر نفسه، الملحق رقم (٤)، ص ٢٥٧ - ٢٥٩.

(٣١) علي محمد عبده، مسار الحركة الوطنية اليمنية (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، ١٩٧٩)، ص ٦٠ - ٦١.

أما نص الميثاق فيتكون من أربعين مادة، تضمنت جميعها تقريباً قضايا ذات صلة مباشرة بحقوق الإنسان. ونختتم موضوعنا هذا بإيراد نص الميثاق كاملاً، لما فيه من إيجاز وتركيز لكل قضايا الإنسان التي ناضل اليمنيون من أجلها.

١ ـ اليمن دولة برلمانية مستقلة ذات سيادة تامة، غير قابلة للتجزئة ولا للتنازل عن أي منطقة منها. والشعب اليمني ـ باعتباره صاحب السيادة ـ له وحده حق تقرير مصيره بنفسه.

٢ ـ الوطن اليمني جزء من الوطن العربي الأكبر. والشعب اليمني جزء من الأمة العربية الكبرى. وسوف يكافح في سبيل تحقيق الوحدة العربية المنشودة.

٣ ـ يولد الناس أحراراً ويجب أن يعيشوا أحراراً، تجمعهم الأخوة القومية في الوطن.

٤ ـ لكل فرد يمني حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الثابتة في هذا الميثاق، والمساواة في الكرامة والحقوق والواجبات، وإتاحة فرص الحياة بكافة أنواعها، دون تمييز بسبب مذهبي أو إقليمي أو قبلي أو نسب أو وضع اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي.

٥ ـ لكل فرد الحق في الحياة والحرية والأمن والطمأنينة والسلام، في شخصه وأهله وماله، ولا يجوز استعباد أي شخص ولا تعذيبه ولا تعريضه لعقوبة قاسية أو وحشية أو مخلة بالكرامة.

٦ ـ كل الناس سواسية أمام القضاء، ولهم الحق في أن يحميهم بالتساوي، دون أي تفريق، كما يحميهم حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الميثاق، وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

٧ ـ لا يصح اتهام إنسان أو حبسه أو القبض عليه إلا في الأحوال التي يبينها القانون، بشرط أن تُتّبع إجراءاته. وكل من ينفذ أمراً استبدادياً مخالفاً للقانون أو يأمر به أو يوعز بتنفيذه، يستحق العقاب. وعلى كل إنسان يُستدعى أو يُقبض عليه، طبقاً للقانون، أن يطيع حالاً، وإذا عصى أو قاوم، استوجب العقاب.

٨ ـ لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه من أي أعمال فيها اعتداء على حقوقه أو كرامته.

٩ ـ لكل إنسان الحق ـ على قدم المساواة ـ في أن تُنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة، نظراً عادلاً علنياً، سواءٌ أكان ذلك للفصل في حقوقه أم التزاماته أو في الاتهامات الجنائية الموجهة إليه.

١٠ ـ لا يصح عقاب أي إنسان من جراء عمل أو امتناع عن عمل، إلا إذا كان ذلك يعتبر جرماً في نظر القانون وقت ارتكاب الفعل. ولا تقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجب توقيعها وقت ارتكاب الجرم.

١١ ـ كل شخص يُتهم بجريمة يُعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانونياً، بمحاكمة علنية، تُؤمن له فيها جميع الضمانات الضرورية للدفاع عن نفسه. وإذا دعت الضرورة للقبض على امرئ قبل التحقق من إدانته، فكل شدة تستعمل معه دون مبرر، تستوجب العقاب.

١٢ ـ لا يكون أحد موضعاً لتدخل تعسفي، في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لهجمات تتناول شرفه وسمعته. ولكل إنسان الحق في حماية القانون له من مثل هذا التدخل أو تلك الهجمات.

١٣ ـ المساكن حرم مصونة، ليس لأحد أو سلطة حكومية الحق في الدخول إليها، إلا في ظروف معينة، وبالصورة التي ينص عليها القانون.

١٤ ـ لكل يماني حرية التنقل واختيار محل الإقامة، داخل الدولة اليمنية، وله حرية الخروج من أراضيها والعودة إليها متى شاء، من دون قيد سوى القيود القانونية.

١٥ ـ لا يجوز أن يُنفى يماني من أرض اليمن.

١٦ ـ يوضع لحق التمتع بالجنسية اليمنية تشريع خاص، مع مراعاة أن أبناء اليمن المولودين في الخارج يتمتعون بالجنسية اليمنية.

١٧ ـ لكل يماني حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، ولا يجوز تجريده من ملكه إلا لغرض الصالح العام، مع دفع التعويض الكافي، وفي ظروف استثنائية يعينها القانون.

١٨ ـ الحرية الفردية محترمة، يضمنها القانون، وهي تنحصر في إمكان عمل ما لا يضر بالغير، فلكل امرئ أن يتمتع بحقوقه الطبيعية.

١٩ ـ تضمن الدولة اليمنية حرية ممارسة العبادات بالمذاهب المختلفة.

٢٠ ـ لكل إنسان الحق في حرية الفكر والرأي والتعبير شفوياً أو تحريرياً أو بوسائل أخرى.

٢١ ـ الصحف وأنواع النشر حرة ومحظور رقابتها. ولا يجوز تعطيل الصحف ولا مصادرتها ولا إلغاء تصاريحها، إلا بحكم قضائي صادر من محكمة مختصة.

٢٢ ـ يحتم أمن الدولة والمصلحة العامة والدفاع عن الوطن، أثناء الحرب، وضع تشريع خاص لرقابة المطبوعات والصحف والإذاعة، وذلك في الحدود المتعلقة بشؤون الدفاع فقط.

٢٣ ـ تشريع الرقابة على المطبوعات والإذاعة يوضح ويحدد طرق الرقابة ووسائلها.

٢٤ ـ يتمتع اليمانيون بحق عقد اجتماعات ومظاهرات سلمية، وتشكيل الجمعيات والنقابات، في حدود الدستور.

٢٥ ـ لكل يمني الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات. ولا يجوز إرغام أحد على الاشتراك في جمعية ما.

٢٦ ـ قانون الجمعيات يعين الطرق التي يتم بموجبها تشكيل الجمعيات ووسائل مراقبة مواردها.

٢٧ ـ لليمانيين مطلق الحرية في مراجعة السلطات في ما يخص أمورهم الشخصية والعامة.

٢٨ ـ تعتبر جميع وسائط المكالمات التليفونية والبرقية أو البريدية سرية، ويحق لكل فرد استخدامها، ولا تخضع للرقابة ولا تُلغى أو تُحذف، إلا في ظروف الحرب، في الحدود المتعلقة بالدفاع فقط.

٣٠ ـ لكل فرد أو جماعة الحرية في فتح مدارس للتعليم وإدارتها، على أن تكون متمشية مع قواعد التعليم العام، وتحت إشراف وزارة التربية والتعليم.

٣١ ـ لا يسلم اللاجئون السياسيون، بسبب آرائهم ومبادئهم السياسية، أو الدفاع عن الحرية والاستقلال لأوطانهم.

٣٢ ـ تُنظم تشريعات خاصة لاسترداد وتسليم المجرمين العاديين.

٣٣ ـ لكل شخص الحق في الاشتراك في إدارة شؤون بلاده، إما مباشرة أو بواسطة ممثلين، يُختارون اختياراً حراً. ولكل شخص الحق نفسه الذي لغيره، في تقلد الوظائف العامة في بلاده.

٣٤ ـ التعيين في وظائف حكومية ومنشآت تابعة للحكومة، أو في البلديات، سواءٌ كانت تلك الوظائف دائمة أو مؤقتة، يكون على أساس الجدارة والكفاءة الشخصية والمؤهلات العلمية ـ إن وجدت ـ بحسب تشريع يوضع للخدمة العامة.

٣٥ ـ لكل مواطن الحق في العمل، ومن واجبات الدولة إتاحة الفرصة

للعاملين بتنظيم الاقتصاديات الوطنية ورفع مستواهم المادي والأدبي.

٣٦ ـ الدولة تحمي العمل وتنشئ له تشريعاً يتضمن المبادئ الآتية:

(أ) أجور العمال تكون متناسبة مع الكمية والنوع. ولا يجوز أن تقل عن الحد الأدنى المقرر في التشريع.

(ب) تحديد ساعات العمل في الأسبوع ومنح العمال عطلة أسبوعية وسنوية بأجرة مدفوعة.

(ج) تعيين مكافآت لأرباب العائلات وضمان حالة المرض والشيخوخة والإصابة من جراء العمل.

(د) حرية تشكيل اتحادات عمالية.

٣٧ ـ لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف، للمحافظة على الصحة والرفاهية، له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية، وله الحق في تأمين معيشته في حالة البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة، وغير ذلك من فقدان وسائل العيش، لظروف خارجة عن إرادته.

٣٨ ـ لا ضرائب إلا ما يقدره ممثلو الشعب، ولا مصادرة أموال منقولة أو ثابتة إلا طبقاً لما يقرره القانون.

٣٩ ـ لا رهينة ولا سخرة ولا عمل إجباري، إلا أن الخدمات التي قد يتطلبها الوطن يمكن أن يكلف بها الأفراد أو الجماعات، في الحدود الآتية:

(أ) في حالة خطر وقوع حرب أو حدوث حريق أو سيول أو مجاعة أو زلزال أو انتشار أمراض وبائية أو ظروف مشابهة لما ذُكر.

(ب) ظروف وضرورة تلك الأعمال تقررها هيئات سياسية محلية، ويشرف على إنجازها موظفون مختصون.

٤٠ ـ كل سلطة مصدرها الشعب. ولا يحق لأي فرد أو أية جماعة أن يأمروا أو ينهوا، إلا إذا استمدوا السلطة من الشعب(٣٢).

خاتمة

تلك كانت بعض النصوص المختارة من كتابات الحركة الوطنية اليمنية، ذات

(٣٢) محمد محمود الزبيري وأحمد محمد النعمان، مطالب الشعب، ص ٩ وما بعدها.

العلاقة بحقوق الإنسان، والتي نُشرت في صحف وكتيبات تناولت القضية الوطنية بشكل عام، وما كان اليمن يعانيه من جور وعسف وتخلف وجهل. وقد حمى كتّاب تلك النصوص من بطش الإمام بعد نشرها، أنهم جميعاً كانوا من الوطنيين الفارين من عسف الإمام، والمقيمين إما في مستعمرة عدن، أو في مصر. وتبقى حقوق الإنسان قضية محورية في نضال اليمنيين، بارزة في كتاباتهم، مذ أصبحت لهم صحف ومنشورات ونشاط علني، أي مذ فر قادتهم إلى مستعمرة عدن وأنشأوا حزب الأحرار اليمنين عام ١٩٤٨، وحتى اليوم.

الفصل السابع عشر

حقوق اللاجئين الفلسطينيين

سلمان أبو ستة(*)

شهد القرن العشرين أحداثاً جسيمة كان أهمها، إلى جانب حربين عالميتين ضاريتين، سقوط مختلف الأنظمة السياسية الشمولية أو العنصرية التي غيّرت حياة ثلثي البشرية. فقد انهزمت ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية وسقط النظام الشيوعي وانفك عقد الاتحاد السوفياتي، وانتهى عصر الاستعمار في معظم الأقطار الآسيوية والأفريقية، وطويت راية الاستعمار البريطاني في الهند وباكستان وقبرص وهونغ كونغ، وتهاوى صرح التفريق العنصري (الأبرتهايد) في جنوب أفريقيا. غير أنه في الوقت نفسه، إذ تحوّل العرب من وحدة جغرافية سياسية غير مستقلة تحت لواء الدولة العثمانية توزعوا إلى أكثر من ٢٠ دولة عربية مستقلة ولكنها ممزقة سياسياً وجغرافياً.

على الصعيد المعرفي شهد هذا القرن تقدماً مذهلاً في حقول الاتصال والمواصلات وفي ميادين العلم المختلفة، غيّرت الحياة البشرية وأتاحت للثقافات العالمية المختلفة أن تتعرّف الواحدة على الأخرى وتطّلع على أوضاعها وإنجازاتها، مما زاد في تقارب الثقافات.

وفي خِضمّ هذا التيار الهائل من التحرّر في العالم، تقيم إسرائيل صرحاً متيناً من الصهيونية كعائق أمام هذا التيار، تُبنى حجارته من منازع الاستعمار والاحتلال التي اندثرت في أماكن أخرى من العالم، وتتكون مادته من العدوان والعنصرية

(*) عضو المجلس الوطني الفلسطيني.

اللذيْن يصلان إلى مستوى النازية والأبرتهايد واستغلال الموارد الطبيعية للغير واضطهاد الشعوب ومنعها من التقدم.

كان لا بد من هذه المقدمة لفهم أبعاد نكبة فلسطين وآثار الزلزال الذي نشأ عنها، إذ لا يوجد في التاريخ الحديث مَثَل آخر على أقلية أجنبية تطرد الأغلبية الوطنية وتستولي على أراضيها وتمنعها من العودة وتحرمها من الهوية والوطن وتمارس عليها العنصرية والاستعمار والاحتلال والاستغلال، وذلك كله بدعم مادي ومعنوي وسياسي من الغرب، كان، ولا يزال، مستمراً حتى اليوم. والعجيب أن توصف أعمال الباغي بأنها انتصار للحضارة ومعجزة إلهية بينما تُنكَر على الضحية أبسط حقوقها، بل تُتهم تلك الضحية بالإرهاب والتعصب والتخلف وتُستعدى عليها دول العالم الغربي لكي تقضي عليها أو تحجّمها.

حجم النكبة هو أحسن بيان لها. لقد طرُد الفلسطينيون عام ١٩٤٨ من ٥٣١ قرية ومدينة وقبيلة، وأهلها هم ٨٥ بالمئة من سكان الأرض الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل، وأرضهم هي ٩٢ بالمئة من مساحة إسرائيل. ومن آثار النكبة أن سقطت عروش واغتيل رؤساء وتغيرت أنظمة في جميع الدول العربية المحيطة بفلسطين وسقط أكثر من ربع مليون شهيد وتشرّد حتى اليوم خمسة ملايين لاجئ فلسطيني، وملايين أخرى من العرب في مصر وسوريا ولبنان وتعطلت عجلة التقدم الحضاري والاقتصادي، وأُهدرت مليارات الدولارات في التسليح غير الفعال.

ضاع الحق العربي ضحية العجز العربي سياسياً وعسكرياً. ولم يبق للعرب ما يتشبثون به غير التمسك بالحقوق الفلسطينية بإصرار وعناد. ورغم أن الشعب الفلسطيني قد تشرد في خمسة أقطار وفي ثلاثين دولة أخرى، إلا أن إصرار اللاجئين على حقهم في العودة إلى ديارهم هو الذي حافظ على وشائج هذا الشعب. فما كان هدف الفدائيين في الخمسينيات ومنظمة التحرير في الستينيات والثورة الفلسطينية في السبعينيات والانتفاضة في الثمانينيات إلاّ تحقيق هدف العودة. فحق العودة بالنسبة للفلسطينيين حق مقدس وقانوني، ونضيف أنه ممكن.

أولاً: الكلمة والبندقية

في الخمسينيات، كان هول الفاجعة هو المسيطر على الوجدان. فلقد صاغ عارف العارف[1] كلمة النكبة ووصفها في ستة أجزاء، وهي أول محاولة لعمل

(١) عارف العارف، النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٢، ٦ ج (صيدا: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٥٦).

موسوعي شامل. وكيف لا يسميها النكبة «وقد نكبنا نحن معاشر العرب عامة والفلسطينيين خاصة، بما لم ننكب بمثله منذ قرون وأحقاب: فسلبنا وطننا وطردنا من ديارنا وفقدنا أبناءنا وأصبنا بكرامتنا». وتوالت الكتب التي حررها شهود عيان أو مشاركون في الدفاع عن الوطن. فنجد الشيخ محمد نمر الخطيب[٢] الإمام المجاهد من حيفا يصف قضية فلسطين بأنها «قضية الصراع بين الحق والباطل وهي قضية إخراج أهل البلاد بقوة الظلم والمدفع». ونجد كامل الشريف[٣] أحد قادة الإخوان المسلمين الذين أبلوا بلاء حسناً يكتب تجاربه في حرب فلسطين ويقول إنه «ليس عيباً أن تهزم الشعوب ولكن العيب أن تستنيم للهزيمة». ويكتب د. حسان حتحوت[٤] أحد الأطباء المصريين الذين تطوعوا في فلسطين في ربيع عام ١٩٤٨ يصف شجاعة المجاهدين وضعف إمكانياتهم وغدر اليهود وتخاذل الحكومات العربية. على أنك لا تجد في تلك الفترة شهادة أكثر إيلاماً وأشد وقعاً من شهادة عبد الله التل[٥]، قائد معركة القدس، الذي وصف مفاوضات الملك عبد الله السرية مع اليهود، وتآمر الإنكليز، والتخلي عن اللد والرملة لتواجه مصيرها المفجع أمام قوات إسحاق رابين.

كان الهاجس الأول للفلسطينيين في الخمسينيات هو العودة إلى الوطن، فلم يقبل أحد بأن نتيجة المعركة التي توجتها اتفاقية الهدنة بسلك شائك هي نتيجة نهائية. ولم تكن المشكلة إقناع أحد بعدالة القضية عدا هؤلاء المستعمرين المجتمعين في هيئة الأمم المتحدة وأروقة الحكومات الغربية. لذلك بدأت تنظيمات الفدائيين تعود للوطن ـ مرة بدافع عفوي ومرة بتنظيم من جيش عبد الناصر الذي أسقط الملك فاروق. ولم يكن مفهوماً للاجئين معنى كلمة «متسلل» التي أطلقها اليهود وقبلتها لجنة مراقبة الهدنة المشتركة، كوصف للعائدين إلى الوطن.

في الستينيات، بدا جلياً أن الجهود العفوية المتفرقة لا تكفي لتحرير وطن،

---

(٢) محمد نمر الخطيب، أحداث النكبة، أو، نكبة فلسطين، ط ٢ (بيروت: دار ومكتبة الحياة، ١٩٦٧).

(٣) كامل الشريف، الإخوان المسلمون في حرب فلسطين، ط ٣ (الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٤).

(٤) حسان حتحوت، فلسطين النكبة الأولى، ١٩٤٨: يوميات طبيب مصري، كتاب الهلال؛ العدد ٤٥٠ ([القاهرة]: دار الهلال، ١٩٨٨). وكتب طبيب مصري آخر كان يعمل في غزة عام ١٩٦٧ عن إعدام الأسرى وقتل الأطباء. انظر: أحمد شوقي الفنجري، إسرائيل كما عرفتها، ط ٢ (القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٥).

(٥) عبد الله التل، كارثة فلسطين: مذكرات عبد الله التل، قائد معركة القدس، ط ٢ ([د.م.]: دار الهدى، ١٩٩٠).

وتوجت هذه المرحلة بتكوين «منظمة التحرير الفلسطينية»، تحت رعاية الدول العربية التي ما لبثت أن تقلصت لتصبح المنظمة اسماً وفعلاً فلسطينية الأصل والفروع. وتميزت تلك الفترة بالخطب النارية التي كان يلقيها أحمد الشقيري[٦] في محافل الأمم المتحدة ممثلاً لدول عربية ثم لجماهير الشعب الفلسطيني.

شارك الشقيري في جميع مراحل النضال الفلسطيني وقاده في الستينيات إلى أن تولى ياسر عرفات رئاسة المنظمة. عمل الشقيري في المكتب العربي في واشنطن عام ١٩٤٥، وفي القدس مقدماً تقريراً إلى لجنة التحقيق الأنكلو - أمريكية، وانضم إلى الوفد السوري عام ١٩٤٧، ووفد الجامعة العربية لمقابلة الكونت برنادوت عام ١٩٤٨، والوفد السوري أمام لجنة التوفيق الدولية (١٩٤٩ - ١٩٥١)، والأمم المتحدة (١٩٥٥) ثم الوفد السعودي هناك (١٩٦٠) ثم ممثلاً لفلسطين في الجامعة العربية (١٩٦٣)، وتوجت جهوده بإنشاء منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٦٤، ولحقها مركز الأبحاث الفلسطينية.

كتب الشقيري كثيراً وخطب أكثر. كانت موهبته الكلامية موجهة نحو استنهاض الهمم ورفع المعنويات ورفع الظلم والدعوة إلى تحرير فلسطين. وكان يكتب ويخطب بصدق وحرارة تجاوزت في بعض الأحيان الحدود التي يضعها الدبلوماسيون لأنفسهم، مما أثار عليه كثيراً من المشاكل. لقد كان تأثيره في الجماهير العربية أكبر بكثير من تأثيره في المحافل الدولية التي تصغي للغة القوة والمناورات الدبلوماسية. كانت رسالته واضحة: فلسطين بلد عربي يجب أن يعود لأهله، والصهيونية حركة عنصرية توسعية لا قبول ولا اعتراف بها.

لكن نكسة ١٩٦٧ نقلت الجدل الكلامي عن قضية فلسطين مرة أخرى من ميدان القتال إلى هيئة الأمم المتحدة التي لم تعترف حتى ذلك الوقت بالشعب الفلسطيني كباقي شعوب العالم عدا تأكيد الهيئة للقرار رقم ١٩٤ الذي يعطي اللاجئين حق العودة. وصدر قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢ الذي يقضي بعدم جواز احتلال الأراضي بالقوة ولكن يترك تفسير ذلك غامضاً، وأشار القرار إلى اللاجئين داعياً إلى «حل عادل» لقضيتهم. وشهدت السنوات التالية حرب الاستنزاف، وبروز حركة المقاومة الفلسطينية، وبدأت معركة دبلوماسية ضارية في الأمم المتحدة للاعتراف بالحقوق الشرعية للشعب الفلسطيني، كما نرى في الرواية المعبرة للسفير الأردني الدكتور محمد الفرّا[٧] الذي شارك في هذه المعركة في أروقة الأمم المتحدة.

---

(٦) لمزيد من التفاصيل حول حياة الشقيري وأعماله، انظر: خيرية قاسمية، أحمد الشقيري: زعيماً فلسطينياً ورائداً عربياً (الكويت: لجنة تخليد ذكرى المجاهد أحمد الشقيري، ١٩٨٧).

(٧) محمد الفرّا، سنوات بلا قرار (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات والنشر، ١٩٨٨).

لقد اعترفت الأمم المتحدة بمبدأ تقرير المصير كمبدأ أساس عام ١٩٦٩. وفي السبعينيات طبقت هذا المبدأ على الفلسطينيين عام ١٩٧٤ في سابقة دولية ليس لها مثيل. إذا أكد القرار ٣٢٣٦ على الحقوق الفلسطينية «غير القابلة للتصرف» واعتبر أن العودة «حق»، وربط لأول مرة بين حق تقرير المصير وحق العودة، بل دعا الدول إلى مساعدة الفلسطينيين على تحقيق هذه الحقوق بكل الوسائل بما فيها الكفاح المسلح. كانت السبعينيات عقداً ذهبياً في تاريخ حركة المقاومة الفلسطينية، ازدهرت بزخم ثقافي وسياسي منقطع النظير. وأصدرت مؤسسة الدراسات الفلسطينية[٨] برئاسة وليد الخالدي ومركز الأبحاث الفلسطينية[٩] برئاسة أنيس صايغ أعمالاً مهمة متعددة باللغتين العربية والإنكليزية عن كل جوانب القضية الفلسطينية التاريخية والقانونية والسياسية. وأعيد إحياء ذكرى فلسطين والفلسطينيين والحياة الفلسطينية خلال أعمال الفنون التشكيلية، وأولها وأكثرها انتشاراً أعمال إسماعيل شموط[١٠]، وامتدت إلى الموسيقى والرقص الشعبي والمسرح.

ثانياً: طائر الفينيق يعود

لم تقتصر قضية فلسطين في تلك المرحلة على مداولات الجامعة العربية والأمم المتحدة، بل أعاد اللاجئون (الذين أصبحوا الآن ثواراً وفنانين واقتصاديين ومهندسين) تركيب وبناء فلسطين في المنفى، كاملة النص والروح، تاريخها متكامل، ولكن جغرافيتها مزحزحة عن مكانها مائة ميل في بلد اللجوء. لقد صورت روز ماري صايغ عملية الاستنساخ هذه ببراعة وبلاغة في كتابها بالانكليزية **الفلسطينيون: من فلاحين إلى ثوار**.

لم تعد القضية قضية لاجئين، فهؤلاء يريدون العودة إلى ديارهم، وغيرهم يريد لهم ما يكفي من الغذاء والمأوى (في أي مكان عدا الوطن) لاتقاء شرهم ودفن هذه المشكلة إلى الأبد. أصبحت الصورة الماثلة للعيان أمام العالم هي صورة شعب متكامل متميز من غيره له حقوق معترف بها دولياً، تعرّض لظلم ليس له نظير من الصهيونية قرينة العنصرية، ولكنه يسعى إلى تحقيق عودته إلى وطنه. ولعل أبلغ دليل على ذلك أنه تم الاعتراف في تلك الفترة بمكاتب المنظمة في ضعف عدد الدول التي اعترفت بإسرائيل.

---

(٨) تصدر مؤسسة الدراسات الفلسطينية أبحاثاً ودوريات في نواح مختلفة من الصراع العربي - الإسرائيلي بالعربية من بيروت وبالإنكليزية من واشنطن وبالفرنسية من باريس.

(٩) قام مركز الأبحاث الفلسطيني بإصدار عدد كبير من الكتيبات عن قضية فلسطين ومجلة دورية باسم شؤون فلسطينية من بيروت، وبعد الخروج انتقلت إلى قبرص وتقلص نشاطها.

(١٠) اسماعيل شموط، الفن التشكيلي في فلسطين (الكويت: المؤلف، ١٩٨٩).

وعقدت المؤتمرات والندوات في أنحاء مختلفة من العالم تؤيد الحقوق الفلسطينية، وصدرت عشرات من الدراسات القانونية[11] والاقتصادية والتاريخية والسياسية والثقافية تشرح هذه الحقوق، وتكونت جمعيات وهيئات داعمة للحق الفلسطيني في بلاد كثيرة.

وما لبث هذا الازدهار أن ذوى، للأسباب نفسها التي أدت إلى هزيمة فلسطين عام ١٩٤٨. في الحالتين كان الحماس والعاطفة أكبر حجماً من التنظيم والفعالية، وكان الكلام أكثر بلاغة وأقل أثراً من العمل. وأدت إدارة الأزمات التي نشأت وأنشئت في الساحة اللبنانية، سواء كانت محلية أو خارجية، إلى الخروج من لبنان والتشتت مرة أخرى في بلدان أكثر بعداً عن فلسطين مثل العراق واليمن والسودان وتونس والجزائر.

واختتم عقد الثمانينيات المحزن بزلزال الانتفاضة الذي أخذ الجميع على حين غرة، فعندما ألقى المقاتلون في الشتات سلاحهم، واطمأنت إسرائيل إلى أن جيل الشباب الذي ولد وترعرع في ظل الاحتلال لا يمكن أن يثور، إذ بالنار تحت الرماد تشتعل في أكبر مدينة وأصغر قرية. وإن كانت حصيلة الانتفاضة محل جدل، فإن ما لا يجادل فيه هو أن الانتفاضة نقلت قضية فلسطين إلى كل بيت في العالم. كان واضحاً في الصور المنقولة من هو الطاغي ومن هو الضحية، ولم يعد بإمكان إسرائيل أن تستمر في خداع الوطن العربي. وأهم نصر للفلسطينيين في تلك الفترة هو استقطاب جماعات حقوق الإنسان التي انتشر تأثيرها وزاد عددها زيادة هائلة في التسعينيات من هذا القرن، خصوصاً بعد انتشار الإنترنت. لقد خلقت الجماعات غير الحكومية التي تعنى بحقوق الإنسان وتقاوم الاضطهاد والتعذيب والعنصرية قوة شعبية من البرلمانات الموازية التي لا تملك حكومة ديمقراطية تجاهلها. كما أن سرعة نقل المعلومات أدت إلى سرعة رد الفعل أيضاً. خلال ساعات من حادث القبض على ناشط سياسي أو تدمير بيت أو سجن شعب بإقفال منافذ المدن والقرى، ينتقل الخبر ويتعاظم وينتشر. وحتى لو لم يرتدع الباغي لا يستطيع هو أو من يدعمه أن يدّعي الجهل بما حدث.

من أجل هذا كله، اكتسب الخطاب السياسي الفلسطيني صفة عالمية في الانتشار والصياغة. وبينما كان الفلسطينيون ينتظرون قطاف هذه الثمار، وقعت لهم

---

(١١) انظر خصوصاً: القضية الفلسطينية: دراسة ندوة القانونيين العرب في الجزائر، ٢٢ ـ ٢٧ تموز/ يوليو ١٩٦٧، ترجمة صلاح الدباغ؛ مراجعة جوزف مغيزل، سلسلة الدراسات؛ رقم ١٨ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٦٨).

فاجعة ثالثة اسمها «أوسلو» التي جاءت لتنقذ قيادتهم مما وقعت فيه، لا لتستعيد حقوق الشعب الذي تمثله. فعادوا إلى دفاترهم ليعيدوا تلاوة الثوابت.

ثالثاً: النكبة في الذاكرة

هذه «النكبة» التي لا تزال آثارها ماثلة أمام أعيننا لا يمكن أن تنسى. ورغم مرور نصف قرن على النكبة فإن الشعب الفلسطيني لا يزال صامداً ولو أنه مثخن بالجراح ويتأرجح بين التشاؤم والتفاؤل. لكن ذاكرته لا يمكن أن تندثر. والدليل أمامنا ساطع. فهذه كتابات مؤرخين وباحثين ومحاربين قدامى وأشخاص عاديين هزتهم الأحداث فكتبوا عن آلامهم وآمالهم وحقوقهم الضائعة[١٢]. وحظيت المدينة أو القرية التي عاش فيها الناس وتوالدوا وماتوا بالنصيب الأكبر من تسجيل الذاكرة[١٣].

(١٢) انظر مثلاً: بهجت أبو غربية، في خضم النضال العربي الفلسطيني: مذكرات المناضل بهجت أبو غربية، ١٩١٦ ـ ١٩٤٩ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٣)؛ صالح الشرع: فلسطين: الحقيقة والتاريخ (عمان: مجدلاوي، ١٩٩٦)، ومذكرات جندي، ٢ ج (عمان: مكتبة المحتسب، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩). انظر أيضاً: صادق الشرع، حروبنا مع إسرائيل، ١٩٤٧ ـ ١٩٧٣: معارك خاسرة وانتصارات داعية: مذكرات ومطالعات (عمان: دار الشروق، ١٩٩٧)؛ حسن صالح عثمان، فلسطين في سيرة البطل عبد الحليم الجيلاني (عمان: دار الجليل، [١٩٩٣])؛ يوسف هيكل، أيام الصبا: صور من الحياة وصفحات من التاريخ (عمان: دار الجليل، ١٩٨٨)، وهشام شرابي، صور الماضي: سيرة ذاتية (بيروت: دار نلسن، ١٩٩٣).

(١٣) كتب عبد اللطيف كنفاني، ١٥، شارع البرج، حيفا: ذكريات وعبر (بيروت: بيسان، ١٩٩٦). كما ألف مصطفى مراد الدباغ عملاً موسوعياً هو: مصطفى مراد الدباغ، بلادنا فلسطين، مطبوعات رابطة الجامعيين بمحافظة الخليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤). انظر أيضاً على سبيل المثال: أنيس صايغ، بلدانيات فلسطين المحتلة (بيروت: مركز الأبحاث الفلسطيني، ١٩٦٨)؛ نبيل خالد الأغا، مدائن فلسطين: دراسات ومشاهدات (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)؛ حاتم محيي الدين أبو السعود، مدن فلسطين: غريب الديار في الديار (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)؛ يافا.. عطر مدينة، إشراف امتياز دياب؛ مراجعة هشام شرابي (بيروت: دار الفتى العربي؛ الناصرة: مركز يافا للأبحاث، ١٩٩١)؛ مي ابراهيم صيقلي، حيفا العربية، ١٩١٨ ـ ١٩٣٩ (التطور الاجتماعي والاقتصادي)، سلسلة المدن الفلسطينية؛ ١ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧)؛ متى سمعان بوري ويوسف أحمد شبل، عكا: تراث وذكريات (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٢)؛ إسبير منير، اللد في عهدي الانتداب والاحتلال، سلسلة المدن الفلسطينية؛ ٢ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧)، وصبحي سعد الدين غوشه، شمسنا لن تغيب (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٨ ـ). وقد صدرت سلسلة المدن الفلسطينية عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ودائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، كما صدرت كتب عن مدن مختلفة بأقلام أبنائها. وكذلك أصدر مركز دراسة وتوثيق المجتمع الفلسطيني بجامعة بير زيت أكثر من ٢٠ كتاباً، وخصص كل كتاب لدراسة الجغرافيا والتاريخ والاقتصاد والمجتمع والتعليم والصحة في كل قرية، وأهم ما فيه شهادات على النكبة بلسان من عاصروها من أهل القرية. وقد قام بدور مؤثر في إنجاز هذه الدراسات شريف كناعنة=

لم تكن استعادة الذاكرة مجرد حنين إلى الماضي الذي يزداد جماله كلما طال الزمن، بل كانت تخيلاً للمستقبل الموعود. أصبح الماضي هو صورة المستقبل المطلوب تحقيقه. وبهذا الفهم ما هو إلا تسجيل للحقوق وتأكيد لها، على لسان شاهد عاش الحقيقة التي طُمست وخَبِرها ثم نقلها إلى أولاده وحفدته، كواحد من هؤلاء الشهود كتبتُ **رسالة إلى ابنتي**، التي لم ترَ الوطن، أنجزتُهُ بعد سعي حثيث لتوثيق الماضي الذي عرفته. فقد بحثت عن تاريخ عائلتي في المكتبات الأوروبية، التي حفظت تاريخ غزوات الأوروبيين وبعثاتهم الاستكشافية وجواسيسهم ورحّالتهم وحجّاجهم إلى الأراضي المقدسة. وفي مكتبة الجمعية الجغرافية الملكية وجدت أوراق جننغ بروملي (Jenning Bromley) عن جنوب فلسطين وعشائرها، ومجلدات ألوا موزل (Mosel) الذي كان يعمل لحساب الإمبراطور النمساوي في أواخر القرن الماضي، ومثلها مجلدات أوبنهايم (Openheim) الذي كان يعمل لحساب الإمبراطور الألماني، وكلها تذكر موطن عائلتي واسمها. وفي مكتبة وزارة الدفاع البريطانية وجدتُ خرائط اللنبي (Allenby) التي تذكر مسقط رأسي ومثلها السجل العسكري في متحف الحرب الاسترالي. وفي مركز المحفوظات البريطاني، وجدت أوراق هربرت صموئيل (Herbert Samuel) التي تذكر مقابلة تشرشل لوالدي مع غيره من أعيان فلسطين عام ١٩٢١. وفي المكتبة الوطنية في باريس وجدت خرائط جاكوتين وتقارير العلماء الفرنسيين عام ١٧٩٩ عن عشائر فلسطين. وكدت أقفز من على كرسيّي عندما قرأت أن فكتور جوران، الرحالة الفرنسي الذي جاب فلسطين كلها، قابل جد أبي في ١٣ حزيران/يونيو ١٨٦٣ مع كوكبة من فرسانه فسأله هذا عن سبب تجواله في بلاده. ووجدت كذلك كتابات القس جوسن الذي تحول جاسوساً، تنقل من القدس إلى شرق الأردن ثم العقبة والعريش، وعاد إلى القدس حاملاً أسماء العشائر وأعدادها وأخبارهم في الحرب العالمية الأولى. وفي متحف الحرب الألماني في ميونيخ وجدت أول صور جوية أخذت لفلسطين عام ١٩١٧. وفي الأرشيف التركي الملحق بمكتب رئيس الوزارة في إستانبول وجدت المراسلات التركية من متصرف القدس وإليه التي يشكو فيها من سيطرة عشيرتي على البلاد وعصيانهم على الدولة عام ١٨٠٠.

لأكثر من عشر سنوات جمعت المراجع والخرائط والمعلومات، من دون كلل،

= وصالح عبد الجواد، ومثّل العمل الميداني لهذا المركز جزءاً مهماً من كتاب: وليد الخالدي، كي لا ننسى: **قرى فلسطين التي دمرتها إسرائيل سنة ١٩٤٨ وأسماء شهدائها**، ترجمة حسني زينة؛ تدقيق وتحرير سمير الديك (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧)، وهو دراسة موسوعية تشمل ٤١٨ قرية من أصل ٥٣١ مدينة وقرية وقبيلة هُجر أهلها وطردوا من ديارهم أثناء الغزو الصهيوني لفلسطين عام ١٩٤٨.

مستهدفاً فقط إثبات حقي في تلك الرقعة الصغيرة[١٤] التي عرفتها طفلاً وهي جزء من نسيج فلسطين الوطني. وكنت أجمع الشهود والقرائن لأحضرهم إلى محكمة الحق المتخيلة ليسجلوا كلمتهم بحيث لا تُمحي بعد ذلك. بل إنني غامرت في محاولة لا طائل من ورائها لمواجهة العدو بجريمته، بأن أرسلت نبذاً من هذه الوثائق إلى الكيبوتسات التي تحتل أرضي، مذكراً إياهم بأن هذه أرضي، وسأعود إليها مهما طال الزمن!

ومثل هذا التوثيق الشخصي، يأتي لتوثيق تراث الأمة الشعبي، إذ نجد مؤلفات عن الخراريف، والأمثال، والعادات[١٥]. وهو الأمر الذي انشغل به بعض المستشرقين الذين عاشوا في فلسطين سنوات عديدة لتسجيل حياة أهل الأرض المقدسة، ورغم أنهم كتبوا بلغات أجنبية لم تترجم حتى اليوم، إلا أنني أجد فيها شهادة دامغة بالحقوق الفلسطينية. من هؤلاء العلامة الألماني غوستاف دالمان الذي أخرج عملاً موسوعياً شاملاً عن حياة الفلسطينيين، وبالدينز برجر الذي ولد في فلسطين والآنسة غرانكفست التي عاشت في قرية أرطاس عدة سنوات، وكلهم كتبوا في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين.

ومن أوائل الكتابات الفلسطينية عن التراث أعمال الطبيب الموهوب توفيق كنعان[١٦]. كان يتقن التركية والألمانية والإنكليزية وكتب على مدى أربعين عاماً ابتداءً من عام ١٩١٤ باللغات الأوروبية والعربية عن التراث وعلم الأجناس وحقوق

---

(١٤) تلك هي مسقط رأسي «معين أبو ستة». لقد كتبت تاريخها في مطوية (Poster) بها صور نادرة وحصاد زيارتي لتلك المتاحف والمكتبات وكذلك بها خريطة جُمعت من الصور الجوية المتصلة أخذها سلاح الجو البريطاني عام ١٩٤٥. توجد المطوية الآن في الجمعية الجغرافية الملكية ومركز المحفوظات البريطانية في لندن وغيرها من المكتبات الأوروبية.

(١٥) انظر على سبيل المثال: الخراريف، جمع تودد عبد الهادي (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠)؛ فكتور سحاب، **التقاليد والمعتقدات والحرف الشعبية في فلسطين قبل ١٩٤٨** (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٣)؛ سليم عرفات المبيض، **الجغرافيا الفولكلورية للأمثال الشعبية الفلسطينية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)؛ حسن الباشا، **الأغنية الشعبية الفلسطينية: تراث، وتاريخ، وفن** (دمشق: دار الجليل، ١٩٧٩)؛ **أرشيف الفلكلور الفلسطيني**، [جمع] نمر سرحان (عمان: منظمة التحرير الفلسطينية، دائرة الإعلام والثقافة، ١٩٨٥ـ)؛ عبد الكريم عيد الحشاش، **الأسرة في المثل الشعبي الفلسطيني والعربي** (دمشق: المؤلف، ١٩٨٨)، و: *Arab Folktales*, translated and edited by Inea Bushnaq (New York: Pantheon Books, 1986).

وهو ترجمة عن الخراريف الشعبية.

(١٦) حفظت كتابات توفيق كنعان في المكتبة المعروفة باسمه في جامعة اكستر ـ إنكلترا. انظر: توفيق كنعان، **الكتابات الفولكلورية**، ترجمة وإعداد موسى علوش ([بير زيت؟]: دار علوش للطباعة والنشر، ١٩٩٨ـ).

المرأة والحقوق الفلسطينية. وكجزء مميز من الشعب الفلسطيني، كتب عن البادية الكاتب الصحفي ووزير الثقافة الأسبق في عمّان جمعة حماد(١٧).

وهل يمكن أن نغفل الرواية في تسجيلها للحقوق الفلسطينية؟ ومن منا ينسى رجال في الشمس لغسّان كنفاني، والمتشائل لإميل حبيبي! لكن ميدان الأدب له أربابه. فقد أوفت سلمى الخضراء الجيّوسي هذا الموضوع حقه في أعمالها الموسوعية(١٨).

وتبقى كتابات الشخصيات الفلسطينية التي شاركت في الحركة الوطنية الفلسطينية سجلاً حياً للحقوق الفلسطينية كما رأوها. وتبقى كتابات هذه الشخصيات قليلة قياساً بالعدد الذي قاوم الاحتلال والاستعمار، لكنهم يتمتعون بمهارة الكلمة ودقة التوثيق. ومن هؤلاء نجد عارف العارف الذي سبقت الإشارة إليه، ومحمد عزة دروزة الذي عاش حياة حافلة عاصر فيها ثورة عرابي حتى غزو إسرائيل للبنان، وكتب فيها عن التراث وعن حياة سياسية حافلة أكثر من خمسين كتاباً(١٩)، وعجاج نويهض الذي كان شاهداً وفاعلاً في الحركة السياسية أثناء النكبة وقبلها(٢٠)، وعزت طنوس الذي عمل في المكتب العربي في لندن وبيروت ونيويورك(٢١)، وأكرم زعيتر الذي كان زعيماً فلسطينياً فاعلاً في عهد الانتداب(٢٢).

---

(١٧) انظر: جمعة حماد: رحلة الضياع: ذكريات لاجئ (عمان: [د. ن.]، ١٩٨٦)، وبدوي في أوربا: قصة ([عمان]: مطابع المؤسسة الصحفية الأردنية، ١٩٧٧)؛ أحمد أبو خوصة، بئر السبع والحياة البدوية ([عمان؟]: مطابع المؤسسة الصحفية الأردنية، ١٩٧٦ ـ ١٩٨٢)؛ عبد الكريم عيد الحشاش: قضاء العرف والعادة ([د.م.]: المؤلف، ١٩٩١)، وفنون الأدب والطرب عن قبائل النقب ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨٦). وأكثر هذه الكتب دقة وبلاغة كتاب: إسحاق الدقس، طفولة بدوي. وكتب غازي فلاح عن عرب النقب يصف أوضاعهم المأساوية في الثمانينيات. انظر: غازي فلاح، الفلسطينيون المنسيون: عرب النقب، ١٩٠٦ ـ ١٩٨٦ (الطيبة: مركز إحياء التراث العربي، ١٩٨٩).

(١٨) *Anthology of Modern Palestinian Literature*, edited and introduced by Salma Khadra Jayyusi (New York: Columbia University Press, 1992).

(١٩) من بين كتاباته الكثيرة، انظر: محمد عزة دروزة، مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، ١٣٠٥ ـ ١٤٠٤هـ.، ١٨٨٧ ـ ١٩٨٤م.، ٦ مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣).

(٢٠) بيان نويهض الحوت، معد، مذكرات عجاج نويهض: ستون عاماً مع القافلة العربية (بيروت: دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٩٣).

(٢١) عزت طنوس، الفلسطينيون: ماضٍ مجيد ومستقبل باهر (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٨٢).

(٢٢) انظر: بيان نويهض الحوت، معد، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩١٨ ـ ١٩٣٩: من أوراق أكرم زعيتر، سلسلة الوثائق الأساسية والعامة؛ رقم ١٢، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٤)، والحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٣٥ ـ ١٩٣٩: يوميات أكرم زعيتر، سلسلة الدراسات؛ رقم ٥٥ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٢).

وعندما هزت النكبة كيان الأمة العربية وسقطت عروش وحكومات، تنادى المخلصون يبحثون عن الأسباب والحلول. وكتب كثيرون يشخصون العلل ويبحثون عن الخلاص الذي يجدونه في الديمقراطية وفي الوحدة العربية وفي ضرورة حمل السلاح وفي التحالفات الإقليمية الدولية(٢٣).

وفي بداية الصراع، بانت للدول العربية أهمية الدول الغربية في خلق الصراع وتوجيهه وأدركت ابتعادها تأثيراً وثقافة عن الغرب، بدأت محاولات صغيرة ما لبثت أن كبرت، لشرح القضية الفلسطينية للغرب باللغة الإنكليزية، ومن أولها ما كتبه المحامي هنري كتن وخبير الأراضي سامي هداوي، لكن أهم دعاة الحقوق الفلسطينية في الستينيات كان بلا شك فايز صايغ وكذلك جورج طعمة، وكلاهما كان يعمل في الوفود العربية في الأمم المتحدة.

ونشر المؤرخ الفلسطيني البارز وليد الخالدي أبحاثاً مهمة في التاريخ الفلسطيني بالعربية والإنكليزية، لعل أكثرها وقعاً هو إثبات كذب الدعاية الصهيونية بأن العرب هم الذين أمروا الفلسطينيين بالخروج من ديارهم، بل أثبت على العكس أن خروجهم كان بخطة صهيونية منظمة بدأت في نيسان/أبريل عام ١٩٤٨ اسمها الخطة دالت (DALET) وهو الاسم الذي أطلق على المشروع الإسرائيلي العسكري للاستيلاء على فلسطين. ولا تزال أعمال مؤسسة الدراسات الفلسطينية التي يديرها وليد الخالدي تسجل التاريخ وتكشف الزيف، وآخرها موسوعة كي لا ننسى وهي سجل بالقرى الفلسطينية المهجَّرة.

وقام مركز الأبحاث الفلسطيني برئاسة أنيس صايغ بإصدار عدد كبير من الكتيّبات والأبحاث عن جوانب القضية الفلسطينية كلها، وكان للمركز في السبعينيات تأثير قوي في الفكر السياسي العربي. وقبل اغتياله في ربيع الشباب أصدر عبد الوهاب الكيالي كتاب **تاريخ فلسطين الحديث**(٢٤) وهو من أوائل المصادر التي اعتمدت مباشرة على الوثائق البريطانية. إذاً، تكوّن في هذه الفترة مناخ أنتج كثيراً من الأعمال التي تحدد كينونة الشعب الفلسطيني وتراثه وتدافع عن حقوقه

---

(٢٣) انظر عرضاً لأعمال قسطنطين زريق، في: هشام نشابه، محرر، **دراسات فلسطينية: مجموعة أبحاث وضعت تكريماً للدكتور قسطنطين زريق** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٨)؛ وليد قمحاوي، **النكبة والبناء في الوطن العربي**، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢)، وهاني الهندي ومحسن ابراهيم، **إسرائيل فكرة... حركة... دولة** (بيروت: دار الفجر الجديدة، ١٩٥٨).

(٢٤) عبد الوهاب الكيالي، **تاريخ فلسطين الحديث**، ط ٩ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥).

الوطنية. لكن الحاجة كانت شديدة إلى تعريف الثوابت وشرحها في إطار قانوني وعلمي يفهمه الغرب وتقره المحافل الدولية.

رابعاً: الكتابات الحديثة

أهم الحقوق الفلسطينية هو حق العودة إلى الوطن، فهو حق مقدس وقانوني وممكن كتُبت حوله دراسات كثيرة[٢٥]. هو حق مقدس لأنه في وجدان كل فلسطيني يحمله معه أينما كان. وليس أبلغ من كلمة كتبها إسرائيلي: «عجيب أمر هؤلاء الفلسطينيين. في كل العالم يعيش الناس في مكان. أما الفلسطينيون فالمكان يعيش فيهم».

وهو قانوني بإجماع دولي ليس له نظير. القرار ١٩٤ الصادر في كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ القاضي بحق العودة مولود من صلب القانون الدولي، أكده المجتمع الدولي ١١٠ مرات خلال خمسين عاماً. على أنه «يحق للاجئين الذين يرغبون في

---

(٢٥) تنطي هذه الدراسات العلمية الحقوق الفلسطينية قياساً بالقانون الدولي واعتماداً على صياغة تحليلية جديدة للنكبة. كما تبين، بعد دراسة ديمغرافية ومائية وزراعية، أن تحقيق العودة إلى أرض فلسطين ممكن عملياً، خلافاً للروايات الإسرائيلية وتبين كذلك أن المشروع اليهودي الذي تتبناه أمريكا للتوطين ما هو إلا عملية «تنظيف عرقي» جديدة. انظر: سلمان أبو ستة: «حق العودة للفلسطينيين: حق مقدس وقانوني وممكن أيضاً،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢٠٨ (حزيران/يونيو ١٩٩٦)، ص ٤ - ٣٨؛ **خريطة وطننا فلسطين: مواطن الفلسطينيين التي احتلها الغزو الصهيوني وطرد أهلها عام ١٩٤٨** (لندن: مركز العودة الفلسطيني، ١٩٩٨)؛ «جوهر النزاع الفلسطيني كان وسيبقى: الوطن وأهله،» **الحياة**، ٩/٩/١٩٩٤، ص ٧؛ «العرب المنسيون: بدو بئر السبع،» (حلقتان)، **الحياة**: ٢٧/٩/١٩٩٥، ص ٨، و٢٨/٩/١٩٩٥، ص ١٨؛ «حق العودة مقدس وقانوني وممكن،» (٤ حلقات): «الترحيل والتوطين في الفكر الصهيوني،» **الدستور** (عمان)، ٣/٩/١٩٩٧، ص ٣٧؛ «العودة ممكنة وضرورية للسلام،» **الدستور**، ٤/٩/١٩٩٧، ص ١٦؛ «حق العودة والتعويض معاً،» **الدستور**، ١٠/٩/١٩٩٧، ص ٣٥، و«الخطوات العملية لتطبيق حق العودة،» **الدستور**، ١٣/٩/١٩٩٧، ص ٣٦؛ «بين التدجين والتوطين: معركة العلم المشبوه،» **الحياة**، ٦/٨/١٩٩٧، ص ٧؛ «إسرائيل تبيع أراضي اللاجئين وتسجل ملكيتها لليهود،» **الحياة**، ١٨/٦/١٩٩٨، ص ٨؛ «دعوة إلى إنشاء هيئة أرض فلسطين،» **الحياة**، ٩/١١/١٩٩٨، ص ٨؛ «جرائم الحرب الإسرائيلية: حرق أهالي الطيرة أحياء في العام ١٩٤٨،» **الحياة**، ٥/٤/١٩٩٩، ص ٨؛ «أي حدود بين سورية وفلسطين وإسرائيل،» **الحياة**، ٢٠/٨/١٩٩٩، ص ١٤؛ «إسرائيل تراوغ في موضوع التعويضات لانتزاع شرعية قانونية لاحتلالها،» **الحياة**، ٢٥/٨/١٩٩٩، ص ١٤؛ «إلى عمل عربي موحد لمقاومة مشاريع التوطين،» **السفير**، ٢٤/٨/١٩٩٩، ص ١٧؛ «القرار ١٩٤ ملزم والعودة ممكنة عملياً،» **السفير**، ٢٥/٨/١٩٩٩، ص ١٩، وسلمان أبو ستة، معد، **سجل النكبة ١٩٤٨: سجل القرى والمدن التي احتلت وطرد أهلها أثناء الغزو الإسرائيلي ١٩٤٨ في الذكرى الخمسين للنكبة** (لندن: مركز العودة الفلسطيني، ١٩٩٨).

العودة إلى بيوتهم والحياة بسلام مع جيرانهم أن يعودوا وفي أقرب فرصة ممكنة. يحق للذين يقررون أن لا يعودوا أن ينالوا تعويضاً عن أملاكهم إزاء خسرانها أو أي ضرر لحق بها»... وفيما لو نجحت إسرائيل بمعجزة في إلغائه، فإن حق العودة مكفول بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان (المادة ١٣)، وهو الميثاق الذي اعترفت به الدول الأوروبية كجزء من تشريعاتها، له السبق على القوانين المحلية لو تعارضت معه.

وحق العودة مكفول بحق الانتفاع بالملكية. ولا ينقض الملكية احتلال أو تغيير في السيادة، مهما طال الزمن. وحق العودة مكفول للأفراد بموجب حقوق الإنسان، وللجماعة بموجب حق تقرير المصير. وهو لا يسقط بالتقادم ولا بعقد اتفاقيات أو معاهدات. وهو «حق»، وليس تأشيرة سياحية تفقد مفعولها بعد حين. ويمكن ممارسته في أي وقت، ولذلك فإن الرغبة في العودة أو عدمها لا تنقض هذا الحق.

والخرافة الإسرائيلية التي تقول إن الفلسطينيين تركوا ديارهم بمحض إرادتهم، وهي الخرافة التي كشف كذبها المؤرخون الإسرائيليون أنفسهم (أمثال بيني موريس، وألان بابه، وطوم سيغيف، من إسرائيل، ونورمان فنكلشتين من أمريكا، وجميعهم يهود)، لا قيمة لها على الإطلاق. فحق العودة مكفول بغض النظر عن أسباب الخروج. بل إن إسرائيل مسؤولة عن الضرر الواقع على الفلسطينيين بخلع الجنسية عنهم وطردهم. إذ ينص القانون الدولي على حق الفلسطينيين في جنسية بلادهم بغض النظر عن ماهية الدولة التي تبسط سيادتها على أرضهم. فالقانون الدولي يقضي بأن «الأرض والناس متلازمتان، ومن يتولَّ واحدة، يتولَّ الأخرى».

ويقضي القانون الدولي بحق الفلسطينين في التعويض. ومبدأه هو «إرجاع الشيء إلى أصله». وبموجب ذلك يستحق الفلسطينيون التعويض من الأضرار والخسارة المادية التي لحقت بالأفراد مثل تدمير بيوتهم.واستغلال أرضهم لمدة خمسين عاماً، والتي لحقت بحقوق الجماعة في المياه والمعادن والمحاجر والغابات والطرق والموانئ والمطارات والشواطئ وغير ذلك. كما يستحقون تعويضاً من الأضرار المعنوية الفردية مثل المعاناة النفسية وفقدان العائلة، والجماعية مثل فقدان الهوية والتشرد. ويستحقون تعويضاً من جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية والسلام مثل القتل والتدمير والتعذيب والسجن والتطهير العرقي. وبعد كل هذا فلهم الحق في استعادة الأملاك والعودة إليها، وليس التعويض من قيمتها، فالوطن لا يباع. وخلافاً للمقولة الشائعة: العودة أو التعويض، فإن الحق هو في العودة والتعويض معاً.

ولا شك في أن قطاعات كبيرة في المجتمع الغربي، حتى تلك التي تتعاطف

مع الشعب الفلسطيني وتقر له بحقه القانوني، تقع فريسة للخداع الإسرائيلي حول أن العودة غير ممكنة عملياً، لأن الحدود ضاعت، والبلاد ملأى باليهود.

لقد كتبت[٢٦] في التسعينيات كثيراً عن ذلك بناء على دراسات في الجغرافيا والسكان والمياه والزراعة، وبيَّنت خطل هذا القول. وإن يكن هناك الآن تغيير في الخطاب الفلسطيني أمام العالم فهو ابتعاده عن العواطف واستدلاله بالأرقام والخرائط والتحليل، وهو الأمر الذي يأخذ الإسرائيليين بالمفاجأة ويعجزهم عن الرد.

فالتقنية الحديثة في علم الخرائط تستطيع اليوم تحديد كل دونم، أين هو وماذا حدث له من التغيير. وسوء الطالع الذي حظيت به فلسطين في كونها مطمع المستعمرين أفرز ثمرة مفيدة. فلا يوجد في الشرق مثل فلسطين بلد أكثر توثيقاً ودراسات، إذ لدينا خرائط منذ حملة نابليون عام ١٧٩٩ ومن البعثة البريطانية عام ١٨٧١، ناهيك عن خرائط الانتداب البريطاني وسجلات الملكية التي ورثتها (أو قل نهبتها) إسرائيل.

أما القول بأنه لا يوجد متسع في المكان، فهو قول خطأ في مبدأه وتطبيقه. مبدأه يعني ضمناً أن على الفلسطينيين أن يختفوا من فلسطين لإفساح المجال لكل روسي أو إثيوبي يحمل أوراقاً تثبت ديانته اليهودية، وهذا الفرض منبوذ قانونياً وأخلاقياً. وتطبيقه يتجاهل الحقيقة. فلقد أثبتنا أن ٨٠ بالمئة من اليهود يعيشون في ١٥ بالمئة من مساحة إسرائيل. ومن الباقين يعيش ١٧ بالمئة في عدة مدن فلسطينية مثل أسدود وبئر السبع والناصرة. ويبقى ٣ بالمئة هم سكان الكيبوتس والموشاف. هذا يعني أن حوالى ١٥٠.٠٠٠ مزارع يهودي يسيطرون على أكثر من ١٨ مليون دونم هي إرث وتراث خمسة ملايين لاجئ. فأي مبدأ إنساني أو قانوني عادل أو سلوك متحضر يقبل بهذه الجريمة؟ وواقع الأمر أن عودة اللاجئين واسترجاعهم لأراضيهم لا يصيب اليهود الإسرائيليين بأي ضرر. هذا من ناحية عملية، أما من ناحية قانونية أو أخلاقية، فليس هناك إلزام على الفلسطينيين أن يبقوا مشردين في الشتات من دون هوية أو وطن، لكي يستمتع هذا اليهودي الروسي أو الإثيوبي ببيت غير بيته الأصلي، هو بيت الفلسطيني المطرود. ومن مهازل هذه المفارقة أن الكيبوتس الذي تربّى فيه أوائل الصهاينة كرمز لالتصاق اليهودي الجديد بالأرض «وعودته» إلى ترابها قد أفلس فكرياً واقتصادياً. إذ لم يعد بالإمكان إقناع الجيل الجديد من المهاجرين بالعيش هناك، وأصبحت بالية وخرافية صورة الرواد التي كانت تُنشر لهم في الغرب وهم يحملون البندقية بيد، ويقودون المحراث باليد

---

(٢٦) المصادر نفسها.

الأخرى، في اتجاه الأفق البعيد الذي تشرق الشمس فيه على أرض قاحلة فارغة من الناس تنتظر مخلصها الصهيوني ليعيد إليها الخضرة والبهاء.

ما إن يصل المهاجر الجديد حتى يدفعوا به إلى إحدى الكيبوتسات المترامية في أطراف البلاد وعلى الحدود، لكنه لا يلبث أن يجد طريقه إلى منتصف البلاد حيث الحياة التي تعوّد عليها اليهود في المدن التي يمارسون فيها أعمال التجارة والمال. ولقد أخفق الصهاينة في جعل الزراعة مهنة لهم. وقد هجروا عشرات من مستعمرات الكيبوتس، وتدل الاحصاءات على أن ٢٦ بالمئة من هذه المستعمرات تنتج ٧٥ بالمئة من المحصول بينما يكون إنتاج ثلاثة أرباعها هزيلاً. ولأول مرة، زاد عدد العمال المستأجرين على عدد العاملين في الكيبوتس، فحتى الباقون منهم لم يتحملوا كامل العبء منفردين. ورغم أن الناتج المحلي الإسرائيلي قد زاد زيادة كبيرة منذ عام ١٩٤٨ إلا أن نصيب الزراعة منه قد انخفض من ٨ بالمئة عام ١٩٨٣ إلى ٢.٤ بالمئة عام ١٩٩٣، والناتج الزراعي يمثل ٤ بالمئة فقط من قيمة الصادرات.

والأدهى من ذلك أن الزراعة المخفقة تستهلك ٨٠ بالمئة من المياه في إسرائيل وثلاثة أرباعها مياه عربية مسروقة، وهي بذلك تضيع هدراً. هذا رغم أن إسرائيل تغدق المياه على الكيبوتس بأسعار تساوي خُمس أو عشر الأسعار التي تتقاضاها من سكان تل أبيب. ولو استمر الحال على ذلك، مع زيادة عدد المهاجرين الروس، فإن الحاجة إلى كميات إضافية من المياه ستؤدي بلا شك إلى حرب جديدة، لأن مياه فلسطين والمياه العربية المجاورة كلها قد استهلكت ولم يعد من الممكن توفير غيرها إلا باحتلال أرض عربية جديدة.

وقد ظهرت الآن علامات واضحة على انخفاض مستوى المياه الجوفية وتلوثها بالأملاح، وخطورة استعمال مياه المجاري المكررة. وهو أمر سيزداد سوءاً مع الوقت ومع زيادة عدد المهاجرين.

والسبب في إصرار إسرائيل على تدمير البيئة وهدر المياه والسيطرة على تلك المساحة الهائلة من أراضي اللاجئين، هو منع اللاجئين الفلسطينيين من العودة بمنح غنيمة الحرب هذه إلى تلك النخبة من الصهاينة الأوائل الذين كانوا ولا يزالون يكوّنون ثقلاً سياسياً مهماً في الجيش والكنيست. ولو عاد اللاجئون إلى ديارهم وامتهنوا الزراعة التي جبُلوا عليها منذ قرون، لأنتجوا أحسن المحاصيل بأقل التكاليف، وهو ما أثبتوه في غزة ذات المساحة الزراعية الضيقة والمياه المالحة والحرية المقيدة.

هذه الدراسات وأمثالها تعدّ غير مألوفة في النصوص العربية، لأنها كانت تخاطب زماناً آخر. فعلى الجانب العربي كانت تستنهض الهمم، وعلى الجانب الغربي

كانت تذكّر بالحقوق الشرعية والقوانين الدولية. ولكن بعد أوسلو ومشاركة أمريكا وأوروبا مشاركة من نوع آخر، ليس بالسياسة فحسب، فهذا قديم، بل بفتح الحوارات وعقد المؤتمرات وتقديم المساعدات، أصبح لزاماً علينا أن نقارع الحجة بالحجة وأن نستخدم اللغة التي يفهمها العالم، بعد تطور الاتصالات المذهل، وبعد أن تبين أن عائد العمل المسلح، كما مارسته الفصائل وليس بمطلقه، عائد هزيل رغم الأرواح الزكية التي بذلت في سبيله.

خامساً: الخطاب السياسي بعد أوسلو

عندما تبخرت الآمال في استرجاع اتفاق أوسلو للحقوق الفلسطينية ـ وهو أمر كان من الممكن التنبؤ به إذا أخذنا في الاعتبار قدرات الطرف الفلسطيني وأدواته وربما أهدافه ـ أصيب معظم الناس بالإحباط، وتمسك الملتزمون منهم بالثوابت، أما القلة فقد قبلت بهذا الوضع كنوع من «الواقعية السياسية». وهو تعبير آخر عن عجز هذه القلة عن تحقيق الهدف الذي سعت لإنجازه وإنقاذاً لنفسها من الحفرة التي وقعت فيها بسبب أدائها الهابط. وقد وجدت تلك القلة أن بالإمكان إنقاذ مستقبلها السياسي بالهبوط بمستوى أهدافها، بدلاً من الصعود إليها. وهذا ما حبذته إسرائيل، بل سعت إليه، ولحقت بها أمريكا، ملوّحة بالقوة من جهة، والمال من جهة أخرى. وفجأة أصبح «الإرهابيون» معتدلين، والمقاتلون من أجل حرية شعبهم سياسيين بارعين يفهمون ميزان القوى. واكتسبت هذه القلة التي بقيت الفئة الوحيدة التي تمسك بزمام الأمور، احتراماً دولياً ومالاً ونفوذاً تمارسه على من تبقّى تحت سطوتها من الشعب الفلسطيني.

أما الفئة التي تمسكت بالثوابت، فقد لجأت إلى الكلمة، السلاح الوحيد الذي بقي في اليد، للتعبير عن الحقوق الفلسطينية. كتب عبد القادر ياسين ومحمد خالد الأزعر وحمد سعيد الموعد ونبيل السهلي وماجد كيالي وحلا رزق الله وناجح جرّار وغيرهم كثير عن أوجه مختلفة من حقوق اللاجئين في العودة والتعويض(٢٧). وكتب سهيل الناطور

(٢٧) انظر: صامد الاقتصادي، السنة ١٨، العددان ١٠٥ ـ ١٠٦ (١٩٩٦)، العدد الخاص باللاجئين الفلسطينيين، وشؤون الأوسط، السنة ٧، العدد ٧٠ (آذار/مارس ١٩٩٨). انظر أيضاً: محمد خالد الأزعر: «عرب ١٩٤٨ في فلسطين: رؤية مستقبلية،» شؤون عربية، العدد ٧٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢)، و«المداخل الإسرائيلية لتسوية قضية اللاجئين الفلسطينيين،» شؤون عربية، العدد ٧٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)؛ حلا نوفل رزق الله، الفلسطينيون في لبنان وسوريا: دراسة ديموغرافية مقارنة، ١٩٤٨ ـ ١٩٩٥ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨)، وماجد كيالي، التسوية وقضايا الحل النهائي، سلسلة دراسات؛ ٢ (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٨).

كثيراً عن حياة اللاجئين في لبنان(٢٨). وكتب كثيرون عن حقوق الفلسطينيين في إسرائيل أمثال كميل منصور(٢٩) وصبري جريس(٣٠)، وعزيز حيدر وأسعد غانم ونديم روحانا ونوري العقبي وراسم خمايسي وأحمد أشقر وغازي فلاح(٣١).

وساهمت مؤسسة الدراسات الفلسطينية في توضيح الحقوق الفلسطينية، قانوناً وتاريخاً وسياسة وإحصاء، فصدرت كتابات لها عن لجنة التوفيق الدولية(٣٢) وعن حق العودة(٣٣). وكتب سليم تماري(٣٤) وإيليا زريق(٣٥) وايليا صنبر عن المفاوضات في اللجان متعددة الأطراف واللجنة الرباعية (التي عالجت مواضيع هامشية عن حقوق اللاجئين)، ومنيت بالإخفاق المحتوم، فقد توقفت هذه اللجان أو أصبحت تدور في حلقة مفرغة.

وعالجت منظمة الأمم المتحدة من خلال وكالة إسكوا (اللجنة الاقتصادية الاجتماعية لغرب آسيا، ومقرها اليوم في بيروت) القضايا السكانية للاجئين، فكتب جورج قصيفي(٣٦) دراسات عن إحصاءات الفلسطينيين وحقوقهم في قرارات الأمم

---

(٢٨) انظر: سهيل محمود الناطور، **أوضاع الشعب الفلسطيني في لبنان** (بيروت: دار التقدم العربي، ١٩٩٣).

(٢٩) كميل منصور، مشرف، **الشعب الفلسطيني في الداخل: خلفيات الانتفاضة السياسية والاقتصادية والاجتماعية** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٠).

(٣٠) انظر: صبري جريس، **العرب في إسرائيل**، دراسات فلسطينية؛ ١٤، ٢١ ([بيروت]: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٦٧)، وهذا الكتاب هو من أهم الكتب وأوائلها عن هذا الموضوع.

(٣١) انظر: عزيز حيدر، **الفلسطينيون في إسرائيل في ظل اتفاقية أوسلو**، قضايا المرحلة الأخيرة من المفاوضات، المسار الفلسطيني ـ الإسرائيلي؛ ٧ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧). ومعظم هذه الدراسات بالإنكليزية، عدا نوري العقبي الذي أصدر مجلة دورية منذ عام ١٩٧٤ باسم صوت العربي.

(٣٢) جان ـ إيف أولييه، **لجنة الأمم المتحدة للتوفيق بشأن فلسطين، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١: حدود الرفض العربي**، ترجمة نصير مروة (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩١).

(٣٣) رمضان بابادجي، مونيك شميليه ـ جاندرو وجيرو دو لا براديل، **حق العودة للشعب الفلسطيني ومبادئ تطبيقه**، قضايا المرحلة الأخيرة من المفاوضات، المسار الفلسطيني ـ الإسرائيلي؛ ٣ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦).

(٣٤) سليم تماري، **مستقبل اللاجئين الفلسطينيين: أعمال لجنة اللاجئين في المفاوضات المتعددة الأطراف واللجنة الرباعية**، قضايا المرحلة الأخيرة من المفاوضات، المسار الفلسطيني ـ الإسرائيلي؛ ٢ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦).

(٣٥) إيليا زريق: **اللاجئون الفلسطينيون والعملية السلمية**، ترجمة محمود شريح، قضايا المرحلة الأخيرة من المفاوضات، المسار الفلسطيني ـ الإسرائيلي؛ ٦ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٧)، و«اللاجئون الفلسطينيون وحق العودة،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ١٩ (صيف ١٩٩٤).

(٣٦) جورج القصيفي، «اللاجئون الفلسطينيون وحق العودة،» **شؤون الأوسط**، السنة ٧، العدد ٧٠ (آذار/مارس ١٩٩٨)، ص ٧٥ ـ ٩٩.

المتحدة. ولا ننسى بالطبع منشورات وكالة الغوث الدولية (الأونروا) بالعربية والإنكليزية عن حياة اللاجئين المعيشية والصحية والتعليمية وعن أعدادهم وتوزيعهم وعن حقوقهم كما قررتها الأمم المتحدة. ورغم أن الأونروا تلتزم الحياد في مطبوعاتها، فما تكتبه يكفي ليفهم العالم تلك المأساة، لأنها ليست في حاجة إلى المبالغة أو المزايدة. ولهذا السبب، فإن إسرائيل تشن عليها حرباً شعواء وتستنبط كل الحيل لمحاولة تصفيتها.

ولا تقتصر الكتابة على المتخصصين أو المحترفين، إذ يشعر البعض بالغبن الذي وقع على اللاجئين، مما يدفعهم إلى الكتابة[٣٧].

ووصلت عدوى «الواقعية السياسية» إلى بعض الكتاب الذي وجدوا مناخاً مناسباً لذلك. وقد هيأ هذا المناخ الأجواء الكرنفالية التي صاحبت توقيع أول اتفاقية من تلك السلسلة التي لم تنته بعد من الاتفاقيات، وداعبت أحلامهم سوق شرق أوسطية تغدق الأموال على العرب. ولم تكن مصانع «الثقافة السياسية» بعيدة عن ذلك. فأدى فيض التمويل على مناخ السلام إلى تكوين عدد كبير من المؤسسات غير الحكومية (NGOs) التي تعنى بحقوق الإنسان وحقوق اللاجئين ودراسة أوضاعهم. وقام كثير من هذه المؤسسات بدور مشرف، إعلامي وعلمي، في هذا المسعى، ويكفي أن تقرأ منشوراتهم مطبوعة أو على الإنترنت لنجد الجهد والفائدة بارزتين للعيان. هذا هو الجانب الإيجابي. أما الجانب السلبي بالنسبة لحقوق اللاجئين فقد وجد هذا المناخ السياسي والتمويلي من هذه المؤسسات من يدعو إلى تقليص هذه الحقوق أو تفسيرها بحيث يفرغها من مضمونها. وبدأت حرب فكرية واسعة النطاق جيدة التمويل لعقد المؤتمرات والندوات والحوارات المشتركة بين هؤلاء الإسرائيليين والفلسطينيين الذين يلتقون على حافة الهامش المشترك بينهما. فكلا الطرفين يؤمن بالسلام ولكنه يعني لكليهما القبول بالواقع المر والتعايش معه. ومدخله أن ما فات قد مات ودعنا نِسرْ معاً يداً بيد نحو شمس المستقبل المشرقة. وهذا يعني ببساطة أن القاتل يُعفَى من جريمته والناهب يفوز بغنيمته وليس للمقتول دية ولا يحق للمنهوب استرجاع حلاله. ولو كان حدوث القتل والنهب في غفلة من الزمن وعن غير قصد إجرامي، لبدا أن المسامحة من الأخلاق الكريمة وأن الصفح من شيم الكرام. لكن

---

(٣٧) انظر على سبيل المثال: وليد سالم، **حق العودة: البدائل الفلسطينية** (القدس: المركز الفلسطيني لتعميم الديمقراطية وتنمية المجتمع، وحدة الدراسات، بانوراما، ١٩٩٧)؛ يوسف محمد يوسف القراعين، **حق الشعب العربي الفلسطيني في تقرير المصير** (عمان: دار الجليل، ١٩٨٣)؛ فالح الطويل، **اللاجئون الفلسطينيون: قضية تنتظر حلاً** (عمان: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ومحمد المجذوب، **الفلسطينيون وحق العودة** (بيروت: مركز الإسراء للدراسات، ١٩٩٨).

الذي لا يغيب عن الذهن هو أن القتل والنهب هما عقيدة وليسا مصادفة تاريخية، وأن الضحايا لم يسقطوا في يوم واحد من عام ١٩٤٨، بل توالوا على السقوط باستمرار، وأن القاتل أو الناهب لم يعبّر عن تخليه عن الجريمة التي ارتكبها سابقاً والتي ينوي ارتكابها غداً. فكيف يكون الصفح إذاً هو نهاية الطريق؟

لذلك نجد أن ما يكتبه بعض الفلسطينيين عن «الواقعية»، وهم لحسن الحظ لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة، هو صراخ في واد مقفر، ولو سمعه الناس، لوجدوه نشازاً. وهم لا يسمعونه غالباً، لأنه مكتوب بالإنكليزية، حيث يجد الثناء والتكريم والإعادة والإشارة والاقتباس كصوت فلسطيني معتدل.

بم ينادي هذا الصوت؟ ينادي بأن ما فات قد مات وأن معاناة اللاجئين وعذابهم نصف قرن تمسحه كلمة اعتذار من إسرائيل من دون أن يعني هذا الاعتذار أي مسؤولية أدبية أو قانونية أو حتى مالية. ومقابل ذلك يقدم الفلسطينيون حقهم في العودة قرباناً لهذا النطق الكريم فيتنازلون عنه لأنه كما يُدَّعى «مستحيل عملياً». ويتفقون مع إسرائيل في الدعوة إلى قرار جديد للأمم المتحدة، توافق عليه إسرائيل بالطبع، يدعو إلى إلغاء القرار رقم ١٩٤ الذي يكفل حق العودة.

وأين حل مشكلة اللاجئين؟ الحل هو في الضغط على الدول المضيفة لكي توطن كل منها من لديها من اللاجئين. وبذلك تصبح المخيمات وطناً يهتف له الطلاب صباح كل يوم ويفدونه «بالروح والدم». وإذا رفضت هذه الدول فالحل جاهز أيضاً، كما فصّلته المحامية اليهودية الأمريكية التي كافحت لتوطين اليهود الروس في إسرائيل والمعروفة باسم دونا آرزت. الحل الذي اقترحته وتبناه المجلس الأمريكي للعلاقات الخارجية، وطاف به على الدول العربية لإقناعها به هو: توطين اللاجئين في أي مكان في العالم عدا وطنهم. وهكذا، استبدلت هذه المحامية اليهودية قطارات النازية التي كانت تحمل اليهود إلى المحرقة، بطائرات حديثة تحمل هؤلاء اللاجئين إلى آلاسكا وأستراليا حيث مثواهم الأخير.

من نافل القول إن هذه الأفكار، مثل سابقاتها من مشاريع التوطين، قد باءت كلها بالفشل. إن الشعب الذي دفع خمسين سنة من عمره في الشتات والحروب والاضطهاد لا يمكن أن يموت أو يندثر.

وإن الطفل اللاجئ من الجيل الثالث الذي يجيب إنه من قرية كذا في فلسطين إذا سئل عن أصله، لن يتخلى عن حقه في العودة إلى الوطن.

الفصـــل الثامن عشر

حقوق الإنسان في الفكر المغاربي الحديث(*)

محمد موقيت(**)

ليس احتكاك الفكر المغاربي بمفهوم حقوق الإنسان وفلسفتها وليد اليوم؛ فقد وضعت إصلاحية النهضة العربية لنهاية القرن التاسع عشر، والتي انتقلت إلى المغرب العربي عبر قناة السلفية، الفكر المغاربي في صلب إشكالية مكافحة السلطة المطلقة والاستبداد[1]، «الإشكالية التي غدت منذئذ مركزية في الفكر السياسي العربي، والتي كان المؤرخ التونسي أحمد بن الضياف (١٨٠٢ ـ ١٨٧٤) أحد ممثليها الأوائل. فالفكر المغاربي في تأمله في وسائل القضاء على السلطة المطلقة والاستبداد آل على غرار ملهمه الشرقي، إلى اكتشاف الحرية بما هي أساس انعتاق الأفراد والمحكومين وفضيلة جوهرية وشرط شارط لتحول النظام السياسي القائم، ولو مع الخلط أحياناً بينها وبين الانحلال أو مع التخوف من احتمالات تهديدها للاستقرار».

فانطلاقاً منها يرتسم في أفق الحداثة العربية والمغاربية نموذج سياسي من الديمقراطية والحريات العامة، راسخ ولا شك في المرجعية الإسلامية ومبرر بإعادة تأويل الشريعة التي أتاحت إعادة فتح أبواب الاجتهاد إمكانيتها من جديد. وإن

(*) كتب النص في الأصل باللغة الفرنسية، وقد ترجمه إلى العربية مصطفى الناوي.

(**) أستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية ـ الدار البيضاء.

(١) «(...) غداة الثورة الفرنسية واليقظة الأوروبية، انتهى الفكر السياسي في دار الإسلام بمجمله إلى تبني نفس التصور للوضعية: إن تقدم الأمم وتأخرها قضية سياسية. نفس المقترب يتبناه الجميع: فالليبرالي ينشد الحق والسلفي ينادي بالشريعة، لكن الهدف يبقى في الحالتين معاً هو تقييد ممارسة السلطة عن طريق آليات دستورية». انظر: Elbaki Hermassi, «La Révolution française et le monde arabe,» *Revue internationale des sciences sociales*, no. 119 (1989), p. 42.

إصلاح الدولة الذي وضع مشروعه خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٨٩) في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ليجسّد ويفتح في المغرب العربي سبيل الاستيعاب الانتقائي للقيم السياسية الليبرالية[٢]، ولكنه استيعاب يعبّر عن تغيير تدريجي عميق للمؤسسات. وإن الوعي النقدي إزاء الممارسات الماسة بكرامة الأفراد وحريتهم ترتسم معالمه من خلال بعض المحاولات الإصلاحية المتذبذبة[٣]؛ وبفضل المزيد من التّماس مع الأفكار السياسية الغربية والكفاح ضد الاستعمار وضد مظاهر التمييز إزاء الأهالي، تجلى هذا الوعي في مطالبات دقيقة بالحريات وفي مشروع دولة الحق لما بعد الاستقلال.

ولئن كانت الدول في الوطن العربي قد خرجت من المحنة الاستعمارية إلى الشكل المؤسسي والقانوني للدولة الأمة فإن سحر الايديولوجيات القومية والوطنية وإغراء الاشتراكية والماركسية لأوساط مثقفي اليسار بخسا خطاب حقوق الإنسان وبُعدَه الديمقراطي الليبرالي وأعطيا الأولوية لمتطلبات توطيد البناء الوطني والإجماع والحزب الواحد الأوحد والوحدة والتحرير والتنمية الاقتصادية، فكان لا بد من منعطف ١٩٦٧ وأزمة السبعينيات البترولية وسياسات الثمانينيات الاقتصادية للتصحيح الهيكلي وتأثير النمو الديمغرافي وتزايد عدد الطلبة وتصاعد معدل البطالة التقنية والخيبات الايديولوجية الثورية غداة انهيار العالم الشيوعي، وأخيراً تراكم السخط على تسلط الأنظمة القائمة، والذي عرفت الحركة الإسلامية حالياً كيف تستثمره لتغدو رأس الرمح في المعارضة والاحتجاج، لنعاين في المغرب العربي كما في غيره من بلدان العالم العربي والإسلامي انبعاثاً جديداً لخطاب حقوق الإنسان.

فكان أصحاب هذا الخطاب من مناضلي جمعيات حقوق الإنسان بما فيهم من مناضلين يساريين قدماء انضموا إلى صف حقوق الإنسان ووجوه جديدة لأشخاص ليبراليين حقيقيين يدينون انتهاكات حقوق الإنسان ويفرضون ضرورة احترام الأنظمة القائمة لها وينتجون، بحكم الطابع العلماني الصريح أو الضمني لأفكارهم وبحكم مناداتهم بالمصادقة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وبالتخلي عن التحفظات

---

(٢) حول فكر خير الدين التونسي وابن الضياف، انظر: Noureddine Sraïeb, «Des droits de l'homme et de L'état de droit dans la pensée politique tunisienne du xix siècle,» dans: A. Mahiou, dir., *L'Etat de droit dans le monde arabe* ([paris]: Centre national de la recherche scientifique, 1997), pp. 93-99.

(٣) ذلك هو حال المغرب في بداية القرن العشرين (مشروع دستور ١٩٠٨). حول حرية الفرد في المغرب، محاولة في التاريخ (السياسي) الجنائي، انظر: محمد موقيت، «النظام العام والحريات الفردية في النظام الجنائي المغربي،» المجلة المغربية لقانون واقتصاد التنمية، العدد ٢٩ (١٩٩٣)، ص ٢٩ ـ ٥٥.

التي تسجلها الدول بخصوص بعض مقتضياتها (المتعلقة على الخصوص بالمساواة بين المرأة والرجل وبحرية الضمير والمعتقد) ديناميكية ثقافية كاملة للتفكير في مسألة الطابع الكوني لحقوق الإنسان والخصوصية الإسلامية للبلدان في الوطن العربي فنتج من ذلك تضاعف عدد المنشورات المتعلقة بحقوق الإنسان[٤] والتي يتمفصل معظمها حول موضوعة علاقة الإسلام بحقوق الإنسان ومسألة الأساس الثقافي والفلسفي الذي يحكم كلاً من إقرار مفهوم حقوق الإنسان وضمانها الفعلي.

ولئن كان الخطاب المتعلق بحقوق الإنسان في الوطن العربي مندرجاً في إطار تقليد ثقافي مزدوج، سلفي حداثي من جهة، وليبرالي علماني من جهة أخرى، فإن السلفية تمثل، مع ذلك، الإطار الفكري والايديولوجي السائد الذي يتجذر ويتشكل فيه كل من الوعي بحقوق الإنسان وخطابها. ففيها تذوب الأحقاب الزمنية والتباينات الجهوية والوطنية والاختلافات الثقافية التي مافتئت تتسع منذ عصر النهضة حتى الزمن الحاضر المطبوع بالهيمنة الايديولوجية للإسلاموية؛ ولحسابها تجري تقلبات الفكر العلماني أو محاولات بعثه أو إعادة الشرعية إليه.

ونتيجة هذا النمط من التفكير امتثالية الفكر شبه المنهجة، الحشو الممل بالأسانيد والتراكم الاجتراري والانتحالي لكتابات حول حقوق الإنسان والإسلام تخفي، هنا وهناك، رهانات متنافرة، توقعات ايديولوجية تكرر الاستراتيجيات نفسها، تكيفات مفروضة أكثر منها مرغوبة، تمفصلات ثقافية آلية أكثر منها اقتناعية، حيث إن دراسة الفكر المغاربي في مجال حقوق الإنسان لن تتفتق عن شيء لا نظير له أو لا يحدث الصدى نفسه الذي يحدثه ما يفكر فيه ويكتب وينشر في باقي بلدان العالم العربي والإسلامي.

أعني بالسلفية كلاً من الخطاب ونمط التفكير اللذين يؤسسان شرعية كل مؤسسة وكل قيمة على سلطة السلف المقدسة. وإذا كانت كلمة «سلفية» تدل من ثم على حقائق تاريخية هي من التنافر بحيث لا يمكن دمجها جميعاً في الخانة الواحدة نفسها، فإن وظيفتها المتمثلة في التعبير عن الخطاب نفسه ونمط التفكير نفسه الذي يضع الحاضر تحت وصاية الماضي - بصرف النظر عن تلك الحقائق المتنافرة - تبررها في استعمالها الفريد هذا. لكن السلفية التي تعنينا هي السلفية المنحدرة من نهضة نهاية القرن التاسع عشر؛ وفي تقلباتها سوف يتعين، قبل كل شيء، إدراك الطريقة التي تبلور بها الفكر العربي والمغاربي لحقوق الإنسان.

---

(٤) غالباً ما تحمل هذه المنشورات إما عنوان «حقوق الإنسان في الإسلام» أو عنوان «الإسلام وحقوق الإنسان».

أولاً: السلفية بين «حقوق الإنسان» و«حقوق الله»

إن الله هو مصدر حقوق الإنسان في الإسلام وأساسها. هذه هي المسلّمة الأساسية للفكر السلفي المغاربي (والشرقي). من ثم، فإن حساسيات شتى واستراتيجيات مختلفة توجه خطاب حقوق الإنسان. فسلفية جيل مناهضة الاستعمار والبناء الوطني غداة الاستقلال، سلفية علال الفاسي (١٩١٠ ـ ١٩٧٦) مثلاً، التي مزجت بين التدفق الجديد للهوية في المرجعية الإسلامية وفي تراث رواد الاجتهاد وبين النهوض بقيم سياسية جديدة، تساهم في المغرب في إرساء أسس فكر وخطاب حول حقوق الإنسان لكنها ترهص صراحة ـ بحكم ازدواجية نمط تفكيرها ـ بخطاب الثمانينيات الإسلاموي.

إن علال الفاسي الذي يجمع بين التكوين التقليدي بجامعة القرويين والانفتاح الواسع على الفكر الحديث يتصور الإنسان كائناً حراً بطبعه، غير أن حريته شرعية وليست طبيعية ما دام مبدأها كامناً، خلافاً للفلسفة الطبيعية الغربية لحقوق الإنسان، في ماهية الله الحرة. فهذه الهوية الجوهرية التي ينحدر منها كل من الطابع الإلهي للكرامة والحرية البشريتين والامتياز الذي يحظى به الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض وفي عمارتها، تحدد وتؤسس نظاماً اجتماعياً تكون فيه التعددية والحريات العامة مكفولة في إطار سياسي من نوع ديمقراطي برلماني. فالحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي يجعلها مبدأ العدالة الإسلامي لازمة لسعادة الرجال والنساء وتنمية المجتمع، لا بد من ضمانها هي الأخرى في المجتمع(٥).

لكن إذا كان الجوهر الإلهي لحرية الإنسان يجعل منه مخلوقاً مختاراً بين جميع مخلوقات الله وإذا كان هذا المخلوق مكرماً على صورة الله، فإن هذا الجوهر يحدد بدوره الإنسان في نسبيته وغائيته ويجعل منه موضوعاً للمقاصد التي أناطها الله به في وجوده الدنيوي. فالإنسان «مستخلف» من الله ليكون خليفته في أرضه، وهو في الوقت نفسه «مكلف لأن حريته مشمولة بمسؤولية على مقاس التعاليم الإسلامية التي توصيه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالالتزام، لهذه الغاية بمثل الشريعة. فهذه الشريعة الكاملة والمثالية والصالحة لكل زمان ومكان تشكل المرجع الأول والأخير للمسلمين، تكتفي بذاتها وتقبل التكييف ـ باسم الصالح العام بوجه خاص ـ مع تطور المجتمعات عن طريق اجتهاد الفقهاء ولا تعير اهتماماً لشكل النظام السياسي الذي تعيش الأمة الإسلامية في ظله»(٦). إن حقوق الإنسان،

---

(٥) علال الفاسي، الحرية، نص محاضرة ألقيت عام ١٩٥٩ ([الرباط]: مطبعة الرسالة، ١٩٨٧).

(٦) علال الفاسي، دفاع عن الشريعة (الرباط: مطبعة الرسالة، [ـ ١٩؟]).

باندراجها ضمن إطار الشريعة، لتنسجم مع مقتضياتها. فعلال الفاسي يعزو تارة إلى الشريعة امتياز السبق على الإعلانات الغربية لحقوق الإنسان في تكريس وضمان بعض الحقوق مثل الحق في شق عصا الطاعة على الطغيان(٧)، ويضيق في ضوئها، تارة أخرى، من مدى بعض الحقوق الأخرى مثل الحق في الحرية الدينية التي لا تعني بالنسبة إليه سوى حرية التعبد التقليدية لصالح الأقليات الدينية من نصارى ويهود في دار الإسلام(٨). والمساواة بين الرجال والنساء سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي تعتبر، بحسب روح الإسلام وتقاليده، محررة للنساء، غير أنها تقف عند حدود مقتضيات الشريعة في مادة الأحوال الشخصية، مع أن علال الفاسي يدعو إلى التخفيف من صرامة المالكية عن طريق استقاء مقتضيات من المذاهب الفقهية الأخرى أكثر ملاءمة، ويقدم الدليل على تأويل جريء و«تقدمي» للشريعة، كما يشهد بذلك استعداده لمنع تعدد الزوجات بما يحقق المصلحة العامة للمجتمع(٩).

هذه السلفية التي تمت إلى الفكر الحداثي المؤسس للنهضة العربية، والمطبوعة بتقارب فكري نسبي مع أفكار المودودي أو سيد قطب التي يشاطرها علال الفاسي التمسك بالشريعة، سوف تتجذر وتصير آلية في الثمانينيات على يد الفكر الإسلاموي في أفق «أسلمة جديدة» للمجتمع مع إحياء النموذج الراشدي للدولة الإسلامية. إن السلفية الإسلاموية التي تتذرع بتقليد يرجع إلى ابن تيمية ويترسخ مع سيد قطب(١٠)، مروراً بحسن البنّا والمودودي وآخرين، والتي يحذوها حقد معاد للغرب، تنبذ الحداثة العلمانية للأنظمة الاجتماعية والسياسية الغربية لفائدة نموذج إسلامي مكتف بنفسه. ونظراً لأسباب متصلة بتنافر المكونات الثقافية للإسلاموية وبالتكتيكات المرتبطة باستراتيجية سلطة الحركات الإسلاموية وبالتكيفات القسرية التي يمليها محك التجربة، فإن الإسلاموية لا يمكنها الاستهانة بفلسفة حقوق الإنسان وبالأدوات القانونية الدولية الضامنة لها، فتجد نفسها مضطرة من ثم إلى التفكير في حقوق الإنسان. ولعل كتاب **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**(١١) لراشد

(٧) المصدر نفسه.

(٨) نادى حزب الاستقلال عام ١٩٦١، وكان علال الفاسي آنئذ وزيره للشؤون الدينية، بتطبيق عقوبة الإعدام على الردة، بمناسبة قضية الناضور المتعلقة بمغاربة اعتنقوا البهائية.

(٩) علال الفاسي، النقد الذاتي، ط ٤ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)، وترجع الطبعة الأولى من هذا الكتاب إلى عام ١٩٥٢.

(١٠) انظر: الفاسي، دفاع عن الشريعة.

(١١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

الغنوشي، الممثل التونسي للحركة الإسلامية، شاهد على هذا النوع من القراءة.

يندرج فكر راشد الغنوشي في إطار نظرة شاملة لعالم يسوده التعارض بين الغرب والإسلام. فالعالم الإسلامي بحسب رأيه عرضة لغزو صليبي غربي جديد[١٢]، من تجلياته الحملة الصليبية لإيديولوجيا حقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن إخفاق الديمقراطية الغربية في تحقيق مجتمع عادل تحترم فيه حقوق الإنسان، بحكم علمانية فلسفتها ومادية نمطها الحضاري، يجعل من الإسلام وشريعته بديلاً ليس بالنسبة للعالم الإسلامي فحسب ولكن بالنسبة للعالم بأسره أيضاً[١٣]. إلا أن راشد الغنوشي الذي يستقي أفكاره ومراجعه من تشكيلة عريضة من المفكرين المسلمين حيث يتداخل بلا تمييز أقطاب الإسلاموية الراديكالية مع ممثلي السلفية الحداثية، يعيب على سلفيي النهضة الإصلاحيين الأوائل كونهم أخطأوا التجديد الإسلامي الحقيقي القائم على قيم الإسلام التحررية[١٤]، ويسعى إلى إطراء تصور إسلامي وإسلاموي لحقوق الإنسان غير منقول عن أي نموذج أجنبي[١٥]؛ معتبراً أن الفلسفة الغربية لحقوق الإنسان الموروثة عن الأديان لم تخلف أي أثر تقريباً في التنظيم السياسي والاقتصادي للدول الغربية[١٦]؛ وما المواثيق والاتفاقيات والقرارات الدولية على حد قوله سوى خدعة صرف[١٧].

في المقابل، فإن الشريعة توفر أقوى ضمان للحريات العامة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية عبر اشتقاقها من الأصل الإلهي للكرامة البشرية. ففي إطار الشريعة يتحقق كل من شرعية حقوق الإنسان ومعقوليتها، وكل تموقع خارج هذا الإطار يعني ضمنياً التموقع خارج جماعة المسلمين. فالشريعة تحدد الوضع الأخلاقي والقانوني الإسلامي الذي يحدده، على المستوى الديني، التكليف، أي المسؤولية أمام الله. فالإنسان الذي خصه الله بالاستخلاف بما هو تشريف وتكليف في الوقت نفسه، يمارس حريته في إطار هذه الصفة المميزة. إن الحرية تتجسد بالضبط في اضطلاع الإنسان اضطلاعاً إيجابياً بمسؤوليته عبر امتثاله لتعاليم الإله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٨]. ففرضية البراءة ومنع التعذيب وحرمة المنزل وحرية

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٥) يقول الغنوشي بأن من بين مقاصد الفكر الإسلامي الاحتراز من اقتباس بعض التصورات والممارسات من الأمم الأخرى.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

الزواج وحرية الضمير وحرية الفكر والتعبير والمساواة بين الرجل والمرأة وحق الملكية وحق الصحة وحق العمل وحق الضمان الاجتماعي وحق التربية وحق تكوين أسرة وحق ضمان حياة كريمة: جميع هذه الحقوق وجميع هذه الحريات تستخلص من التكريم الذي خص الله به الإنسان دون سواه من المخلوقات.

من الجلي أن مضمون هذه الحقوق والحريات ومداها يتوقفان على المعنى الذي تعطيه الشريعة لها ومن ثم على ما لله من «حقوق» على المستأمن على تشريف الاستخلاف في الأرض وتكليفه. وإذا كان راشد الغنوشي لا يوظف عبارة «حقوق الله» المستمدة من قاموس مفردات كتاب **السياسة الشرعية** لابن تيمية توظيفاً حرفياً فإن مجمل تفكيره ينبني عليها. وما تصوره لحقوق الإنسان في الواقع، سوى تنظير معكوس «لحقوق الله» التي تتجسد في كمال الشريعة. وعلى هذا النحو فإن حرية الزواج بين المسلمين حرية تستبعد زواج المسلمين بالكفار وأعداء الإسلام، وإذا كان زواج مسلم بغير مسلمة ممكناً طالما أن المرأة سوف تعتنق الإسلام، فإن زواج المسلمة بغير مسلم ممنوع لأنه يشكل تهديداً للمجتمع الإسلامي بأكمله[١٩]. أما حرية الضمير التي تتأصل منها جميع الحريات، فإنها تضمن حرية العقائد التوحيدية الأخرى ويعبر عنها بحرية المعتقد، من دون أن يترتب عليها مساس بالعقيدة الإسلامية السائدة[٢٠] ويحق ممارسة التبشير حيث تتاح للمسلم في هذه الحالة فرصة تعميق عقيدته والاسترشاد لهذه الغاية، عند الاقتضاء، بالعلماء. والردة ليست بعداً من أبعاد حرية الضمير، بل هي جريمة تمثل مشكلاً سياسياً شأنها شأن الخيانة، يجب معاقبتها بحسب خطورة الحالة بعقوبة «التعزير» وليس بعقوبة «الحد»[٢١].

فصورة الدولة والمجتمع اللذين سوف يتولدان عن التصور الإسلاموي لحقوق الإنسان هي، في نهاية المطاف، صورة نوموقراطية دينية. إن البديل، بحسب الغنوشي، هي الدولة الإسلامية التي تبعث من رمادها على نموذج دولة المدينة النبوية و«العصر الذهبي» للخلفاء الراشدين الأول، الذي يستمد صدقيته من النجاح الكامل الذي عجز النموذج الغربي عن بلوغه. فالدولة الإسلامية ديمقراطية، غير أن ديمقراطيتها بعيدة عن علمانية الغرب وماديته ومطبوعة بالنزعة الأخلاقية والروحية. وحكومة الدولة الإسلامية يسيّرها وكلاء الأمة الذين يتألف منهم مجلس الشورى الذي يستمد سلطته التشريعية بكل بساطة من سلطة الله التشريعية الأصلية. فالدولة الإسلامية، في الواقع، دولة ذات طبيعة تنفيذية صرف ما دامت سلطة سن القانون

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

داخلة ضمن اختصاص الله وخارجة بالتالي عن اختصاص الدولة. والخليفة الذي تكون شرعيته تعاقدية وانتخابية، يمارس وظيفة رئيس الدولة ولا يكون سوى موظف من موظفي الأمة، قابل، في حال المساس الخطير بالشريعة، للعزل. ومؤسسته تحصن الأمة من الخطيئة.

إن الدولة الإسلامية هي الحصن الوحيد والحقيقي من الاستبداد لأنها محكومة بمبادئ سيادة الله، والفصل المرن للسلط واستقلال القضاء ومحاسبة الرأي العام من بين مبادئ أخرى. وتحدد المواطنة وضعية المحكومين مسلمين أكانوا أم منتمين إلى أقليات دينية، داخل الدولة الإسلامية، إلا أن غير المسلمين لا يمكنهم الوصول إلى القيادة العليا للدولة التي تبقى مقصورة على الأغلبية المسلمة. إن المواطنة المحدودة بحدود الدولة ـ الأمة على غرار النموذج المثالي لجمهورية إيران الإسلامية يجب ألاّ تكون سوى حل عابر في طريق الدولة الإسلامية العالمية، لأن الإسلام موجّه ليسود العالم بأسره[(٢٢)]. والتعددية وحق الاختلاف، ضمن حدود وحدة الدين والمجتمع[(٢٣)]، مكفولان في الدولة الإسلامية؛ إنهما يتضمنان حق تكوين الأحزاب السياسية ولو لفائدة الأقليات الدينية التي يمكن لأعضائها كذلك الانخراط في أحزاب إسلامية.

ربما تضمنت هذه القراءة الإسلاموية في حقوق الإنسان تجاوباً جزئياً مع نظام القيم هذا بفضل مقارنة فعلية أو مفتعلة مع المصادر الأصلية للإسلاموية (من قرآن وسنّة وإجماع)، لكن هنالك بالتأكيد، أكثر من ذلك، محاولة لإضفاء القيمة على مشروع المجتمع والدولة الإسلاميين عن طريق تصور يتقمص صورة حقوق الإنسان لا تخلو من ازدواجية. فمفهوم حقوق الإنسان يؤدي في الفكر الإسلاموي وظيفة إنعاش المشروع الإسلاموي للدولة الإسلامية. وما دام حجر الزاوية في الدولة الإسلامية هو الشريعة، فإن التصور الإسلاموي لحقوق الإنسان الموافق لها هو بمثابة إعادة تحيين لمركزية الشريعة في بعدها الديني بما هي الأساس الإلهي لنظام البشر والأشياء، وفي بعدها الفقهي باعتبارها قاعدة ضامنة للعدل طالما أن العدل هو «المقصد» الأول للشريعة. فهذا هو التصور الذي يكرسه كل من «الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان» و«الإعلان حول حقوق الإنسان في الإسلام»[(٢٤)]، والذي

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٢٤) انظر نصوص هذه الإعلانات، في: Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme: Religion et droit et politique: Etude et documents* (Bochum: D. Winkler, 1994).

نجد تصوره النظري ممثلاً في نموذج راشد الغنوشي.

إن هذا النموذج هو النموذج الوحيد في رأي هذا الإسلاموي الذي يتناسب والخصوصية الإسلامية. فإقرار الشريعة باعتبارها أساساً للدولة الإسلامية والتسليم بضرورة الخضوع لها هو الحد الفاصل بين المؤمن والكافر(٢٥). ويعتبر راشد الغنوشي «المتغربين» الذين يرفضون هذا النموذج بمثابة مرتدين يستحقون التربية والعلاج أكثر مما يستحقون العقاب(٢٦)، مع أن مشروع الدولة الإسلامية الفكري للغنوشي نفسه يسيطر عليه، في غفلة عنه، مثال الدولة الحديثة الغربية المغضوب عليها. وفي النهاية فإن التصور الإسلاموي لحقوق الإنسان يمثل إخضاعاً آلياً لمفهوم «حقوق الإنسان» لمشروع الدولة الإسلامية، إخضاع آلي يكون له على الجبهة الأخرى من الساحة السياسية والايديولوجية، جبهة «القوميين العرب»، مقابله الفكري.

ثانياً: مشكلة التجذر الثقافي لحقوق الإنسان في الوعي العربي

في إطار التسويات الايديولوجية التي كان الوطن العربي مسرحاً لها تحت الضغط المزدوج لصعود الإسلاموية من جهة، وعلاقات القوى الجديدة في العالم من جهة أخرى، حولت بعض صيغ العلمانية «القومية» وجهة خطابها صوب الاعتناق الفكري لتصور حقوق الإنسان والديمقراطية وصوب السلفية في الآن نفسه من دون أن تحيد عن «وحدة الأمة العربية». تمثل هذه الوحدة الأفق الاستراتيجي للفكر «القومي» الذي يتحدد بفضل اعتماد الديمقراطية وحقوق الإنسان والذي اتخذ من الإسلام ـ في إطار التمظهر الجديد للبعثية في سياق حرب الخليج ـ وسيلة لخدمة أغراضه السياسية والايديولوجية(٢٧).

يعد فكر الكاتب المغربي محمد عابد الجابري، من خلال كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان**(٢٨) نموذجاً للخطاب «القومي» في مجال حقوق الإنسان والديمقراطية. فإلى هذه الحقوق وإلى الديمقراطية يعزو الجابري وظيفة خدمة المشروع المزدوج المتمثل في توطيد الدول والمجتمعات العربية وتقدمها وتحقيق وحدة الأمة العربية. إن الجابري وهو يحاول في تفكيره التأليف بين مقتضى الصرامة

---

(٢٥) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٧) منذ حرب الخليج يحمل العلم العراقي الصيغة الإسلامية ـ الإسلاموية «الله أكبر». بالنسبة لفكر حزب البعث العراقي في صيغته العلمانية، انظر: يوسف باسيل، **حقوق الإنسان في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي** (بغداد: دار المأمون، ١٩٨٢).

(٢٨) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

الابستمولوجية وضرورة الالتزام الايديولوجي، يتموضع ضمن تيار فكري عقلاني وعلماني[٢٩] ولكن يفضي به الأمر، من فرط حرصه على إيجاد قاعدة ثقافية خصوصية، إلى الانحراف إلى سلفية جديدة أي إلى سلفية أعيدت صياغة أسسها وأهدافها الايديولوجية.

وكما يحاول الجابري تجذير مشروع أنوار عقلاني وعلماني في الديناميكية التاريخية للفكر العربي، ينطلق من خصوصية هذا الفكر ويسمح له بالانخراط في ركب الحداثة العالمية، فإنه يعمد إلى إدماج تصور حقوق الإنسان والديمقراطية عبر «التأصيل» الثقافي لنسيجها الفلسفي. إن أساس هذا المقترب هو التسليم بخصوصية الثقافات ورفض العالمية بوصفها مشروعاً يخرج من رحم ثقافي واحد، ولازمة هذه المسلمة هي إمكانية تحقق العالمية عبر التقاء الخصوصيات الثقافية انطلاقاً من قابلية أسسها الفلسفية للتأويل. من المفروض أن يحمي مثل هذا المقترب من المفارقات التاريخية للسلفية في الوقت نفسه الذي يسمح فيه بتزامن الخصوصيات الثقافية في اتجاه العالمية. وهكذا يمكن لنظرية الوضع الطبيعي والحق الطبيعي بما هما أساس الفلسفة الغربية لحقوق الإنسان أن تجد مقابلها في نظرية «الفطرة»[٣٠] الإسلامية، هذا النزوع الإلهي لدى الإسلامي نحو وحدة خضوعه إلى الإله نفسه والمثل الأعلى الأخلاقي والمعياري نفسه.

ما دامت الخصوصية الإسلامية - في سياق الإسلاموية السائدة - مجسمة في الشريعة، فإن الجابري لا يتردد في أن يجعل من حقوق الإنسان قضية تطبيق لقانون الله[٣١]، لكن شريطة التأكد من تقارب الأسس الفلسفية لمبادئه مع أسس مبادئ حقوق الإنسان. إن هذه التقارب لا يطرح أي مشكل بالنسبة للعديد من الحقوق سواء تعلق الأمر بالحريات العامة أو بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ولا يجد الجابري غضاضة في أن يعثر لها على مكان في نظام قيم الإسلام من دون إغفال القابل للتفكير فيه وغير القابل للتفكير فيه واللامفكر فيه في الإسلام. والحق أن المشكل لا يطرح عند الجابري، كما في جميع قراءات حقوق الإنسان في العالم الإسلامي، إلا بالنسبة لحرية الضمير والمساواة بين الرجل والمرأة في مادة الأحوال الشخصية. في ما يتعلق بحرية الضمير فإن برهنته لا تختلف عن برهنة الغنوشي، سواء في ما يتصل بتكريس مبدئها أو في ما يتصل باعتبار الردة نوعاً من الخيانة

---

(٢٩) حول فكر الجابري، انظر مساهمة الكاتب في المؤلف الجماعي: Hassan Benaddi [et al.], *Penseurs maghrébins Contemporains* (Casablanca: EDDIF, 1993).

(٣٠) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٥٦ وما بعدها.

السياسية التي تختلف عقوبتها تبعاً لدرجة خطورتها بالنسبة للمجتمع الإسلامي، وليس مجرد قضية حرية الضمير، مؤكداً مع ذلك أن القرآن والسنة لا يقرران لها عقوبة الإعدام. أما حالات الردة الفردية فلا بد أن يتحرى الفقهاء ما إذا كانت داخلة في باب الردة أم لا[٣٢].

وفي ما يتعلق بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة الذي يمثل مبدئياً مكوّناً أساسياً من مكونات مفهوم حقوق الإنسان، فإذا كان يصطدم أساساً ببنود اللامساواة في الشريعة في ميادين الإرث وشهادة المرأة وتعدد الزوجات، فإن الجابري يجد له مبرراً وشرعية في تناظره مع التصور القرآني للكرامة البشرية للمرأة التي تساوي في كنهها كرامة الرجل، وفي حجة المصلحة العامة للمجتمع، هذه المصلحة التي كانت هي أساس أحكام الشريعة عند سنّها. وعلى أساس هذا التأويل التبسيطي أحياناً للمصلحة العامة، يؤول الفكر العربي والإسلامي، من منطلق خصوصيته نفسه، إلى التوفيق بين الشريعة وفلسفة حقوق الإنسان في جل أبعادها.

إن حقوق الإنسان لا تنفصل عن الديمقراطية، والعكس صحيح، وما دام الحق في الكلمة هو أول حق للإنسان فهذا الحق، شأنه شأن الحقوق الأخرى، يحتاج من الناحية الفلسفية إلى من يرجعه إلى الإطار الخصوصي للفكر والعقلية العربيين والإسلاميين. ومع ذلك فإن عملية «تأصيل» المثل الغربي الديمقراطي انطلاقاً من خصوصية الثقافة العربية أقل يسراً طالما أن التاريخ السياسي والفكري للعالم العربي والإسلامي قد تماهى مع الاستبداد والسلطة الفردية. وخلافاً للسلفيين الحداثيين أو الإسلامويين، فإن الجابري يرى أن الشورى لا يسعها أن تتجانس مع الديمقراطية[٣٣] بما أن مرجعيتها السياسية مرجعية «المستبد العادل» لا مرجعية المشاركة السياسية. فالديمقراطية لا يمكن أن تندمج في التجربة السياسية للعالم العربي والإسلامي إلا عن طريق ثورة حقيقية في المؤسسات والعقليات[٣٤]. وضمانها من داخل الثقافة الإسلامية يستخلص من التعددية التي خص بها الله واقع العالم بصرف النظر عن وحدانيته المطلقة[٣٥]. أما تحققها، فإنه يخضع عند الجابري لقيام «كتلة تاريخية» بين جميع التيارات الممثلة للشعب[٣٦].

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٣٣) تجدر الإشارة إلى أن الجابري يتناقض مع نفسه في ما بعد عندما يربط مدلول الشورى بالديمقراطية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧ وما بعدها وص ٢٤٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٢ وما بعدها، وتعني هذه الكتلة ضمنياً في سياق التسعينيات السياسي، دون أي تحديد آخر، إمكانية الوفاق مع إسلاموية بعينها.

بين قراءة حقوق الإنسان هذه والقراءات المعروضة آنفاً فإن الفرق يكمن في المنظورات الايديولوجية التي تندرج ضمنها هذه القراءات (الدولة الوطنية المسلمة بالنسبة للوطني علال الفاسي، الدولة الإسلامية بالنسبة للإسلاموي راشد الغنوشي، الأمة العربية المسلمة بالنسبة «للقومي» محمد عابد الجابري) أكثر مما يكمن في القراءات، نفسها. وإذا كانت حقوق الإنسان رهاناً من رهانات هذه القراءات، فباعتبارها قطعة من مجموع أساسي، رهاناً ثانياً، لكنه غير ثانوي بالضرورة، ضمن اختيار استراتيجي. خلافاً لهذه القراءات، هنالك قراءات أخرى يترسخ بين ثناياها وعي حقوق الإنسان وفكرها باعتبار هذه الحقوق الشرط الأول والأخير لانعتاق المواطنة من عقالها في الوطن العربي على هدى عالمية تم استيعابها إلى حد القطيعة الفلسفية. تحمل هذه الاستثناءات في أحشائها معالم فكر أنثروبولوجي راديكالي، أي فكر يكون فيه الإنسان في الوقت ذاته رهاناً لفكره الخاص ومفكراً في رهاناته الوجودية والفلسفية والسياسية.

ثالثاً: حقوق الإنسان من منظور انثروبولوجي راديكالي

وسط الركام السلفي يشق الفكر الراديكالي لحقوق الإنسان، والذي يعتبره الخطاب السلفي بمثابة نتاج لنخبة هامشية و«متغربة»، طريقه ويسجل في أفق الفكر المغاربي مشروع حداثة أنثروبولوجية. تتبلور هذه الحداثة انطلاقاً من ثلاثة منظورات أو حساسيات، منظور ديني متخفف من عبء سكولائيته الفقهية وموظف ضمن غائية أنثروبولوجية، ومنظور العلوم الاجتماعية وضرورتها الابستمولوجية، وأخيراً منظور أنسنة ملتزمة تستمد من تجربتها النضالية الخاصة بيداغوجية حقوق الإنسان.

يمثل التونسي محمد الطالبي تجربة فكرية نموذجية لأنسنة لاهوتية تمفصل حرية الإنسان حول العقيدة الأصلية على حساب النمط الفقهي، تظهر فيها السلفية في أقصى درجات مواكبتها للحداثة، وتعلن عن نفسها بما هي مشروع أنثروبولوجي. وبدلاً من تأويل جاف على طريقة النمط الفقهي، يضع الطالبي تأويلاً إحيائياً للعقيدة. فأمام حرية الضمير ينبذ الطالبي كل نزعة توفيقية أو تلفيقية، ويرفض تأسيس هذه الحرية على تصور للتسامح ينبني على التمييز بين «الأعلى» و«الأدنى» وبين «القوي» و«الضعيف». في محاولته لتأسيس حرية الضمير، لا يكتفي بالعقل وحده، بل يرمي إلى تأسيسها على مرتكز عقيدته الإسلامية نفسه. وأسوة بعلال الفاسي، لكن تجاوزاً لحدود سلفيته، فإن الطالبي يجذر حرية الإنسان في الجوهر الحر للإله ويؤسسها على الفطرة وخصوصاً، على الأمانة، هذا الإيداع الإلهي المقدس للحرية في الإنسان ولو مع المجازفة بخروج الإنسان عن طاعة الله، والذي لا يجعل منها مجرد حق وحسب، بل قدراً للإنسان أيضاً. إن الحرية لصيقة بالإنسان

الذي ليس وجوده سوى إطار لظهور جوهره الحر. هكذا فإن العقيدة تكون منسجمة والمشروع الأنثروبولوجي والعلماني لحقوق الإنسان ولا تفعل سوى الإعلان عن نفسها عبر هذا المشروع بموازاة مع الأساس الآخر لحقوق الإنسان، المستوعب بانسجام مع العقيدة، أي العقلانية.

لكن من وجهة نظر معينة، فإن هذه القراءة لا تصل إلى هذه النتيجة إلا مقابل تحطيم الحدود التاريخية والثقافية للكلمات. وبالفعل، بالنسبة للمغربي علي أومليل، فإن الفطرة في الفكر الإسلامي والحق الطبيعي في الفكر الغربي يندرجان ضمن مسارات تاريخية وثقافية متضاربة، ما دامت الأولى قد اصطدمت بنموذج لا يمكن تجاوزه لمجتمع يحكمه الديني في الوقت الذي أفضى فيه الثاني إلى نموذج مجتمع متحرر من الوصاية الدينية يكون فيه الإنسان سيد مصيره وغاية لذاته(٣٧). فالفطرة لن تصلح، بحسب رأيه، أساساً للتصور الحديث لحقوق الإنسان إلا إذا تموقعت خارج الإطار الثقافي الموروث عن ماضي الفكر الإسلامي. غير أن النهج التأويلي للطالبي والذي لا يربط حدوده بحدود العلوم الاجتماعية ولا يمكن بالتالي أن يطوله النقد الابستمولوجي لهذه العلوم ما دام النهج التأويلي يتأسس في نهاية المطاف على العقيدة، يمثل، مع ذلك، إمكانية لاحتضان المشروع الأنثربولوجي العلماني لحقوق الإنسان. الشيء الذي لا يشكل مفارقة وإن بدا كذلك طالما أن الأنثروبولوجيا الغربية لحقوق الإنسان تجد في التأويل المسيحي، في صيغته البروتستانتية، طرفاً فاعلاً في تكونها التاريخي وتجد في صيغته الكاثوليكية حليفاً حديث التكيف، من الناحية اللاهوتية، مع مثلها الأعلى(٣٨).

من ثم فإن القطيعة الراديكالية التي يمثلها التصور الأنثروبولوجي لحقوق الإنسان لا يمكن لمسها إلا من منظور العلوم الاجتماعية. وبالفعل فإن منظور العلوم الاجتماعية، عندما يتم استيعابه في جذريته، يقود المثقفين المغاربيين إلى

---

(٣٧) «الفطرة والوضع الطبيعي مبدآن لحقوق الإنسان،» ورقة قدمت إلى: **الملتقى الإسلامي - المسيحي الثالث: حقوق الإنسان: قرطاج، ٢٤ - ٢٩ ماي ١٩٨٢**، سلسلة الدراسات الإسلامية؛ ٩ (تونس: الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٥). وتوجد ترجمته الفرنسية في: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ترجمة وتقديم مصطفى الخياطي (الدار البيضاء: منشورات الفنك، ١٩٩٢).

(٣٨) حول هذا الموضوع، انظر: *Christianisme et droits de l'homme*, recueil de textes présentés par Emmanuel Hirsch; préface de Monseigneur Pézeril, bibliothèque des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Collection idéologies et droits de l'homme; B.O2 (Paris: Librairie des libertés, 1984), et Jean-François Collange, *Théologie des droits de l'homme*, recherches morales. Synthèses; 12 (Paris: Cerf, 1989).

تعميق القطيعة مع السلفية السائدة. إن هذا المنظور يرى ـ كما هو الشأن عند محمد أركون[39] ـ في الخطاب السلفي لحقوق الإنسان وفي مثيليه اللاهوتيين المسيحي واليهودي اغتصاباً و«ترقيعاً» إيديولوجيين. ففلسفة حقوق الإنسان تعتبر بمثابة النتاج الأصيل للحداثة المنحدرة من أوروبا عصر النهضة والأنوار[40]، وبمثابة حاملة، بالنسبة للإسلام، لتاريخ يقطع مع ماضيه، على غرار ما حدث للديانة المسيحية في الغرب. فالقطيعة ضرورية بوجه خاص في مجال حرية الضمير ما دامت إمكانية تصورها رهينة بالإقصاء النهائي للمعادلة المشكلة لجوهر الدين، وبين «الوحي» و«الحقيقة»[41] نفسه. على هذا النحو، يصبح تصوّر حقوق الإنسان رهاناً من رهانات إضفاء الطابع الأنثروبولوجي والعلماني على الفكر في العالم العربي والإسلامي.

يجد هذا المنظور في نزعة المناضل الإنسانية الملتزمة امتداده على أرض الواقع في الصراع من أجل احترام حقوق الإنسان في بلدان المغرب العربي، ويمثل التونسي منصف المرزوقي، الرئيس السابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان، والأستاذ في كلية الطب، تمثيلاً فكرياً بارزاً. فمؤلف **الإنسان الحرام**[42] و**حقوق الإنسان: الرؤيا الجديدة**[43] و**الاستقلال الثاني: من أجل الدولة العربية الديمقراطية الحديثة**[44]

---

(39) «Les Droits de l'homme en islam,» dans: Gema Martín Muñoz, dir., *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Arabe*, Collección Política Arabe Contemporánea; 4 (Madrid: M.A.E., Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, 1993), p. 34 ff.

(40) في هذا الصدد، انظر: سليمان اللغماني، «مفهوم حقوق الإنسان: نشأته وتطوره،» **المجلة العربية لحقوق الإنسان**، العدد ١ (١٩٩٤)، ص ٨ ـ ٢١.

(41) Mohamed Arkoun, «La Liberté religieuse comme critique de religion à partir du Coran et de la tradition islamique,» papier présenté à: *La Liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam: [Colloque international à l'abbaye de Sénanque]*, actes mis en forme par Eric Binet et Roselyne Chenu; préface de Claude Geffré, cogitatio fidei; 110 (Paris: Cerf, 1981), p. 112 ff.

(42) منصف المرزوقي، **الإنسان الحرام: قراءة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، تقديم عبد العزيز النويضي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٦).

(43) منصف المرزوقي، **حقوق الإنسان: الرؤيا الجديدة**، تقديم بهي الدين حسن، مبادرات فكرية، ط ٢ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٦)، وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في تونس عام ١٩٩٤.

(44) منصف المرزوقي، **الاستقلال الثاني: من أجل الدولة العربية الديمقراطية الحديثة**، دراسات سياسية؛ ١ (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦).

يندرج بكل وضوح ضمن اقتناع ومرجعية حقوق الإنسان التي يستوعبها في جميع أبعادها والتي صار بيداغوجياً لامعاً فيها، واصلاً نشاطه النضالي بالتنظير لرهاناتها الفلسفية في الوطن العربي، وهو تنظير متشبع بالمثل الأعلى الانثروبولوجي لفلسفة حقوق الإنسان. إن فكره ينطلق من مسلمة حرمة الشخص البشري، إلا أنها حرمة دنيوية وعلمانية تحدد من منظور العلوم الاجتماعية على أنها بديل لا ينحصر في صيغ المقدس المتجاوزة. هكذا يتخذ تصور حقوق الإنسان ضمناً صيغة «دين» علماني حقيقي. دين ليس فيه من عقيدة سوى الكرامة والحرمة البشريتين واللتين أعلنهما كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٤٨ ومختلف الأدوات القانونية الدولية.

إذا كانت الإمكانيات الواعدة لثقافة حقوق الإنسان وأنثروبولوجيتها كامنة في هوامش هذه المنظورات الثلاثة، فإن إمكانية خلق وعي حقوق الإنسان وفلسفتها ومشروعها في الوطن العربي لا يمكن تصورها مع ذلك إلا ضمن النسيج الشامل للتشكيلة الفكرية والإيديولوجية العربية، علماً بأن فرضية هذه الإمكانية يمكن، بتذرعها بحجة خدعة التاريخ الهيغلية، تذرعاً غير مغرور، أن ترتكز على فكرة ترسخ مبادئ حقوق الإنسان في عقليات الناس في غفلة عن الاستراتيجيات المتنافرة والتكتيكات الدقيقة لبعض الفاعلين المتورطين في ديناميكية حقوق الإنسان أو المقحمين فيها. غير أن لخدعة التاريخ حدودها، وثقافة حقوق الإنسان هي أولاً وبالأساس فلسفة تريد لنفسها أن تكون في الوقت نفسه رهاناً في ذاته ورهاناً تقاس في ضوئه الرهانات الأخرى، بدل أن تكون مجرد مكون وظيفي من مكونات مشروع ينظر إليه على أنه أكثر استراتيجية.

القســـم الثالــث

حقوق الإنسان في الفكر العربي - الإسلامي المعاصر

الفصل التاسع عشر

مسألة حقوق الإنسان
في الفكر الإسلامي المعاصر

رضوان السيد[*]

أولاً: إشكالية التقدم والمدنية

يقول خير الدين التونسي في **أقوم المسالك**[1]: «إنّ التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيُخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجَرَوا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق...».

تأتي مقولة خير الدين هذه في التمدن ـ كما عند غالبية نهضويي القرن التاسع عشر[2] ـ لتَحسِمَ أمرين اثنين: أن التمدن أو التقدم هو المسألة التي تتأسس عليها علاقات الغلبة بين الغرب الأوروبي وعالم الإسلام، وأنه لا مفهوم آخر لهذا التمدن

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية، الجامعة اللبنانية.

(1) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٥٠. انظر أيضاً قراءة نقدية لفكر خير الدين التونسي في: مصطفى النيفر، «خير الدين التونسي: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ ـ ١٦ (ربيع وصيف ١٩٩٢)، ص ١١ ـ ٦١.

(2) حول ذلك، قارن: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ١٠١ وما بعدها، وفهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١١٢ وما بعدها.

أو ذاك التقدم غير المفهوم الأوروبي أو الأوروباوي، كما يرى خير الدين. ولذا يكون من باب تحصيل الحاصل دعوة المسلمين ـ إذا أريدت لهم النجاة ـ إلى أن يحذوا حذوه ويجروا مجراه، في مسائل «التنظيمات الدنيوية» على الخصوص.

ولا يختلف رفاعة رافع الطهطاوي ـ الذي بدأ الكتابة قبل التونسي بزُهاء ثلاثة عقود ـ عن التونسي في فهمه لطبائع الصراع الحضاري ومعناه، إلا في طرائق العرض، واهتمامات الموقع وأولوياته. فقد كان الطهطاوي رجل تربية وثقافة، بينما كان التونسي رجل حُكم وسلطة. ولذا فإن قوة الدولة وتنظيمها هي الأساس عند التونسي في حسم المسألة المدنية، بينما يجد الطهطاوي أنه من الضروري أن يكون هناك تساوقٌ بين المجتمع والنظام السياسي في هذه المسألة لكي يستقيم «أمر العمران». فقد تأسست الممالك ـ بحسب الطهطاوي ـ «لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعِرْض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية»[٣]. وتقوم مسألة الحقوق هذه لدى الإنسانية جَمعاء على معنيين هما مما ميَّز الله سبحانه به بني البشر: العقل والحرية: فـ «الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة»[٤]، وهي التي تضمن استمرار «الهيئة الاجتماعية» التي ينبغي أن يتصف كل فرد من أفرادها «بأنه حُرٌّ يُباح له أن ينتقل من دارٍ إلى دار، ومن جهةٍ إلى جهة بدون مضايقة مُضايق ولا إكراه مُكرِه، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو بالسياسة، مما تستدعيه أصول المملكة العادلة..»[٥]. واستناداً إلى فهم نابع من ثقافته الفرنسية، وتجربته الطويلة، وفهمه لأصول الاجتماع البشري، كما يقول، يقسّم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام[٦]: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية مدنية وحرية سياسية. أما الفكرة نفسها، وتجلياتها الخمسة هذه، فتنبُعُ عنده من وعيٍ بما

---

(٣) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة شركة الرغائب، ١٩١٢)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين ([د. م.]: مطبعة المدارس الملكية، ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م)، ص ١٢٧.

(٥) قارن: الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ص ٤٦، وأحمد زكريا الشلق، رؤية في تحديث الفكر المصري: الشيخ حسين المرصفي وكتابه «رسالة الكلم الثمان» مع النص الكامل للكتاب، مصر النهضة/ مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١١٩ وما بعدها.

(٦) قارن: الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ١٢٧، وعزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة؛ ٣٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠).

يسميه هو: المنافع العمومية التي تضع هذه الحريات في إطارها الإنساني والاجتماعي والمدني، فلا يكون هناك افتئاتٌ على الشرع أو على السياسة التي تستدعيها أصول المملكة العادلة.

ويخترق هذه المنظومة القائمة على فكرتي المنافع العمومية والتنظيمات، والتي تبلورت تماماً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعي غلاّبٌ بأن الشريعة الإسلامية التي تأسست عليها قديماً حضارة عالمية، يمكن أن تشكل في روحها وأحكامها الحافز للنظام المدني الجديد. ذلك أن التنظيمات العلمية والسياسية والاقتصادية إنما مناطها المصلحة والاجتهاد في تحصيلها؛ وهو ما لا تكتفي الشريعة بإباحته بل تندب إليه وتحضُّ عليه. ولذا فقد قام شبه تحالف بين رجالات الدين والعلم من جهة، ورجالات الشأن السياسي أو العام من جهة ثانية، في المجال الديني: لتجديد الشريعة ودعوتها، وفي المجال العام: لتجديد البُنى السياسية في عالم الإسلام.

وكان الطهطاوي، ومن بعده التونسي، قد تحدّثا عن صون النفس والعرض والمال في شرائع الإسلام - ربما استناداً إلى **المستصفى** للغزالي(٧) - وفي القوانين الحديثة. لكن الفقهاء النهضويين ما لبثوا في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر أن اكتشفوا الفقيه المالكي الكبير الشاطبي (توفي بعد عام ٧٩٠هـ/١٣٧٧م) وكتابه **الموافقات**؛ فانتظمت تحت عنوان «مقاصد الشريعة»(٨) - التي يدعو إليها الكتاب - المنظومة التي تضامّت أجزاؤها خلال العقود السابقة. وقد أفاد منها المجددون المسلمون في إغناء آليات القياس التقليدية أو تجاوزها لصالح المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفاً، والتي تسمح باسم «ضرورات المصالح» بتبني إنشاء المؤسسات الحديثة

---

(٧) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، مج ٢، ص ٢٤٢ - ٢٤٤، وفهمي محمد علوان، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٤٤ - ٤٥.

(٨) قارن: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم عبد الله دراز؛ وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز؛ ٤ ج (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، [١٩٧٥])، ج ١، ص ١١ - ١٢. وحول نظريته - التي كان إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) شيخ الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) أول من ذكرها في **البرهان والتلخيص** - انظر: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص ٣٤٧ وما بعدها، وأحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٢٠٩ - ٢١٥. انظر أيضاً: رضوان السيد، «مسألة الإنسان وحقوقه في المدرسة الأشعرية،» **أوراق جامعية**، العدد ٢ (شتاء ١٩٩٣)، ص ٨١ - ٩٩.

العسكرية والسياسية والتربوية، بل إن الاجتهادات الكبرى في القرن التاسع عشر، مثل التنظيمات العثمانية، ومفاهيم المواطنية، وتجاوز مسألة داري الحرب والسلم، والتجديد في قضايا المال والثروة والملكية الخاصة، كل ذلك تم تحت لواء المصلحة ومقاصد الشريعة(٩).

ومن هذا الباب أيضاً، ومن خلال كتابات الطهطاوي والمرصفي، ومقاربات محمد عبده، ورفيق العظم، وعبد الله العَلَمي وصولاً إلى قاسم أمين والكواكبي(١٠)، ظهرت الفكرة التي استظلت بظلها في ما بعد مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. فمقاصد الشريعة كما تجلّت لدى الشاطبي (ونعلمُ منذ سنواتٍ فقط أنّ أصلها نصوص إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م) في **البرهان** «حفظُ ضرورات الحياة الإنسانية»، بما يعنيه ذلك من صونٍ للنفس والعقل والدين والنسْل والمِلْك(١١).

هناك إذاً عند النهضويين أربعة أفكارٍ تداولوها بأشكالٍ مختلفةٍ طوال قرابة القرن من الزمان ـ من آخر الثلث الأول للقرن التاسع عشر إلى آخر الثلث الأول من القرن العشرين؛ وهي:

أولاً: أنّ علاقة أوروبا بالمسلمين قائمة على الغَلَبة. وعِلّةُ هذه الغَلَبة التقدم الأوروبي، وتخلُّف المسلمين.

وثانياً: أنّ السبيل لتعديل الموازين في الصراع هو التعلُّم منهم ومنافستهم بحسب الطرائق والأساليب التي اتّبعوها هم؛ إذ لا مفهومَ للتقدم غير ما سنّهُ أولئك الأوروبيون.

وثالثاً: أنه لا تناقُضَ بين الإسلام والتقدم، بل إن ذلك هو مقتضى الإسلام، والمقصدُ العامُ لشريعته؛ والمسلمون هم المقصّرون لا الإسلام.

---

(٩) قارن: عبد المجيد تركي، «الشاطبي والاجتهاد والتشريعي المعاصر،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٨ (صيف ١٩٩٠)، ص ٢٣٧ ـ ٢٥٥؛ رضوان السيد: «الفكر الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان،» **الإنسان المعاصر**، العدد ٢ (صيف ١٩٩٥)، ص ٢٦ ـ ٤٣، و«المصطلح السياسي العربي الحديث: نظرة في أصوله وتحولاته الأولى،» في: رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٤٩ ـ ٧٦.

(١٠) قارن: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(١١) قارن: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ١، ص ١١ ـ ١٢؛ محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية** ([تونس]: الدار التونسية للنشر، [د.ت.])، ص ٨٦ ـ ١٠١، وصلاح الدين الجورشي، «مقاصد الشريعة: بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي (المهمة لا تزال مطروحة)،» **الاجتهاد**، السنة ٣، العدد ٩ (خريف ١٩٩٠)، ص ١٩٥ ـ ٢١٠.

ورابعاً: أنّ الإطار الاجتماعي والسياسي للتقدم أمران: المنافع العمومية، والتنظيمات.

ثانياً: المسلمون والخصوصية

بلغت هذه النزعةُ للتجديد والدخول في العالم الحديث ذروتَها في العقد الأول من القرن العشرين؛ ولعل إجابة محمد رشيد رضا بمجلة **المنار** عام ١٩٠٧ عن تساؤل قارئ للمجلة: لماذا لا نُسمّي الحكم الدستوريّ حُكْمَ الشورى ما دام هو مثال جيد عليها؟ يقول رشيد رضا[١٢]: «لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم المقيَّد بالشورى أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكّرْتَ أنت وأمثالك أنَّ هذا من الإسلام...». ويعني هذا أنه حتى في حالة وجود معنىً ما أو مؤسَّسة ما في الشريعة، فإن الوعي بها وإعادة اكتشافها إنما أتَيا في ضوء الاعتبار بحال الغرب ثقافةً ومؤسَّسات.

على أنّ هذا الانضواء الظاهر تحت لواء فكرة التقدم الغربية كانت له حدوده أيضاً. يبدو ذلك في نقاشات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع رينان وهانوتو، وفي جدل محمد عبده مع فرح أنطون حول التقدم بالذات في علاقته بالمسيحية والإسلام والغرب[١٣]. ثم استجدَّت في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين أمورٌ وأحداثٌ ومتغيِّراتٌ زعزعت أُسُس تلك التوافقية الثقافية والسياسية، وتركت آثارها الغائرة والعميقة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. فقد روّع المسلمين هجوم الإيطاليين على ليبيا عام ١٩١١ واحتلالها دونما اعتراض جدّيٍّ من القوى الأوروبية الكبرى التي كانت هي نفسها تستعمر أكثر أجزاء العالم الإسلامي؛ وانهزمت السلطنة العثمانية (المرتدية رداء الخلافة الإسلامية) في الحرب الأولى مع التحالف الأوروبي الذي ضمَّها وألمانيا، فقامت القوى الأوروبية بتقسيمها، واستعمرت بأشكالٍ مختلفةٍ أجزاءَ الدولة المتساقطة. وفي النظام المتكوِّن عقب الحرب العالمية الثانية، بإشراف القوى الأوروبية، بدأت تظهر في عالم الإسلام الدول الوطنية، المُعاديةُ للإسلام (ألبانيا وتركيا) أو المُحايدةُ إزاءَهُ. وسُرعان ما بدأ ذلك في

---

(١٢) قارن: رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٩٧، ورسلان شرف الدين، «الدين والأحزاب الدينية العربية،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٦١.

(١٣) قارن: محمد عبده: **الإسلام والرد على منتقديه** (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٨)؛ «رد على حديث هانوتو الأخير،» **المؤيد** (يومية) ٢٩ ربيع الأول ١٣١٨هـ، و«الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية،» **الهلال** (١٩٦٠).

الثقافة في أطروحات عبد الغني سني بك: **الفصل بين السلطنة والخلافة**، وحسن تقي زاده: **التغريب الكامل**، وعلي عبد الرازق: **فصل الدين عن الدولة**، وطه حسين: **إعادة النظر في الموروث الديني**.

وبدأ الإصلاحيون وتلامذتهم يرون في الثقافة الجديدة، والدولة الجديدة أموراً تتهدَّدُ هويتهم الاجتماعية والثقافية، فتسارعت ردود الفعل في الظهور بأشكالٍ مختلفة. في الجانب الاجتماعي/الديني ظهرت جمعياتٌ وهيئاتٌ للحفاظ على الهوية، وممارسة الدعوة والتربية من أجل ذلك، مثل الشبان المسلمين (١٩٢٧) والإخوان المسلمين (١٩٢٨) وأنصار السنّة والجمعية الشرعية (١٩٣١) واتحاد الشبيبة الإسلامية (١٩٣٣). وفي الجانب الثقافي كثرت الردود على أطروحات عبد الغني سني بك وعلي عبد الرازق وطه حسين، كما بدأت شرائح من الإنتلجنسيا العربية والإسلامية تعالجُ في نتاجها الثقافي موضوعاتٍ وشخصياتٍ إسلامية. لقد شهدت عشرينياتُ هذا القرن وثلاثينياته عملية «فك ارتباط» من نوعٍ ما بين المثقفين الإسلاميين والدولة الطالعة. وجرى تحوُّلٌ تدريجي عن الغرب مِن الناحية الثقافية، بعد أن كان الإصلاحيون الإسلاميون على الخصوص، يفصلون بين السياسة والثقافة في العلاقة مع الغرب[14]. ولعلّ خير مثالٍ على التحول في أوساط المثقفين المسلمين، وفي حياة رجلٍ واحد، هو محمد رشيد رضا نفسه الذي سبق أن استشهدنا بمقولته في الاعتبار بحال الأوروبيين لإعادة اكتشاف القيم الإسلامية الأصيلة. فمحمد رشيد رضا الذي سبق له أن قرّظ كتابي قاسم أمين **تحرير المرأة** (١٨٩٩)، و**المرأة الجديدة** (١٩٠٠) حين صدورهما، عاد في **نداء للجنس اللطيف** (١٩٣٢) فردّ على تلك المقولات داعياً المرأة للالتزام بأحكام الشريعة، ونشر نصوص عبد الغني سني بك في فصل السلطنة عن الخلافة ثم هاجمها (١٩٢٢ ـ ١٩٢٣)، وأصدر كتابه في الإمامة العظمى (١٩٢٣) راداً على الدعوات لإلغاء الخلافة، وانقلب موقفه كلياً من موقف مصطفى كمال أتاتورك عندما ألغى الخلافة (١٩٢٤)، وامتلأت صفحات الأخبار في مجلته في العشرينيات بالشكوى من الفرنسيين والإنكليز، ذاهباً عام ١٩٢٧ إلى أنّ الحكم الدستوري الذي سبق له ـ كسائر الإصلاحيين ـ أن أثنى عليه، لم يردع الأوروبيين والصهيونيين المثقَّفين بثقافتهم عن الطغيان واستعباد الشعوب بسبب الشَره المادي والسلطوي[15].

---

(١٤) Charles Smith, «The Crisis of Orientation: The Shift of Egyptian Intellectual to Islamic Subjects in the 1930's,» *International Journal of Middle East Studies* (1975), pp. 382-410.

(١٥) قارن: عبد الله العلمي، **الحرية ومجلس المبعوثان من تعاليم القرآن** ([د.م.]: المطبعة الأهلية، ١٩١٣)، ووجيه كوثراني، «قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٢٠٨ ـ ٢٣٨.

وفي الأربعينيات بدأ الربطُ الواضح بين التبشير والاستعمار والاستشراق، وبدأ النعْي على الغرب ماديته ووحشيته وحربه الضَروس على نفسه وعلى العالم[١٦]. كما اتضحت المسألة التي بدأ الحديثُ فيها في الثلاثينيات ـ من أنَّ الغرب يملك نُظماً اجتماعيةً وسياسيةً جيدةً، لكنّ النظم الإسلامية أفضل[١٧] ـ إلى أن حدثت القطيعةُ بين التيارين الإسلامي والقومي في الخمسينيات، فصار الغرب، كما صار حكامه وأنظمته نموذجاً لحكم الطاغوت وثقافته وقيمه، واستشرت في الستينيات وما بعد أحاديث الغزو الثقافي، والمؤامرة العالمية على الإسلام، فسادت العقائدية الجوَّ العربي والإسلامي حتى لدى غير المتدينين تجاه ثقافة الغرب وسياساته بعامة. وأنهت ثقافة الهوية والقطيعة المستجدّة آخِر آثار أُطروحات الإصلاحية، لصالح خصوصية متعملقة تضع نظام السماء في مقابل نظام التُراب، ونور الإسلام في مقابل حنادس الجاهلية[١٨].

ثالثاً: خصوصية الرؤية الإسلامية للإنسان وحقوقه

في موازاة هذا التطور أو التحول إلى الهوية والخصوصية لدى المسلمين، صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٤٨، بعد ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٥. ومع أنّ بعض الدول الإسلامية كانت حاضرةً وفاعلةً في الميثاقين، وكانت لبعضها تحفظاتٌ على بعض بنود إعلان حقوق الإنسان بالذات[١٩]، فإنّ المثقفين المسلمين كانت لهم ردود فعلٍ تجاوزت كثيراً مواقف الدول

---

(١٦) قارن: رضوان السيد، «ما وراء التبشير والاستعمار: قراءة في النقد العربي للاستشراق،» في: السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ٣٢٣ ـ ٣٣٦. وكان أول كتاب أقام هذا الربط قد صدر في بيروت عام ١٩٤٤. قارن: مصطفى الخالدي وعمر فروخ، **التبشير والاستعمار في البلاد العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٤٤)، وطلال عتريسي، **البعثات اليسوعية: مهمة إعداد النخبة السياسية في لبنان: دراسة وثائقية تاريخية** ([بيروت]: الوكالة العالمية للتوزيع، ١٩٨٧).

(١٧) هذا منطق كتب عبد القادر عودة والعقاد ومحمد عبد الله دراز وآخرين الصادرة في الأربعينيات ومطالع الخمسينيات.

(١٨) أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد قطب ومحمد محمد حسين مثلاً.

(١٩) كانت العربية السعودية قد اعترضت على ثلاثة أمور واردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال بالمملكة في إنشاء نقابات مهنية. قارن: **ندوة علمية حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ص ٣٦ ـ ٤١. ويظهر من البيانات الإسلامية اللاحقة في هذا البحث أن المفكرين المسلمين المعاصرين يرون الرأي نفسه بالنسبة للأمرين الأولين.

والأنظمة والهيئات. وتنوعت تلك الردود بين رافض للميثاق مبدئياً، إلى متحفظ على بعض بنوده، إلى ناقدٍ لازدواجية المعايير في التطبيق. والنقد الأخير هذا هو الأعلى صوتاً حتى اليوم[٢٠].

والواقع أن الثمانينيات شهدت عودةً لشيءٍ من التروي والتوازن في نطاق الفكر الإسلامي في سائر المسائل، ومن بينها مسألة حقوق الإنسان، لكنّ العودة للتوازن ما عَنَتْ انفتاحاً مشدوهاً بفكرة التقدم كما نعرفها عن بعض إصلاحيي مطالع القرن، بل الذي حدث أمرٌ ثالثٌ غير القبول المطلق والرفض المطلق الذي عرفته الستينيات والسبعينيات. ففي العقدين الأخيرين من السنين بدأ المفكرون الإسلاميون يتحدثون عن تأسيسٍ إسلاميٍّ لحقوق الإنسان في نطاق الخصوصية والنديّة، كما تحدثوا في مجالاتٍ أخرى عن انفتاح في نطاق الخصوصية أيضاً مثل عدم تناقض الشورى مع الديمقراطية أو قبول التعددية السياسية أو المشاركة في السلطة من دون أولويةٍ لتطبيق الشريعة... الخ[٢١].

---

(٢٠) قارن: عصمت سيف الدولة، «الإسلام وحقوق الإنسان: التعارض والتوافق،» منبر الحوار، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٨٨)، ص ٣٣ ـ ٣٩؛ منير شفيق، «حول الأسس الفكرية لمفهوم حقوق الإنسان في الغرب،» **الإنسان المعاصر**، العدد ٢ (١٩٩٦)، ص ١٠ ـ ١٨، ومحمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤١. قارن أيضاً بنقد يساري ـ مشابه لنقد الإسلاميين ـ لأيديولوجيا حقوق الإنسان، في: عيسى شيفجي، «نقد أيديولوجية حقوق الإنسان: مثالية فلسفية وعدمية سياسية،» في: عيسى شيفجي وحلمي شعراوي، **حقوق الإنسان في أفريقيا والوطن العربي: دراسة في المفاهيم والمواثيق والتنظيمات** (القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٩٤)، ص ٨٣ ـ ١٢٤، ومصطفى الفيلالي، «نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧)، ص ٧٨ ـ ١٠٨.

(٢١) قارن: محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي: دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٦٣ ـ ٦٥؛ محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٢٤٠ وما بعدها؛ غودرون كريمر، «الإسلاميون والحديث عن الديموقراطية،» **الاجتهاد**، السنة ٥، العدد ٢١ (خريف ١٩٩٣)، ص ١٠١ ـ ١١٢؛ راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢١٧ وما بعدها. بيد أن ليبراليين عرباً كثيرين لا يرون هذا التطور كافياً، ويصرون على تجاوز كل التراثية الإسلامية، والتسليم بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان دونما تحفظ، وبخاصة ما تعلق بالحريات الدينية والمساواة (بين الرجل والمرأة وبين المتعلم وغير المتعلم). قارن أيضاً: أحمد عثماني [وآخرون]، **الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي**، تحرير عبد الله أحمد النعيم (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣). وانظر نقداً قاسياً للفكر الإسلامي المعاصر في إعلاناته عن حقوق الإنسان، في: أحمد البغدادي، **الفكر الإسلامي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤).

كان التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان قد بدأ في الحقيقة أواخر الأربعينيات مع العودة لاستخدام المقولة القرآنية حول **الاستخلاف الإلهي** للإنسان على الأرض، في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسّس عليها الإعلان العالمي. وأحسب أنّ أول من استخدمها عبد القادر عودة في كتابه الصغير: **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (١٩٥١)[٢٢]، ثم شاعت الفكرة بين سائر الكتاب في الإنسان وحقوقه حتّى اليوم. وقد طوّر محمد عبد الله دراز فكرة التكريم الإلهي هذه استناداً إلى القرآن فقال إنّ الإنسان قد كَرمَّه الله بأربع كراماتٍ هي: كرامة الإنسانية [الإسراء: ٧]، وكرامة الاستخلاف (عدة سُوَر)، وكرامة الإيمان [المنافقون: ٨]، وكرامة العمل [التوبة: ١٠٥][٢٣]. ويعمد الإسلاميون بعد هذا التأسيس إلى إكمال البنيان، لا حسْبما هو متوقَّعٌ، باللجوء إلى «مقاصد الشريعة» التي استخدمها الإصلاحيون، بل بالقول إنَّ الأمانة الواردة في القرآن [الأحزاب: ٧٢] تعني التكليف، ولا تكليف إلاّ بعبادة الله عز وجلّ، أي تطبيق شريعته في الأرض، وإقامة الدولة الإسلامية التي تحقّق العدالة الكاملة، والانضواء الكامل في «مفهوم العبودية لله»[٢٤]. ومعنى ذلك عند المتشدّدين منهم أنَّ الحاكمية هي لله وحده، كما أنّ العبودية لله وحده. وعندما تخلّى المفكّرون الإسلاميون غير الحزبيين عن الحاكمية في الثمانينيات، عاودوا الاهتمام بالشاطبي ومقاصد الشريعة؛ لكن في نطاق الأساسين السابقين: الاستخلاف، والتكليف. وهذا معنى قولهم إنَّ حقوق الإنسان في الإسلام هي في الواقع ضروراتٌ (أو واجباتٌ) لا حقوق[٢٥] وفي ظنهم أن ذلك يعطيها قوة أكبر، ومصداقية أوقع لاستنادها إلى الوحي الإلهي لا إلى الحق الطبيعي؛ مع أن الشاطبي الذي استندوا

---

(٢٢) عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، و**الإسلام وأوضاعنا القانونية** ([د.م: د.ن.]، ١٩٥٠).

(٢٣) محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ترجمة عبد الصبور شاهين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ٢٣٨ ـ ٢٤١. وهناك استعراض جيد لفكرة الاستخلاف في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، في: Rotraud Wieland, *Freiheit and Religion* (Mainz: [s. n.], 1993), pp. 179-209.

(٢٤) قارن على سبيل المثال: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ١٧ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ٥٤٣ ـ ٥٤٤؛ علي عبد الواحد وافي، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٧)، ص ١٧١ ـ ١٩٨؛ محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٩٣)، ص ٢٤٥ ـ ٢٦١، وعبد السلام الترمانيني، **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية** (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦).

(٢٥) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات.. لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥). أما علي جريشة فيسميها حرمات لا حقوقاً. قارن: علي جريشة، **حرمات لا حقوق: حقوق الإنسان في ظل الإسلام: «دراسة مقارنة»**، حق ونور؛ ١ ([القاهرة]: دار الاعتصام، [١٩٨٧])، ص ٣٥ وما بعدها.

إليه قال عن هذه المصالح الضرورية[٢٦]: «وقد قالوا إنها مُراعاةٌ في كل ملة»، أي أن إدراكها ومراعاتها عامّان وشاملان وضروريان للمصالح الإنسانية، وليسا قَصْراً على الدين الإسلامي.

رابعاً: حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر: مقارنات

في نطاق نزعات الهوية والخصوصية والذاتية والتأصيل، صيغت في العقود الثلاثة الأخيرة عدة دساتير إسلامية، وعشرات الإعلانات لحقوق الإنسان في الإسلام من جانب أفرادٍ أو جماعاتٍ أو هيئاتٍ رسميةٍ أو دول. وكانت آن ايليزابيت ماير (Ann Elisabeth Mayer) قد درست عدداً من هذه الإعلانات والبيانات في كتابٍ لها صدر عام ١٩٩١، مع إجراء مقارناتٍ بين تلك البيانات من جهة وميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواثيق والمعاهدات الصادرة في ما بعد حتى مطلع الثمانينيات، من جهة ثانية[٢٧]. كما أنّ سامي الذيب أبو ساحلية جمع زُهاء الخمسة عشر بياناً وإعلاناً صادرة عن أفراد وهيئات إسلامية، وترجمها إلى الفرنسية ونشرها عام ١٩٩٤ بعنوان: **المسلمون وحقوق الإنسان: الدين والقانون والسياسة**. وأريدُ هنا أن أُجري مقارنةً بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الأُخرى من جهة، وثلاثة بياناتٍ صادرةٍ عن شخصيات وهيئاتٍ إسلاميةٍ من جهة ثانية. أما البيانان الأولان فيحمل أحدهما عنوان: **البيان الإسلامي ـ العالمي لحقوق الإنسان**[٢٨] الذي عكف عليه خمسون مفكراً وشخصيةً إسلامية، برعاية المجلس الإسلامي بلندن، وأُعلن في اجتماع عقد بمقر منظمة اليونيسكو بتاريخ ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٨١؛ والبيان أو الإعلانُ الثاني أوصت بصياغته منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٨٠، وصاغته لجنةٌ مكونة من: عدنان الخطيب، وشكري فيصل، ووهبه الزحيلي، ورفيق جويجاتي، وإسماعيل الحمزاوي. لكنّ هيئة المؤتمر لم تنظر فيه بعد ذلك، فأصدره أحد مؤلفيه (عدنان الخطيب) عام ١٩٩٢ بدمشق بعنوان: **حقوق**

---

(٢٦) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ١، ص ١١٢.

(٢٧) Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991),

وهناك محاولات عربية وإسلامية للمقارنة، انظر مثلاً: صبحي المحمصاني، **أركان حقوق الإنسان: بحث مقارن في الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)؛ محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان: بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، والغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**.

(٢٨) رجعت في نص هذا البيان إلى: الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ـ ٣٢٨، و«البيان الإسلامي ـ العالمي لحقوق الإنسان،» منبر الحوار، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٨٨).

الإنسان في الإسلام مع شرح عليه[٢٩]. ويتميز الإعلان الثالث بصدوره عن مؤتمر وزراء خارجية دول المؤتمر الإسلامي التاسع عشر، المنعقد بالقاهرة (٣١ تموز/يوليو ـ آب/أغسطس) ١٩٩٠، ولذلك فقد سُمّي: «إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام».

أما موضوعات المقارنة فهي بعض الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مثل حق العمل، وحق العلم، وحقوق الأسرة والطفل، وحق التملُّك. وستكون المقارنة التفصيلية بين المواثيق الدولية والبيانين، في حين أناقش في الخاتمة إعلان القاهرة، وأنشره ملحقاً لهذه المقالة، لاكتسابه الطابع الرسمي من خلال منظمة المؤتمر الإسلامي.

١ ـ حق العمل

العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

(١) تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بالحق في العمل، الذي يشمل ما لكل شخصٍ من حقٍ في أن تتاح له إمكانية كسب رزقه بعملٍ يختاره أو يقبله بحرية، وتقوم باتخاذ تدابير مناسبة لصون هذا الحقّ. (٢) يجب أن تشمل التدابير التي تتخذها كل الدول الأطراف في هذا العهد لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق توفير برامج التوجيه والتدريب التقنيين والمهنيين، والأخذ في هذا المجال بسياسات وتقنيات من شأنها تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية مطّردة، وعمالة كاملة ومنتجة في ظل شروط تضمن للفرد الحريات السياسية والاقتصادية الأساسية[٣٠].

البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام

لكل إنسانٍ أن يعمل وينتج، تحصيلاً للرزق من وجوهه المشروعة: **﴿وما من دابةٍ في الأرض إلا على الله رزقها﴾** [هود: ٦] **﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾** [الملك: ١٥][٣١].

---

(٢٩) **حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان**، تصدير باستيعاب إبراهيم مدكور؛ شرح وتعليق عدنان الخطيب (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٢). أما حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص، والمواثيق الدولية الأخرى، فانظر: محمود شريف بسيوني، محمد سعيد الدقاق وعبد العظيم وزير، معدّون، **حقوق الإنسان**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩)، مج ١: **الوثائق العالمية والإقليمية**.

(٣٠) **العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**، القسم ٣، المادة (٦).

(٣١) **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام** (باريس؛ لندن: المجلس الإسلامي الأوروبي، ١٩٨١)، المادة (١٥)، الحقوق الاقتصادية.

(أ) العمل حق تكفله الدولة والمجتمع لكل قادرٍ عليه، وللإنسان حرية اختيار العمل المشروع الذي يلائمه. (ب) على العامل إتقان عمله والإخلاص فيه، وله حقه في الأجر العادل الكافي مقابل عمله، وله الحق في كل الضمانات المتعلقة بالسلامة والأمن. (ج) إذا اختلف العمال وأرباب العمل فمن حقهم على الدولة والقضاء التدخل من دون تمييزٍ لرفع الظلم وإقرار الحق[٣٢].

٢ ـ حق العلم

العهد الدولي الخاص

(١) تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل فردٍ في التربية والتعليم. وهي متفقةٌ على وجوب توجيه التربية والتعليم إلى الإنماء الكامل للشخصية الإنسانية والحس بكرامتها، وإلى توطيد احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وهي متفقةٌ كذلك على وجوب استهداف التربية والتعليم تمكين كل شخصٍ من الإسهام بدورٍ نافع في مجتمع حر، وتوثيق أواصر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم ومختلف الفئات السلالية أو الإثنية أو الدينية، ودعم الأنشطة التي تقوم بها الأمم المتحدة من أجل صيانة السلم. (٢) وتقر الدول الأطراف في هذا العهد بأنّ ضمان الممارسة التامة لهذا الحق يتطلب (أ) جعل التعليم الابتدائي إلزامياً وإتاحته مجاناً للجميع (ب) تعميم التعليم الثانوي بمختلف أنواعه، بما في ذلك التعليم الثانوي التقني والمهني، وجعله متاحاً للجميع بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجياً بمجّانية التعليم (ج) جعل التعليم العالي متاحاً للجميع على قدم المساواة، تبعاً للكفاءة، بكل الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجياً بمجّانية التعليم (د) تشجيع التربية الأساسية أو تكثيفها إلى أبعد حد ممكن، من أجل الأشخاص الذين لم يتلقوا أو لم يستكملوا الدراسة الابتدائية (و) العمل بنشاط على إنماء شبكة مدرسية على جميع المستويات، وإنشاء نظام مِنَح وافٍ بالغرض، ومواصلة تحسين الأوضاع المادية للعاملين في التدريس. (٣) إمكانُ اختيار مدارس غير حكومية[٣٣].

البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام

(ب) التعليم حق للجميع وطلب العلم واجب على الجميع ذكوراً وإناثاً على السواء: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة». والتعليم حق لغير المتعلم

---

(٣٢) حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، القسم ٦: حقوق العمل والضمان الاجتماعي، المادة (١٤).

(٣٣) العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، المادة (١٣).

على المتعلم: **﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيِّنُنّه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون﴾** [آل عمران: ١٨٧]، «ليبلغ الشاهدُ الغائبَ». (ج) على المجتمع أن يوفر لكل فردٍ فرصةً متكافئةً ليتعلم ويستنير: «من يرِد الله به خيراً يفقّهه في الدين، وإنما أنا قاسم والله عز وجل يعطي». ولكل فردٍ أن يختار ما يلائم مواهبه وقدراته: «كلٌّ ميسّرٌ لما خُلِقَ له»[٣٤].

حقوق الإنسان في الإسلام

(أ) طلب العلم فريضةٌ على كل إنسان (ب) التعليم واجبٌ على المجتمع والدولة، وعليهما تأمين سبله ووسائله وضمان تنوعه بما يحقق مصلحة الجماعة، ويتيح للإنسان معرفة دين الله تعالى، وحقائق الكون وتسخير الطبيعة لصالح البشرية وغيرها. وهو إلزاميٌّ في مراحله الأولى[٣٥].

٣ ـ حقوق الأسرة والطفل

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

(١) للرجل والمرأة متى أدركا سن البلوغ، حق التزوج وتأسيس أسرة من دون أي قيدٍ بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله. (٢) لا يُعقد الزواجُ إلاّ برضا الطرفين المُزْمَع زواجهما رضاءً كاملاً لا إكراه فيه. (٣) الأسرة هي الخلية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة (المادة ١٦).

العهد الدولي الخاص

(٣) وجوب اتخاذ تدابير حماية ومساعدة خاصة لصالح جميع الأطفال والمراهقين، من دون أي تمييزٍ بسبب النسب أو غيره من الظروف. ومن الواجب حماية الأطفال والمراهقين من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي. كما يجب جعل القانون يعاقب على استخدامهم في أي عملٍ من شأنه إفساد أخلاقهم أو الإضرار بصحتهم أو تهديد حياتهم بالخطر أو إلحاق الأذى بنموهم الطبيعي. وعلى الدول أيضاً أن تفرض حدوداً دنياً للسن، ويحظر القانون استخدام الصغار الذين لم يبلغوها في عملٍ مأجورٍ ويعاقب عليه (المادة رقم ١٠، الفقرة ٣).

---

(٣٤) البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، المادة (٢١)، حق التربية.

(٣٥) حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان، القسم ٥: حقوق التعليم والتربية، المادة (١٢).

البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام

(حق بناء الأسرة): (أ) الزواج - بإطاره الإسلامي - حقٌ لكل إنسان، وهو الطريق الشرعي لبناء الأسرة وإنجاب الذرية وإعفاف النفس: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾[٣٦]. . . (ب) لكل طفلٍ على أبويه حق إحسان تربيته وتعليمه وتأديبه: ﴿وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾[٣٧]. ولا يجوز تشغيل الأطفال في سنٍ باكرة، ولا تحميلهم من الأعمال ما يرهقهم أو يعوق نموهم أو يحول بينهم وبين حقهم في اللعب والتعلم. (ج) إذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسؤوليتهما نحوه، انتقلت هذه المسؤولية إلى المجتمع. . . (د) لا يُجبر الفتى أو الفتاة على الزواج ممن لا يرغب فيه: «جاءت جاريةٌ بكر إلى النبيﷺ فذكرت أنّ أباها زوَّجها وهي كارهة فخيَّرها النبيﷺ» (المادة ١٩ حق بناء الأسرة).

حقوق الإنسان في الإسلام

(أ) الأسرة عماد المجتمع المسلم، والزواج أساس وجودها، وهو واجبٌ على الرجال النساء، يرغّب الإسلام في ممارسته، ولا يحول دون التمتع به أي قيدٍ منشؤه العرق أو اللون أو الجنسية إلاّ لضرورة تقتضيها أحكام الشريعة. (ب) على الدولة والمجتمع إزالة العوائق أمام الزواج، وتيسير وسائله (ج) التراضي أساس في عقد الزواج، وإنهاؤه لا يكون إلاّ وفق أحكام الشريعة. . . (د) الرجل قيّم على الأسرة ومسؤولٌ عنها، وللمرأة شخصيتها المدنية وذمتها المالية المستقلة، وتحتفظ باسمها ونسبها. . . (هـ) لكل طفلٍ منذ ولادته حق على والديه ومجتمعه ودولته في الحضانة والتربية والرعاية المادية والأدبية. (و) على المجتمع والدولة حماية الأمومة وتعهدها برعاية خاصة. (ز) من حق الأب أن يختار لطفله التربية الملائمة في ضوء القيم الأخلاقية الإسلامية (٣ - حقوق الأسرة، المواد ٧ - ٩).

٤ - حق التملك

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

(١) لكل فردٍ حقُّ في التملك، بمفرده أو بالاشتراك مع غيره. (٢) لا يجوز تجريد أحدٍ من ملكه تعسُفاً (المادة ١٧).

---

(٣٦) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٢٤.

البيان الإسلامي ـ العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام

(ب) الملكية الخاصة مشروعة ـ على انفرادٍ ومشاركة ـ ولكل إنسانٍ أن يقتني ما اكتسبه بجهده وعمله: ﴿وأنه هو أغنى وأقنى﴾[38]. والملكية العامة مشروعة، وتُوظَّفُ لمصلحة الأمة بأسرها: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم﴾[39] (١٥ ـ الحقوق الاقتصادية).

حقوق الإنسان في الإسلام

لكل إنسانٍ الحقّ في الكسب المشروع، على ألاّ يحتكر ولا يغشّ ولا يضرّ بفردٍ أو جماعة (٧ ـ حقوق الكسب والانتفاع والملكية الأدبية ـ المادة ١٦).

* * *

إن الثبت السابق الذي يتضمن ذكراً لنصوص المواثيق العالمية، وبيانين إسلاميين، في ما يتصل بحقوق العمل والعلم والأسرة والطفل، والتملك، يُظهر تقاطعاتٍ ولقاءات كما يُظهر فروقاً واضحة. والواقع أنّ «جدول أعمال» إعلان حقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاصّ فرض نفسه على البيانين الإسلاميين اللذين اضطرا إلى ذكر ما ذكره الميثاقان مع إضافات تفصيلية قليلة. بيد أنّ الاختلافات ما تزال واضحةً تحت العناوين المشتركة. فالملاحظ أنّ الإعلانات الدولية تذكر أموراً كثيرةً باعتبارها حقوقاً طبيعية. بينما، يؤصّل البيان الإسلامي العالمي نفسه على القرآن والسنة، والآخر على الشريعة. ولذا تتمايز اللهجة. فتظل الإعلانات الدولية حقوقاً، بينما تُصبح الإعلانات الإسلامية تكاليف. وهذا تمايزٌ تبدو أهميتُهُ في ما بعد عند التفصيل. فهناك إصرارٌ من جانب واضعي البيانين الإسلاميين على التقيد بأحكام الإسلام أو الرجوع إليها في الزواج، والقوامة، وحضانة الأطفال... الخ. وهناك إصرارٌ على استخدام المصطلح والتعابير الفقهية والقرآنية. وهناك إصرارٌ أيضاً على أن ذلك لا يُعتبر تمييزاً بل هي نصوصٌ شرعيةٌ لا بُدّ من اتباعها. وخلاصةُ الأمر أنّ هناك نزعة تأصيل (في بيان المجلس الإسلامي أكثر مما لدى جماعة المؤتمر الإسلامي)، كما أنّ هناك إصراراً على إبراز خصوصيات شريعتنا؛ وصولاً إلى الإحساس بالاستقلالية عن أنماط الغرب ونماذجه ـ فالموجّه إليهم البيانان ليسوا هم المسلمين في ديار الإسلام، بل أطراف المجتمع الدولي الذين ينبغي ـ بحسب البيانين ـ أن يعلموا إصرار المسلمين على التمايز والندّية بسبب خصوصية نصوصهم

---

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآية ٤٨.

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٧.

وأعرافهم، وبالتالي شخصيتهم، فلا يمكن أن يذوبوا في المجتمعات الغربية، كما ذاب أسلافٌ لهم على الإطلاق. وفي ما عدا ذلك فإنّ البيانين لا يعرضان جديداً إلاّ في «التقنين» كما يذكر إعلان حقوق الإنسان في الإسلام - والتقنين نزعةٌ بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وتبلورت مع العمل على مجلة الأحكام العدلية العثمانية. ثم استمرت على تقطُّع في النصف الأول من القرن العشرين، وتعود في الأعوام الأخيرة للبروز على مستوى وضع الدساتير، وإعلانات حقوق الإنسان، وتقنين أحكام المعاملات - وهدفُها ثلاثة أمور: إعطاء النصوص الإسلامية (قرآناً وسنة وفقهاً) طابعاً قانونياً، وإثبات صلاحية الشريعة للتطبيق في كل زمانٍ ومكان، والتهيئة لقيام الدولة الإسلامية التي قويت فكرتُها بعد انتصار الثورة الإيرانية، وإعلان الدستور الإسلامي هناك.

أما «إعلان القاهرة» فيتكون من ديباجةٍ طويلةٍ وخمس وعشرين مادة، ومرجعيته حسبما ينصّ على ذلك في مادتيه الأخيرتين «أحكام الشريعة الإسلامية». ف «كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيَّدة بأحكام الشريعة الإسلامية التي هي المرجع الوحيد لتفسير أية مادةٍ من مواده». ويتكرر الإعلان عن الالتزام بأحكام الشريعة في عدة مواد؛ من مثل ما ورد في النقطة (ج) من المادة السابعة: «للأبوين على الأبناء حقوق، وللأقارب حقٌّ على ذويهم وفقاً **لأحكام الشريعة**». ومن مثل ما ورد في المادة التاسعة عشرة (د): «لا جريمة ولا عقوبة إلا بموجب **أحكام الشريعة**». وفي المادة الثانية والعشرين (ب): «لكلّ إنسانٍ الحقّ في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً **لضوابط الشريعة الإسلامية**». وفي المادة الثالثة والعشرين (ب): «لكل إنسانٍ حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده... **وفقاً لأحكام الشريعة**..». لذا فإنّ ما ذهب إليه أحمد مبارك البغدادي من أنّ واضعي مسوَّدة هذا الإعلان ليسوا من الفقهاء بل من القانونيين، لا يبدو صحيحاً[٤٠]. إذ يسود الإعلان روحٌ إسلاميٌّ محافظ، معنيّ بتعبيرات الفقهاء ومصطلحاتهم. وقد وضُعت إحدى مسوداته في طهران، وشهدتُ بجدة في حزيران/يونيو عام ١٩٩٦ مناقشة حوله في المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي شارك فيها المندوب الإيراني، الشيخ محمد علي التسخيري، فذكر أثناء النقاش إسهام الفقهاء - وبينهم هو - في وضع الإعلان. وتذكُرُ الديباجة التقديمية بمنتجات الفكر الإسلامي الإحيائي في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، حين كانت القطيعة مع الغرب والعالم شديدة الوضوح. فالإعلان بحسب تلك المقدمة جاء «تأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي جعلها الله خير

(٤٠) البغدادي، الفكر الإسلامي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ص ٣٦.

أمة، أورثت البشرية حضارةً عاليةً متوازنة ربطت الدنيا بالآخرة، وجمعت بين العلم والإيمان، وما يُرجى أن تقوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة، وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة..». وقد أعطي إعلانُ القاهرة مزيداً من المرجعية بالإشارة إليه في بيان مؤتمر القمة الإسلامية بطهران (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧).

على أن طبيعة الإعلان والمشكلة الناجمة عن صدوره عن دول المؤتمر الإسلامي المتباينة الآراء والمذاهب والقوانين، والمختلفة المواقف والمواقع إزاء الإعلانات الدولية من جهة، والشريعة الإسلامية من جهةٍ أخرى، دفعتا واضعيه إلى تجاهل بعض المسائل الحسّاسة حيناً، واللجوء إلى التعميم حيناً آخر. لكنّ ذلك لم يَحُلْ دون تحفظ بعض الدول الإسلامية على مجموعةٍ من البنود الواردة فيه أو الغائبة عنه وهي[٤١]: حق الحياة وحرية التصرف فيها (لم يُذكر في نص الإعلان)، وحق الميراث بالتساوي (لم يُذكر في نصّ الإعلان)، وحرية العقيدة (ذُكرت مداورةً بحيث يبدو أن المسلم فقط هو المعرَّض للاعتداء على دينه)، وحق الزواج وحرية اختيار الشريك (قيل في الإعلان إنه لا ينبغي أن تحول دون تمتع الرجال والنساء بحق الزواج قيودٌ منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية، ولم يُذكر الدين).

* * *

خاتمة

يرى الباحث المعروف جورج مقدسي[٤٢] أنّ التقليدين الإنسانوي Humanistic والسكولائي ظهرا في عالم الإسلام، ثم تسربا إلى الغرب عن طريق إيطاليا والأندلس. ولكنّ الفرق بين عالم الإسلام، والعالم الأوروبي هو أنّ العالم الإسلامي عرف الحركة الإنسانوية أولاً ثم النظام التعليمي السكولائي، بينما عرفت أوروبا السكولائية أولاً ثم الإنسانوية. فالذي يبدو لي أنّ مشكلاتنا الثقافية مع الغرب ناجمةٌ

---

(٤١) محمد محمود ربيع واسماعيل صبري مقلد، محرران، موسوعة العلوم السياسية، ٢ مج (الكويت: جامعة الكويت، كلية التجارة، ١٩٩٤)، مج ٢، ص ١١٤٣.

(٤٢) قــــــارن: George Makdisi: «Humanism in Classical Islam and in the Italian Renaissance,» in: Ihsan Abbas, Shereen Khairallah and Ali Z. Shakir, eds., *Studies in the History and Literature: In Honour of Nicola A. Ziadeh: Presented on the Occasion of his Eighty-fifth Birthday* (London: Hazar Publishing, 1992), pp. 15-22, and *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

عن التشابُه الشديد في الأصل لا الاختلاف. ولستُ على بينةٍ مما إذا كان التأصيل والخصوصية السبيلين الأكثر جدوى لحفظ الهوية وإنقاذها أو استنقاذها. على أنّ ظاهرة الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان ليست سلبيةً مطلقاً. فقد مرّت فترة كنا فيها نرفض العالمي والكوني رفضاً باتاً(٤٣)، ونحن نقول الآن من خلال هذه الإعلانات إننا نقبل بالدخول والمشاركة لكنْ بشروطٍ نعتبرها شروطاً حاجيةً أو تحسينيةً وليست ضرورات. وهناك اليوم نقاشاتٌ وحواراتٌ كثيفة، وجمعياتٌ ودوريات، في كل مكانٍ في الوطن العربي، تُعنى بحقوق الإنسان وإشكالياتها في مجالنا الحضاري(٤٤). إنّ المسألة المطروحة هنا تظلُّ خياراً وجودياً وتاريخياً كبيراً. وشرط هذا الخيار الوعي بالمجال والزمان. ومن أجل ذلك كانت هذه المقالة النقدية لمسارات الإنسان وحقوقه في مجالنا الحضاري.

ملحق
إعلان القاهرة
عن حقوق الإنسان في الإسلام(٤٥)

تأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي جعلها الله خير أمة أورثت البشرية حضارةً عالميةً متوازنة ربطت الدنيا بالآخرة وجمعت بين العلم والإيمان، وما يرجى أن تقوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة،

ومساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من

---

(٤٣) قارن بمناقشة للكوني والخصوصي، في: **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**، العدد ٥ (شتاء ١٩٩٦)، ص ٤٦ وما بعدها.

(٤٤) قارن على سبيل المثال: كريستيان توموشات [وآخرون]، **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: منشورات مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)؛ «عمليات حماس من منظور حقوق الإنسان،» في: **التسوية السياسية: الديمقراطية وحقوق الإنسان**، تقديم عبد المنعم سعيد؛ تحرير جمال عبد الجواد، كراسات ابن رشد؛ ٣ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧)؛ الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان** (١٩٩٤ و١٩٩٧)، وعثماني [وآخرون]، **الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي**.

(٤٥) نشر الإعلان في وثائق المؤتمر الإسلامي (١٩٩٠)، وفي: شيفجي وشعراوي، **حقوق الإنسان في أفريقيا والوطن العربي: دراسة في المفاهيم والمواثيق والتنظيمات**، ص ٣٩٧ ـ ٤٠٤، وسعاد محمد الصباح، **حقوق الإنسان في العالم المعاصر** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٦)، ص ١٧٠ ـ ١٧٢. وتعرض هذا الإعلان لتحليل وتعليق نقدي في: البغدادي، **الفكر الإسلامي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان**.

الاستغلال والاضطهاد وتهدف إلى تأكيد حريته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية،

وثقة منها بأن البشرية التي بلغت في مدارج العلم المادي شأناً بعيداً لا تزال، وستبقى، في حاجة ماسة إلى سند إيماني لحضارتها وإلى وازع ذاتي يحرس حقوقها،

وإيماناً بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كلياً أو جزئياً، أو خرقها أو تجاهلها في أحكام إلهية تكليفية أنزل الله بها كتبه، وبعث بها خاتم رسله، وتمم بها ما جاءت به الرسالات السماوية، وأصبحت رعايتها عبادة، وإهمالها أو العدوان عليها منكراً في الدين وكل إنسان مسؤول عنها بمفرده، والأمة مسؤولة عنها بالتضامن،

إن الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي تأسيساً على ذلك تعلن ما يلي:

المادة الأولى:

(أ) البشر جميعاً أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والبنوة لآدم وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أن الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات. وإن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان.

(ب) إن الخلق كلهم عيال الله وإن أحبهم إليه أنفعهم لعياله وإنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح.

المادة الثانية

(أ) الحياة هبة الله وهي مكفولة لكل إنسان. وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه. ولا يجوز إزهاق روح من دون مقتضى شرعي.

(ب) يحرم اللجوء إلى وسائل تفضي إلى إفناء الينبوع البشري.

(ج) المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعي.

(د) سلامة جسد الإنسان مصونة، ولا يجوز الاعتداء عليها. كما لا يجوز المساس بها إلا بمسوغ شرعي. وتكفل الدولة حماية ذلك.

المادة الثالثة:

(أ) في حالة استخدام القوة أو المنازعات المسلحة، لا يجوز قتل من لا مشاركة لهم في القتال كالشيخ والمرأة والطفل. وللجريح والمريض الحق في أن

يداوَيا وللأسير أن يُطَعم ويُؤوى ويُكسى. ويحرّم التمثيل بالقتلى، ويجب تبادل وتلاقي الأسر التي فرقتها ظروف القتال.

(ب) لا يجوز قطع الشجر أو إتلاف الزرع والضرع أو تخريب المباني والمنشآت المدنية للعدو بقصف أو نسف أو غير ذلك.

المادة الرابعة:

لكل إنسان حرمته والحفاظ على سمعته في حياته وبعد موته وعلى الدول والمجتمع حماية جثمانه ومدفنه.

المادة الخامسة:

(أ) الأسرة هي الأساس في بناء المجتمع، والزواج أساس تكوينها، وللرجال والنساء الحق في الزواج. ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية.

(ب) على المجتمع والدولة إزالة العوائق أمام الزواج وتيسير سبله وحماية الأسرة ورعايتها.

المادة السادسة:

(أ) المرأة مساوية للرجل في الكرامة الإنسانية، ولها من الحق مثل ما عليها من الواجبات ولها شخصيتها المدنية وذمتها المالية المستقلة وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها.

(ب) على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسؤولية رعايتها.

المادة السابعة:

(أ) لكل طفل عند ولادته حق على الأبوين والمجتمع والدولة في الحضانة والتربية والرعاية المادية والصحية والأدبية كما تجب حماية الجنين والأم وإعطاؤهما عناية خاصة.

(ب) للآباء ومن بحكمهم الحق في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم، مع وجوب مراعاة مصلحتهم ومستقبلهم في ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية.

(ج) للأبوين على الأبناء حقوقهما وللأقارب حق على ذويهم وفقاً لأحكام الشريعة.

المادة الثامنة:

لكل إنسان التمتع بأهليته الشرعية من حيث الإلزام والالتزام وإذا فقدت أهليته أو انتقصت قام وليه مقامه.

المادة التاسعة:

(أ) طلب العلم فريضة والتعليم واجب على المجتمع والدولة وعليها تأمين سبله ووسائله وضمان تنوعه بما يحقق مصلحة المجتمع ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام وحقائق الكون وتسخيرها لخير البشرية.

(ب) من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة، من الأسرة والمدرسة والجامعة وأجهزة الإعلام وغيرها، أن تعمل على تربية الإنسان دينياً ودنيوياً تربية متكاملة ومتوازنة تنمّي شخصيته وتعزز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها.

المادة العاشرة:

الإسلام هو دين الفطرة. ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد.

المادة الحادية عشرة:

(أ) يولد الإنسان حراً وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله، ولا عبودية لغير الله تعالى.

(ب) الاستعمار بشتى أنواعه وباعتباره من أسوأ أنواع الاستعباد محرم تحريماً مؤكداً وللشعوب التي تعانيه الحق الكامل للتحرر منه، وفي تقرير المصير. وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لها في كفاحها لتصفية كل أشكال الاستعمار أو الاحتلال. ولجميع الشعوب الحق في الاحتفاظ بشخصيتها المستقلة والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية.

المادة الثانية عشرة:

لكل إنسان الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها. وله إذا اضطُهد حق اللجوء إلى بلد آخر، وعلى البلد الذي لجأ إليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه ما لم يكن سبب اللجوء اقتراف جريمة في نظر الشرع.

المادة الثالثة عشرة:

العمل حق تكفله الدولة والمجتمع لكل قادر عليه، وللإنسان حرية اختيار العمل اللائق به مما تتحقق به مصلحته ومصلحة المجتمع. وللعامل حقه في الأمن والسلامة وفي كافة الضمانات الاجتماعية الأخرى. ولا يجوز تكليفه بما لا يطيقه أو إكراهه، أو استغلاله أو الإضرار به. وله - من دون تمييز بين الذكر والأنثى - أن يتقاضى أجراً عادلاً مقابل عمله من دون تأخير وله الإجازات والعلاوات والترقيات التي يستحقها، وهو مطالب بالإخلاص والإتقان. وإذا اختلف العمال وأصحاب العمل، فعلى الدولة أن تتدخل لفض النزاع ورفع الظلم وإقرار الحق والالتزام بالعدل من دون تحيز.

المادة الرابعة عشرة:

للإنسان الحق في الكسب المشروع دون احتكار أو غش أو إضرار بالنفس أو بالغير، والربا ممنوع مؤكداً.

المادة الخامسة عشرة:

(أ) لكل إنسان الحق في التملك بالطرق الشرعية، والتمتع بحقوق الملكية بما لا يضر به أو بغيره من الأفراد أو المجتمع، ولا يجوز نزع الملكية إلا لضرورات المنفعة العامة ومقابل تعويض فوري وعادل.

(ب) تحرّم مصادرة الأموال وحجزها إلا بمقتضى شرعي.

المادة السادسة عشرة:

لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني وله الحقّ في حماية مصالحه الأدبية والمالية الناشئة عنه على أن يكون هذا الانتاج غير منافٍ لأحكام الشريعة.

المادة السابعة عشرة:

(أ) لكل إنسان الحق في أن يعيش في بيئة نظيفة من المفاسد والأوبئة الأخلاقية تمكّنه من بناء ذاته معنوياً، وعلى المجتمع والدولة أن توفر له هذا الحق.

(ب) لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحية والاجتماعية بتهيئة جميع المرافق العامة التي يحتاج إليها في حدود الإمكانات المتاحة.

(ج) تكفل الدولة لكل إنسان حقه في عيش كريم يحقق له تمام كفايته وكفاية من يعوله، ويشمل ذلك المأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسية.

المادة الثامنة عشرة:

(أ) لكل إنسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله.

(ب) للإنسان الحق في الاستقلال بشؤون حياته الخاصة في مسكنه وأسرته وماله واتصالاته، ولا يجوز التجسس أو الرقابة عليه أو الإساءة إلى سمعته ويجب حمايته من كل تدخل تعسفي.

(ج) للمسكن حرمته في كل حال ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله أو بصورة غير مشروعة، ولا يجوز هدمه أو مصادرته أو تشريد أهله منه.

المادة التاسعة عشرة:

(أ) الناس سواسية أمام الشرع يتساوى في ذلك الحاكم والمحكوم.

(ب) حق اللجوء إلى القضاء مكفول للجميع.

(ج) المسؤولية في أساسها شخصية.

(د) لا جريمة ولا عقوبة إلا بموجب أحكام الشريعة.

(هـ) المتهم بريء حتى تثبت إدانته بمحاكمة عادلة تؤمّن له فيها كل الضمانات الكفيلة بالدفاع عنه.

المادة العشرون:

لا يجوز القبض على إنسان أو تقييد حريته أو نفيه أو عقابه بغير موجب شرعي، ولا يجوز تعريضه للتعذيب البدني أو النفسي أو لأي نوع من المعاملات المذلة أو القاسية أو المنافية للكرامة الإنسانية، كما لا يجوز إخضاع أي فرد للتجارب الطبية أو العلمية إلا برضاه وبشرط عدم تعرض صحته وحياته للخطر، كما لا يجوز سن القوانين الاستثنائية التي تخول ذلك للسلطات التنفيذية.

المادة الحادية والعشرون:

أخذ الإنسان رهينة محرم بأي شكل من الأشكال ولأي هدف من الأهداف.

المادة الثانية والعشرون:

(أ) لكل إنسان الحق في التعبير بحريةٍ عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية.

(ب) لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية.

(ج) الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع. ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرض للمقدسات وكرامة الأنبياء فيه، وممارسة كل ما من شأنه الإخلال بالقيم

أو إصابة المجتمع بالتفكك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد.

(د) لا تجوز إثارة الكراهية القومية والمذهبية وكل ما يؤدي إلى التحريض على التمييز العنصري بكافة أشكاله.

المادة الثالثة والعشرون:

(أ) الولاية أمانة يحرم الاستبداد فيها وسوء استغلالها تحريماً مؤكداً ضماناً للحقوق الأساسية للإنسان.

(ب) لكل إنسان حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة وغير مباشرة. كما أن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقاً لأحكام الشريعة.

المادة الرابعة والعشرون:

كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية.

المادة الخامسة والعشرون:

الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة.

القاهرة: ١٤ محرم ١٤١١ هـ
٥ آب/ أغسطس ١٩٩٠م

الفصل العشرون

الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان

حسن حنفي(*)

مقدمة

مما لا شك فيه أن من سمات الفكر العربي الإسلامي الحديث هو وضع طرفين، أحدهما قديم والآخر جديد والربط بينهما بواو العطف للدلالة على الرغبة في الجمع بين الاثنين: «الأصالة والمعاصرة»، التراث والتجديد، الدين والعلم، النقل والعقل، والماضي والحاضر، التقليد والاجتهاد إلى آخر هذه الثنائيات التي ملأت الحياة الثقافية العربية منذ القرن الماضي وحتى نهاية القرن العشرين. كما تدل على أن الربط بينهما بواو العطف لا يدل إلا على تجاور بينهما من دون تفاعل نظراً لغياب طرف ثالث، هو الواقع الذي يحدث فيه هذا التفاعل. فالطرف الأول يقبع في الماضي وطوباوياته، والطرف الثاني يشرئب إلى المستقبل وأحلامه، وكلاهما نظرة مثالية. الأول يرى أن حل الحاضر في الماضي، والثاني يرى أن حل الحاضر في المستقبل. الأول يرى نموذجه في العصر الذهبي للإنسان في الفردوس المفقود، عصر البراءة الأول، النبوة والخلافة قبل أن تتحول إلى ملك عضوض، والثاني يتطلع إلى نموذجه في العصر الذهبي عند الآخرين: العصور الحديثة، عصر التنوير والتقدم والإنسان والطبيعة والعلم والعقد الاجتماعي والمجتمع المدني. الفردوس القادم، الغرب الحديث الذي لم يحدث فيه انهيار في نظر هذه الفئة، ولم تقدم مُثله على مركزية أوروبية، ومعايير مزدوجة، وربما عنصرية دفينة. ولا يحاول أحد الغوص في الحاضر لمعرفة مكوناته وطبيعته وعوامل حركته وأسباب ثباته، وفي أي

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

مرحلة تاريخية يتحرك المجتمع اليوم، وما هي رسالة هذا الجيل بالنسبة للجيل السابق تمهيداً للجيل اللاحق. فالأسهل على الفكر العربي المعاصر هو الاغتراب عن الحاضر إما في الماضي وإما في المستقبل. والأصعب الغوص في أعماق الحاضر لرؤية تفاعلاته والسيطرة عليها وإعادة تفعيلها وتوجيهها في مسار التغير الاجتماعي نحو التقدم المنشود لكلا الطرفين. ما أسهل على الفكر العربي الحديث الهروب من المواجهة والوقوع في المداخل الإيديولوجية للواقع العربي الراهن. وتنشأ الحرب بين الطرفين، الأول يكفّر الثاني، والثاني يخوّن الأول حتى تسيل الدماء في الجزائر ومصر، ويُشق الصف الوطني، وينسى الناس العدو الخارجي، فيتحول الصديق الداخلي إلى عدوّ، والعدوّ الخارجي إلى صديق، ويختلف العرب في ما بينهم في تحديد من هو الصديق ومن هو العدو.

هناك ستة اتجاهات للربط بين الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان. وهي كلها موجودة في الساحة، تتعاون أحياناً وتتناحر أحياناً أخرى. والساحة فسيحة تقبل كل الاجتهادات. ولكل اتجاه أدبياته ومنظماته القطرية والقومية، المحلية والعالمية. والكل يتسابق على الإعلان عن النفس، وإبراز الجهد، وإثبات الريادة، وإكثار النشرات والندوات المتتالية، وعقد المؤتمرات، والهبوب لمساعدة من تهضم حقوقهم من المواطنين واللجوء إلى القضاء دفاعاً عن حقوقهم. والخلاف بينها ليس في المضمون الذي قد يكون واحداً ولكن في المنهج في كيفية المقاربة بين حقوق الإنسان والإسلام، فالموضوع يُرد إلى المنهج، أي إلى طريقة التناول وأساليب التفكير ووسائل البيان[١].

أولاً: التقدمية الغربية

وهو تيار يرى أن الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان، الأول منذ الثورة الفرنسية (١٧٨٩) أو الثاني ١٩٤٨ بعد الحرب الأوروبية الثانية، هو الإعلان العام والشامل للإنسانية جمعاء بصرف النظر عن ظروف الحرب والنظرية العنصرية التي

---

(١) هناك في مصر مثلاً أربع منظمات لحقوق الإنسان، ولكل نشراتها ونشاطاتها وتنظيمها وتمويلها الداخلي والخارجي مثل:

١ ـ المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

٢ ـ المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. وتصدر: حقوق الإنسان، وهي نشرة غير دورية.

٣ ـ مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان. ويصدر: مساعدة، وهي نشرة غير دورية.

٤ ـ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. ويصدر عدة مجلات مثل: سواسية، رؤى مغايرة ورواق عربي.

قامت عليها. ويمكن تطبيقه على كل المجتمعات بصرف النظر عن ظروف كل منها. كأنه لا توجد أسس فلسفية أو تصورات خاصة تقوم عليها كالفردية التي تميز الفلسفة الغربية والتصور الغربي الخاص للعالم. إنّ تلك الحقوق في نظر هذا التيار، تعبير عن العقل الخالص، وعن حقوق الإنسان في كل زمان ومكان، لا تفرق بين ألمانيا ورواندا، أو بين أوروبا وأفريقيا أو بين أمريكا وآسيا. ولا يهم التطبيق في غمرة الإعجاب الفكري والوئام النظري والاغتراب الحضاري، بل يحل هذا التيار العلاقة بين الطرفين بإلغاء أحدهما، وهو الإسلام، وإثبات الآخر وهو حقوق الإنسان كما صاغها الغرب. ولا يجتهد في إيجاد منطق للعلاقة بين الاثنين. فالموقف واضح ولا مجال للاختيار أو المقارنة أو للقراءة أو التأويل. كل هذه مواقف توفيقية لا علمية، تخشى من الجذرية، أي الحسم، وتنقصها الشجاعة، وينتابها التخوف من الغرب بدعوى الخصوصية أي الانعزال والانكفاء على الذات. ويمثل هذا التيار نخبة من المثقفين العلمانيين المتغربين الذين يرون الغرب ثقافة عالمية واحدة تعبر عن إنسانية واحدة، لا فرق فيها بين عالمية وخصوصية، بين الآخر والأنا. تتنوع الثقافات في اللغات والعادات والأعراف والفنون الشعبية، أما القيم فواحدة عبر الثقافات. ولما كان الغرب هو نموذج الحداثة كان للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وثيقة عامة وبيان للناس بصرف النظر عن أجناسهم وثقافاتهم وتقاليدهم. ويبدأ الغرب من اليونان وكأنه لا توجد حضارة قبلهم في الشرق ولا ما بين النهرين ولا كنعان ولا مصر القديمة ولا الهند ولا الصين. بالنسبة إلى الغرب، بدأ إعلان حقوق الإنسان عند اليونان والرومان في العصر الوسيط ثم في العصور الحديثة ابتداءً من الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر والنهضة في السادس عشر والعقلانية في السابع عشر والتنوير في الثامن عشر، وكأن الحضارة الإسلامية التي عاصرها العصر الوسيط لا وجود لها[٢].

وهو موقف لا يتعلق بحقوق الإنسان وحدها، بل يعبّر عن موقف حضاري عام في كل مظاهر الحياة الثقافية، ينكر على الأنا خصوصيتها لحساب عالمية الآخر. يعطي الأنا أقل مما تستحق، ويعطي الآخر أكثر مما يستحق. يدل على الاغتراب، اغتراب المثقف عن ثقافته وهويته وتماهيه مع ثقافة الآخر وهويته. يخرج نفسه من مسار وعيه الثقافي التاريخي ويضع نفسه في مسار الوعي الثقافي والتاريخي للآخر. لا يكاد يؤثر في المجتمعات العربية والإسلامية لأنه مهتم بالتغريب وبإنشاء علاقات، بعضها قد تكون نفعية، مع الأجنبي. وربما يتبنى مضمون الإعلان الغربي

(٢) ألبير بابيه، تاريخ إعلان حقوق الإنسان، نقله إلى العربية محمد مندور (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠).

وبرنامجه وفلسفته الفردية الغربية من دون أن ينقد ممارساته ومعياره المزدوج داخل أوروبا وخارجها ومن دون تطويره من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب. ينشط فيه بعض المثقفين في المدن خارج الريف. ولا يخاطب العامة، ويظل ملاحقاً من السلطات، ومتهماً بأنه مصدر معلومات للمنظمات الدولية عن انتهاك حقوق الإنسان في البلاد العربية والتعذيب في السجون. هذه عادة ورقة ضغط من القوى الكبرى على النظم المحلية لإملاء إرادتها السياسية كنوع من الابتزاز السياسي. وتستوي في ذلك حقوق الإنسان وحقوق الأقليات وحقوق المرأة[٣]. إنه موقف يضع الخاص في العام، وينكر خصوصية وضع القضية في كل حضارة وفي إطارها الثقافي والاجتماعي والسياسي والدولي[٤].

وقد وضعت حقوق الإنسان في الدساتير العربية نقلاً عن الدساتير الغربية وذرّاً للرماد في العيون بالرغم من المسافة الشاسعة بين الدستور والواقع، ليس فقط في ما يتعلق بحقوق الإنسان ولكن في ما يتعلق بحقوق المواطن والشعب. وقد يتجه الموضوع اتجاهات طائفية في الدفاع عن حقوق الأقليات مثل المسيحيين العرب بعامة أو أقباط مصر بخاصة وكأن حقوق الأغلبية ليست أيضاً مهضومة[٥].

وهو موقف إسلامي عن طريق السلب أي الرفض والإبعاد، يرفض أي محاولة لقراءة مواثيق حقوق الإنسان الدولية من منظور الثقافات الخاصة، إسلامية أو غيرها. لا يتناول الإسلام على نحو مباشر، طبقاً لتحليل مضمون هذه الكتابات، ولكن الموقف الإسلامي في اللاشعور النافي للربط ولإيجاد العلاقة. ويكمن خلف الذهن وليس فيه، وهو دافع للنفي وباعث على تجاوز الأنا إلى الغير. الإسلام هو الشبح الذي يتجنبه على الرغم من أنه يحدد حركته، ويوجه سلوكه، فيبتعد عنه ويحصّن نفسه تجاهه. بالنسبة إليه، لم يعرف الإسلام الحرية إلا في مقابل العبودية كنظام اجتماعي، ولم يعرف مفهوم الحقوق بل عرف مفهوم الواجبات. فالحضارة الإسلامية تقوم على عدم تناسب بين الحقوق والواجبات لصالح الواجبات من دون المقارنة مع الحضارة الغربية التي قد تقوم على خلل مضاد، إذ إنها تقوم على الحقوق من دون الواجبات على الرغم من الإعلان الأخير في نهاية التسعينيات من القرن

---

(٣) حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ومحمد السيد سعيد، مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧).

(٤) فاتح سميح عزام، ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية (دراسة مقارنة)، مبادرات فكرية؛ ٣ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥).

(٥) فكتور سحّاب، من يحمي المسيحيين العرب؟ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١).

العشرين عن محاولة بعض المجتهدين صياغة «الإعلان العالمي للواجبات الإنسانية»(٦). لم يعرف الإسلام إلا حقوق الله في مقابل واجبات الإنسان مع أن المعتزلة قديماً قالوا بالواجبات العقلية من جانب الله مثل الخلق والتكليف، ومن جانب الإنسان مثل شكر المنعم(٧).

ويقوم الإعلان الأول لحقوق الإنسان عام ١٧٨٩ الذي صدر في فرنسا على أثر الثورة الفرنسية على أربعة مبادئ، تعبر عن الفطرة ويقبلها العقل: **الأول** يتعلق بالحرية الطبيعية والمساواة في الحقوق، **والثاني** حرية الفكر والتأليف من دون الإضرار بالغير(٨)، وقد كررت الوثيقة الثانية عام ١٩٤٨ المبادئ نفسها. فقد شملت إحدى وثلاثين مادة تجمع أيضاً بين حقوق الأفراد وحقوق الشعوب، إلا أنها أكثر تركيزاً على حقوق الإفراد مع مزيد من التفصيل. وتركز على الحقوق أكثر مما تركز على الواجبات، مما أدى إلى المعيار المزدوج في التطبيق، الحقوق فقط داخل أوروبا الغربية من دون واجبات على الغرب وامتداد لهذه الحقوق خارجها(٩).

---

(٦) Interaction Council: Universal Declaration for Human Responsibilities.

وقد كان مؤلف هذا البحث أحد خبراء صياغة هذا الإعلان العالمي الجديد برئاسة هلموت شميت المستشار السابق لألمانيا الغربية، هانز كنج، أستاذ الدراسات اللاهوتية بجامعة توبنجن بألمانيا.

(٧) ما نعنيه بالواجبات العقلية من جانب الله، أي ما يقتضيه العقل نظراً لأن الله عادل حكيم، ولا فرق بين مقتضى العقل ومقتضى الشرع. مثال ذلك الخلق والتكليف. فمن الواجب العقلي أن يخلق الله الإنسان، وفي حكم العقل أن الإنسان أولى بأن يُخلق، من ألاّ يُخلق، فالخلق نعمة. وفي حكم العقل أن الإنسان مكلّف ومسؤول، والأولى أن يكون الإنسان مكلفاً من أن يكون غير مكلف كالحيوان والجماد. ومن جانب الإنسان شكر الله، أي واجب الإنسان أن يشكر الله الذي أنعم عليه بالخلق، خلق نفسه، وخلق الكون له. انظر: حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، ٥ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٨٨])، مج ٣: العدل.

(٨) تحتوي على أربع عشرة مادة تجمع بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية. فالحقوق الفردية مثل المساواة بين البشر في الحقوق دون تمييز جنسي أو عرقي، حق الحياة، حق الأم والطفل والمرأة والشيخ والمريض والعاجز، حق العمل والتعليم والضمان الاجتماعي، حق المساهمة في التخطيط دون استغلال لأحد، حق الملكية الفردية غير الضارة، حرية الرأي والتعبير، عدم الإضرار بالغير والحقوق الجماعية مثل مساواة جميع الأمم على أسس ديمقراطية، إلغاء الحروب، فض المنازعات سلمياً، حق الدفاع عن النفس، مكافحة الظلم. انظر: المصدر نفسه، ص ٨ ـ ١١٩.

(٩) شملت حقوق الأفراد الحرية الطبيعية، المساواة بين البشر دون تمييز جنسي أو عرقي أو سياسي أو اجتماعي، حق الحياة دون استعباد ورقّ أو تعذيب، المساواة في الشخصية القانونية، الحق في اللجوء للقضاء، عدم جواز القبض التحكمي، حق الدفاع عن النفس أمام القضاء، البراءة قبل الاتهام، حق الحياة الشخصية دون التلصص عليها، حرية التنقل، حق الهجرة في حالة الاضطهاد وحق الجنسية وعدم الحرمان منها، حق تكوين الأسرة، حق الملكية، حرية التفكير والاعتقاد، حرية الرأي والتعبير، حرية الاجتماع، حق الانتخاب وتولية الوظائف، حق الضمان الاجتماعي، حق العمل، حق الراحة، حق الرعاية الصحية، =

ثانياً: السلفية الرجعية

وهو موقف على الطرف النقيض من الموقف السابق. يرى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إنما هو إعلان خاص، في ظروف خاصة، يقوم على فلسفة خاصة هي الفردية والحرية الشخصية التي تصل إلى حد الفوضوية وإنكار القيم والمبادئ الخاصة بكل مجتمع، وهو بديل من الدين والشريعة، لا يمكن تطبيقه في كل المجتمعات نظراً لتعارض بعض بنوده مع شرائع المجتمعات مثل الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية، ووضع المرأة، وقانون العقوبات ولا سيما حد الردة، وأن الله أدرى بحقوق الإنسان وواجباته من الإنسان نفسه الذي يخضع للهوى والمصلحة. وما حق عند الله قد لا يكون كذلك عند الإنسان مثل تعدد الزوجات أو للذكر مثل حظ الأنثيين أو بعض الحدود مثل قطع يد السارق (فأعضاء الجسم حق طبيعي للإنسان)، أو الرجم أو الجلد للزاني أو القصاص للقاتل، فإزهاق روح لا يعيد روحاً أزهقت، أو الصلب لقاطع الطريق كنوع من التمثيل قبل القتل، وكنوع من التعذيب، لذلك لا يسمح في هذه البلدان بشرعية أية منظمة لحقوق الإنسان على النمط الغربي بحجة اختلاف العادات والتقاليد بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية، حتى لو دافعت عن حق المواطن في حرية التعبير وحرية الاجتماع والحركة وحقه في انتخاب من يحكمه، وحتى لو ربطت هذه الحقوق بالشرع وتم الدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية(١٠).

حدود الله لا يمكن لإنسان أن يقترب منها وكأن هذه الحدود منفصلة عن باقي الشريعة الإسلامية. هي واجبات على الإنسان تقابلها حقوق له. فلا قطع ليد سارق إذا سرق عن جوع أو بطالة أو إذا كان المجتمع كله سارقاً. ولا رجم أو جلد أو تغريب في مجتمع يقوم على الإثارة الجنسية وتتحول فيه فتيات الإعلان إلى نجوم. ويصعب الزواج المبكر نظراً للأزمة الاقتصادية والمغالاة في المهور وصعوبة الحصول على سكن. وهي أحكام الوضع التي تحدث عنها الأصوليون: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وتعني أحكام الوضع أن

= حق الأمومة والطفولة، حق التعليم، حق الثقافة، موازاة الحقوق والواجبات، الواجب تجاه المجتمع والقوانين والمواثيق الدولية. وتنطبق هذه الحقوق على الأحرار وسكان المستعمرات أو المناطق التي تحت الوصاية أو التي لم تتمتع بعد بالحكم الذاتي. وقد أضيف إلى هذه المواد حق الشكوى وحق الأقليات، وحق الإذاعة والنشر، وأدخلت بعض التعديلات التي تتعلق بحق الشعوب في تقرير المصير. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٤٦.

(١٠) لذلك هرب المسعري إلى لندن وهو رئيس الرابطة السعودية للدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية.

أحكام الشرع ليست مجرّد تعبير عن إرادة الله أو أوامر للطاعة والتنفيذ، بل تعني أنها أحكام لها أوضاع في العالم، أي أنها أفعال اجتماعية طبيعية واقعية مادّية. فلكل حكم سبب، وإذا بطل السبب بطل الحكم. والسبب هو الذي يجعل العلة سبباً. فالخمر حرام لأن علته السكر؛ إذا حضرت العلة حضر الحكم وإذا غابت العلة غاب الحكم، فالحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً. والشرط يعني أن كل فعل له شروط يقتضيها، وإذا غابت الشروط أو لم تتوفّر الظروف توقّف الحكم. فشرط حدّ السرقة، وهو قطع اليد، ألاّ يكون السارق عاطلاً لا يجد قوت يومه، صحيحاً معافىً، وأن يعيش في مجتمع من الأمناء لا من السارقين، وأن تكون السرقة في نصاب معين وليس في «اللمم» أي في القليل أمام سرقة الملايين والمليارات. فثمة فرق بين سرقة الفقراء وسرقة الأغنياء. والمانع هو ما يمنع تطبيق الحدّ كالقحط، فعام الرمادة كان مانعاً من تطبيق حدّ السرقة. وربما الإثارات الجنسية في أجهزة الإعلام العربية وصعوبة الزواج وتكاليفه الباهظة قد يعتبرها أحد الفقهاء المجدّدين مانعاً وقتياً لتطبيق حدّ الزنى. والعزيمة شكلان للفعل وصورتان له؛ العزيمة الصورة المثلى مثل الصلاة وقوفاً، والرخصة الصورة الواقعية كالصلاة قعوداً للمريض. الصوم عزيمة وإطعام ستين رقبة، أو في أيام أخرى رخصة. الوضوء عزيمة والتيمم رخصة، والصحة والبطلان يعنيان ضرورة توافر النية الصادقة؛ فالجنابة مانع للصلاة لكن لا يجوز أن يظل الإنسان جنباً حتى لا يصلّي. والسفر مانع للصوم، ولكن لا يجوز للإنسان أن يسافر كي يمتنع عن الصيام. وذلك يقتضي رفع التحايل على الشريعة باسم الشريعة.

والحقيقة أنها كلمة حق يراد بها باطل. صحيح أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يقوم على فلسفته الخاصة، الفردية الغربية، وفي ظروف خاصة، أوروبا بعد الحرب الأوروبية الثانية، وقد تتعارض بعض تفصيلاته مع عادات بعض المجتمعات وأعراف الشعوب، ومع ذلك فهناك قيم أخلاقية ومبادئ إنسانية عامة تتجاوز الشعوب والعادات والأعراف، وتعبر عن بداهات العقل والفطرة والقانون الطبيعي، مثل قيم الحياة والعقل والحفاظ على ثروات الأمم وعلى أعراض الناس. فالتعذيب الجسدي والسجن بلا ذنب، والقبض على المواطن بلا تحقيق، واغتيال الخصوم السياسيين، والتصفية الجسدية للمعارضين؛ كل ذلك يعارض روح الإسلام، وروح الشريعة، ولا يتفق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

إنما المقصود من هذا التعارض إخفاء أبشع أنواع نظم الحكم الذي يقوم على سلب الثروات الطبيعية للأمم وعلى النظام القبلي العشائري الذي يقوم على القهر والتسلط، واستعمال الحدود للردع والتخويف، إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. كما يطبق الحد في العامل الأجنبي سارق

القليل ويترك صاحب العمل من أهل البلاد سارق الكثير. يخشى من حقوق الإنسان لأن بها نوعاً من الحريات العامة حتى لو كانت فردية. فربما كانت مقدمة وذريعة أو مناسبة وبداية للدفاع عن الحقوق العامة، الحقوق السياسية والاقتصادية للمواطنين، والتحول من حقوق الأفراد إلى حقوق الشعوب.

وقد تتعارض بعض المبادئ العامة لحقوق الإنسان ليس مع روح الشريعة الإسلامية، بل مع بعض التغيرات الحرفية لبعض قوانينها خاصة في ما يتعلق بقانون العقوبات وقانون الأحوال الشخصية. فالجسم حق طبيعي للإنسان لا يجوز بتر أعضائه إلا في حالات المرض. وإذا كان لا يجوز التمثيل به بعد الموت فالأولى عدم جواز التمثيل به في الحياة. والمثال الشهير قطع يد السارق وهي عقوبة شديدة القصد منها حث المشرع على البحث عن أسباب السرقة، إذا كانت عن جوع أو بطالة أو مرض أو أن السرقة سلوك عام عند كل الناس إنما الفرق في حجمها، سرقة الرغيف لإقامة الأود أم سرقة ثروات الأمم للتبذير والسفه؟ ليس المقصود تطبيق الحد «ادرأوا الحدود بالشبهات»، بل البحث الاجتماعي لتغيير الواقع والقضاء على أسباب السرقة. والرجم عادة سامية موجودة في الشريعة اليهودية نقدها المسيح «من يكن منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». وهو عقاب جسدي يفضي إلى الموت، تألم له الرسول وعاتب القاذف وتشفيه.

وقد أعطت الشريعة أكبر قدر ممكن من الإشباع الجنسي للرجل، مثنى وثلاث ورباع، وما ملكت أيمانكم بحيث يستحيل عملياً البحث عن المزيد. إنما السؤال في إشباع المرأة. ومن حقها المطالبة بالطلاق في حالة العجز الجنسي للرجل. وقد تكون حاجتها إلى الإشباع المطلق أقل من حاجة الرجل نظراً لما تفيضه عليها عواطف الأمومة وحب الاستقرار الزوجي من إشباع نفسي. ويجدر الذكر هنا أن صلب المفسدين في الأرض وقاطعي الطريق وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف عادة سامية قديمة، عقاب شديد لنشر الأمان في الطرقات، وقد تختلف طرق الردع الآن، بالسجن مدى الحياة. وكذلك القصاص موجود في معظم الشرائع. والبعض يستعيض منه أيضاً بالسجن مدى الحياة، فالحياة لا تزهق، والخطآن لا يكوّنان صواباً. لذلك جاء التعزير ليترك للحاكم تخفيف العقوبة أو تشديدها طبقاً للحالة من دون التطبيق العام والمطلق لها، بصرف النظر عن الحالات الخاصة. أما الجلد العلني فهو أيضاً عقاب ساميّ قديم موجود في الشرائع السابقة. والعقاب النفسي أحياناً يكون أكثر إيلاماً من العقاب الجسدي. وما يقال في العقاب الجسدي يقال في باقي الأحكام التي تجاوزها الزمن مثل الغنائم والعبيد والصيد ودار الحرب وبعض جوانب فقه النساء مثل ما ملكت الأيمان والإماء.

والشيء نفسه يقال بالنسبة لوضع المرأة في قانون الأحوال الشخصية، وكل ما يتعلق بالميراث والشهادة والإمامة والزواج والطلاق. هناك فرق بين القانون وروح القانون، بين الصياغة الزمنية المتغيرة والهدف الأبدي الدائم. لم يكن للمرأة قبل الإسلام أي حق حتى حق الحياة ﴿**وإذا الموءودة سئلت. بأي ذنب قتلت**﴾[11]. ولم يكن لها حق الملكية فأصبح لها شخصية اعتبارية تبيع وتشتري وتمتلك. ولم يكن لها حق الشهادة فجعل لها النصف من أجل تحقيق المساواة تدريجياً حتى يتم تغيير الوضع الاجتماعي بنجاح من دون انتكاسة ورد فعل من مجتمع تقليدي. وتؤم الصلاة للنساء دون الرجال حتى لا تركع المرأة من الناحية الجمالية، وتسجد أمام الرجال. كما تقتضي رئاسة الدولة الإمامة الكبرى، والإمامة الصغرى، وقيادة الجيوش مما قد يتنافى مع وضعية جسد المرأة ودورتها الشهرية وقدرتها على التحمل. وكان تعدد الزوجات بلا حدود، فوضعت له الشريعة حداً، وفي حالات استثنائية مثل العقم أو العجز وبعد موافقة الزوجة الأولى وإلا كان موجباً للطلاق، وبشرط العدل المادي والنفسي. وإذا كان العدل المادي ممكناً فإن العاطفي يستحيل فيه العدل لأن العاطفة كيف وليست كماً. أما الطلاق فيمكن أن تكون العصمة بيد المرأة إذا ما أرادت، وهذه محاولة لتغليب التطبّع على الطبع والتعليم على الفطرة.

ثالثاً: الوعظ التوفيقي

ويقوم هذا الموقف على البداية بالغرب، بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقبوله نفسياً وذهنياً، ثم قراءته قراءة إسلامية بإيجاد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المماثلة من أجل إثبات أن هذه الحقوق قد أثبتها الإسلام من قبل إعلانها في الغرب بأكثر من أربعة عشر قرناً، منذ ظهور الإسلام حتى الآن. فهي في رأيهم لا تمثل جديداً، ولا تعلن عن شيء لا يعرفه الإسلام من قبل. ويكشف هذا الموقف عن نوع من الكسل الفكري وعدم القدرة على فهم الوثائق والنصوص بالرغم من التوفيق بينها. فهي تسلم بالإعلان العالمي، وتعزله عن سياقه، وتعجب به، وتستسلم وجدانياً له من دون أن تفكر فيه. فالبريق وهاج، والإعجاب بالآخر لا يتعارض مع فطرة الذات. وهكذا فعل الحكماء من قبل مع الفلسفة اليونانية إعجاباً بها، فتأكيد الذات عن طريق الآخر هو اعتراف بفضل الآخرين حتى ولو كانوا من الأمم القاصية عنا كما يقول الكندي. فالحق في متناول الجميع، والكل يشرفه الحق. والحق يوافق الحق ويشهد له. هو موقف نفسي إنساني، يحاول أن يتجاوز ثنائية المعرفة بين الوافد والموروث، بريق الوافد وظلال الموروث حتى لا ينبهر الناس

---

(١١) القرآن الكريم، «سورة التكوير،» الآيتان ٨ ـ ٩.

بالبريق ويخشوا الظلال. وهذه بضاعتنا ردت الينا. فالكل يعلم أثر الحضارة الإسلامية في تكوين الحضارة الأوروبية في بدايات العصور الحديثة عندما ترجمت الحضارة الإسلامية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وقد أتيح لهؤلاء الوعاظ المستنيرين معرفة روح الإسلام كما عبرت عنها الشريعة التي تقوم على المصالح العامة ومعرفة ثقافة الاستنارة في الغرب الليبرالي. ووجدوا اتفاقاً بين الاثنين كما فعل الطهطاوي، بل الأفغاني نفسه عندما رأى في الغرب إسلاماً بلا مسلمين ورأى في الشرق مسلمين بلا إسلام.

والحقيقة أن هذا الموقف أيضاً يخرج الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من سياقه وفلسفته التي قام عليها وكأنه نص خارج الزمان والتاريخ، ويضحي بتاريخية النص من أجل قراءته، وينسى زمانيته من أجل بيان خلوده. فالإسلام أيضاً خالد مثله، لا يقل عنه بل يسبقه أيضاً بألف وأربعمائة عام أو أقل قليلاً. وما أسهل أن يجد العالم الإسلامي الحافظ لآيات الله وسنة نبيه والقارئ للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ترجمته العربية الرصينة، أن يجد التوافق بين النصين في مرآة مزدوجة تعكس كل منها صورة الآخر فيظهرها على أحسن وفاق وأجمل صورة. هكذا عبّر قدماء الحكماء والمعتزلة عن الإسلام بلغة اليونان، الجوهر والعرض، والمكان والزمان، والعلة والمعلول، والصورة والمادة، والكيف والكم، ويعبر المتكلمون المحدثون عن الإسلام بلغة الغرب الحديثة، الحرية والديمقراطية، والمساواة والعدالة الاجتماعية، والمعرفة والسلام[١٢].

رابعاً: المثالية النصية

وهو موقف نصي خالص، يعتمد على انتقاء النصوص من القرآن والحديث الأكثر تعبيراً عن حاجات العصر في الحرية والديمقراطية والعمل والحق العادل في توزيع الثروة والتكافل الاجتماعي. وفي القرآن كل شيء، والإسلام رسالة عامة خالدة للناس جميعاً. وفي الذهن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وعلى أساسها تتم قراءة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والعلوم الإسلامية. فهي قراءة موجهة عن طيب خاطر وبحسن نية من أجل إعطاء صياغة عصرية للإسلام لا تقلّ رونقاً عن

---

(١٢) من هذه الدراسات: مصطفى عاصي، **الإسلام وحرية الرأي** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠)، جمال البنا: **قضية الحرية في الإسلام** ([القاهرة]: الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل، [١٩٨٥])، و**حرية الاعتقاد في الإسلام**، حس رسائل استكشاف الإسلام (القاهرة: دار الأنصار، [١٩٧٧])، ومنها أيضاً: الصادق المهدي، **الاعتدال والتطرف وحقوق الإنسان في الإسلام**، آفاق جديدة؛ ٤ ([الخرطوم]: حزب الأمة، دائرة الإعلام الخارجي، [١٩٩٢]).

المواثيق الدولية وتنبثق من الروح نفسها. وتقوم بذلك المنظمات الإسلامية في الغرب المطالبة بالإجابة عن هذا السؤال: هل هناك حقوق للإنسان في الإسلام؟ ويمثلوه أهل قانون وأصحاب شريعة يعيشون في الغرب ومضطرون للدفاع عن الإسلام أمام انتقادات الغرب له وتشويه خصومه لمبادئه. وما أسهل القيام بذلك، فالقرآن طيّع لعديد من القراءات، مثالية وواقعية، فردية واجتماعية، رأسمالية واشتراكية، ولما كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثالي النزعة، يعبر عن فلسفة التنوير وعن حلم الغرب بعد الحرب العالمية الثانية وأمله في مستقبل أفضل، انعكست هذه الروح في قراءة النصوص القرآنية التي كانت تعبر أيضاً عن أحلام المستضعفين في شبه الجزيرة العربية وأشواقها نحو عالم أفضل تسوده الحرية والإخاء والمساواة.

وقد حاول «المجلس الإسلامي الأوروبي» الإجابة عن السؤال بصياغته إعلاناً عالمياً إسلامياً لحقوق الإنسان يقوم على مقاصد الشريعة الخمسة كما صاغها الشاطبي والتي من أجلها وضعت الشريعة ابتداء: الحياة (النفس)، العقل، الحقيقة (الدين)، الكرامة (العرض)، والثروة (المال). ويمكن تفصيل كل منها في عدة حقوق مستنبطة من الحق الكلي. إذ يشمل حق الحياة حق العمل، والتأمين ضد العجز والشيخوخة والمرض والبطالة وحق السكن والطعام والشراب وهي الحاجات الأساسية. ويشمل حق العقل حق التعليم وعدم احتكار المعرفة أو السيطرة على وسائل إنتاجها. ولا يشمل العرض الشرف الفردي فقط بل أيضاً كرامة الوطن وعزة المواطنين. ولا يشير المال إلى المال الفردي بل إلى الثروات العامة والمحافظة عليها ضد الاكتناز والاستغلال والاحتكار والتبذير وسوء توزيع الثروة بين الناس(١٣).

وما يحاوله المسلمون تحاوله باقي الثقافات. فهناك ميثاق أفريقي لحقوق الإنسان يقوم على المنهج نفسه، جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نابعاً من داخل الثقافة الأفريقية وليس وافداً إليها من الغرب. والنتيجة واحدة. إنما الخلاف في المنهج والمصدر والقصد، قصد الأصالة في مقابل التغريب(١٤). ويمكن أن يقال الشيء نفسه في الثقافات اليهودية والمسيحية والآسيوية.

خامساً: الواقعية الاجتماعية

وهو الموقف الذي يتجه نحو الواقع مباشرة لمعرفة مدى انتهاك حقوق الإنسان

---

(١٣) Muslim Council of Europe, *Islamic Universal Declaration on Human Rights* (Geneve: [The Council, s. d.]).

(١٤) الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٩٣)، حول حقوق الإنسان، التضامن.

في حرية الرأي والتعبير والحركة، ويستمد مادته من تقارير منظمة العفو الدولية، وجمعيات حقوق الإنسان القطرية والقومية ومن الدراسات الاجتماعية وقوانين الصحافة والدساتير العربية ويعتمد على البيانات الإحصائية أكثر مما يعتمد على المواثيق الدولية وتحليل موادها باعتبارها خطوة نظرية قد تم إنجازها من قبل ولا خلاف كبير حولها. إنما التحدي هو مدى اتفاق الواقع الاجتماعي أو اختلافه مع الواقعية الاجتماعية(١٥).

والتأصيل الإسلامي في هذه المجموعة قليل في الظاهر لأنه لا يعتمد اعتماداً مباشراً على نصوص دينية أو على التاريخ الإسلامي، مع أن الواقع هو الذي يطرح السؤال الذي يجيب عنه النص كما هو واضح في «أسباب النزول». فالواقع هو الذي يتغير ويتطور فيتطور التشريع طبقاً له كما هو واضح في «الناسخ والمنسوخ»، يهدف إلى تغيير الواقع عن طريق الممارسة الفعلية والإعلان والنشر أكثر مما يهدف إلى تأسيس النظر.

لذلك يغلب على دراساتها النشرات والبيانات والمجلات، المنابر السريعة المتحركة لإحداث أكبر حركة لتُغيِّر الواقع الاجتماعي وتنتقل من مجالات حقوق الإنسان إلى حقوق الناس. تقلق الحكومات والنظم أكثر مما تؤثر في الشعوب. وتقبل الدعم المالي من المنظمات الدولية لحقوق الإنسان ومن هيئات المعونات الغربية التي قد يكون لها هدف آخر غير الدفاع عن حقوق الإنسان كالتركيز على الفرد

---

(١٥) وذلك مثل دراسات ونشرات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. انظر مثلاً: **المصادرة: مداولات الملتقى الفكري الرابع للمنظمة، ١٦ ـ ١٧ يونيو ١٩٩٤** (القاهرة: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، [١٩٩٥])؛ المنظمة المصرية لحقوق الإنسان: **حرية الرأي والعقيدة: قيود وإشكاليات**، ٢ ج (القاهرة: المنظمة، [١٩٩٤])؛ **دفاعاً عن حقوق الإنسان: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان في خمس سنوات، ١٩٨٨ ـ ١٩٩٣**، تقديم وتحرير بهي الدين حسن (القاهرة: المنظمة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، [١٩٩٣])؛ **جريمة بلا عقاب: التعذيب في مصر** (القاهرة: المنظمة، ١٩٩٣)؛ **رد المنظمة المصرية لحقوق الإنسان على تقرير الحكومة المصرية المقدم إلى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بالأمم المتحدة: دورة اجتماعات يوليو ١٩٩٣**، جنيف (القاهرة: المنظمة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، [١٩٩٣])، و**حالة حقوق الإنسان في مصر** (القاهرة: المنظمة، ١٩٩٤)، التقرير السنوي لعام ١٩٩٣. وكذلك دراسات ونشرات مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مثل: هيثم مناع، **الضحية والجلاد: مقاربة متعددة الميادين لانتهاكات حقوق الإنسان**، مبادرات فكرية؛ ٢ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥)؛ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان**، تقديم محمد السيد سعيد؛ تحرير بهي الدين حسن، كراسات ابن رشد؛ ٢ (القاهرة: المركز، ١٩٩٥)؛ **الاعتقال وقانون الطوارئ** (القاهرة: مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٥)؛ **الأحزاب: الحق المشروع... المحظور** (القاهرة: مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، [د.ت.])، و**حقوق المرأة العاملة** (القاهرة: مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، [د.ت.]).

دون المجتمع، والضغط على الحكومات بورقة حقوق الإنسان حتى تلبي مطالب الهيئات الدولية في الاقتصاد وتنفيذ سياسات الدول الكبرى(١٦).

سادساً: الحل الجذري، إعادة بناء التراث القديم

لما كان التراث ما زال مخزوناً حياً في وعي الجماهير، مكوناً رئيسياً في الثقافة الشعبية للأمة، فإن موضوع حقوق الإنسان، وهو موضوع فرضته أوضاع العصر، يشكل امتداداً للثقافة الغربية واهتماماتها. فانتهاك حقوق الإنسان واقع في كل مجتمع، وفي كل نظام سياسي، إلا أن أسبابه تختلف من مجتمع إلى آخر. كما أن الأسس النظرية لحقوق الإنسان تختلف أيضاً طبقاً لثقافات المجتمعات، وبنيتها وتطورها. وتندر هذه الكتابات لأنها لا تهدف إلى نتيجة سريعة ومباشرة، ولا تصب في المصالح العاجلة لكل المراكز والهيئات التي تعمل دفاعاً عن حقوق الإنسان، بل تعمل على الأمد الطويل لتأصيل حقوق الإنسان في الثقافة الشعبية بعد إعادة بنائها بحيث ترتكز على الإنسان وليس على الله تحقيقاً للقصد الإلهي الذي هو الإنسان، ومخاطبته ومحاورته. فالإنسان هو موضوع العلم الإلهي، خُلق العالم له، وسخرت قوانين الطبيعة لصالحه. وانتهاك حقوق الإنسان في الواقع إنما سببه غياب مفهوم الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم الرافد الرئيسي في الثقافة الشعبية التي تقوم بدور الايديولوجيا السياسية في المجتمعات التراثية مثل المجتمعات الإسلامية. ليست القضية إذاً قضية نصوص من أجل قراءتها من منظور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فيحدث التطابق بينهما إذا حسنت النية كما يفعل الوعاظ المثاليون، أو لبيان الاختلاف كما يفضل العلمانيون الغربيون وبعض المستشرقين. إنما القضية في هذه النصوص عندما تحولت إلى ثقافة عبر التاريخ هو ارتكازها على تأويل واحد لصالح السلطان وحقوقه المطلقة التي جاوزت حقوق الناس في مقابل ثقافة المعارضة التي لم تعش طويلاً في الوجدان وأصبحت هشة الجذور في الوعي التاريخي. فالثقافة العربية ثقافتان: ثقافة السلطة التي تعطي السلطان الحقوق وتعرض على الناس الواجبات، وثقافة المعارضة التي تحاول التقليل من حقوق السلطان مع زيادة واجباته والإكثار من حقوق الناس والإقلال من واجباتهم.

لقد غاب الإنسان كمفهوم مستقل في تراثنا القديم. وإذا حضر فإنه يكون باستمرار في علاقة مع الله وكأنهما طرفان متناقضان متبادلان في علاقة «إما... أو». ولما كانت الإرادة الإلهية هي الأقوى توارت الإرادة الإنسانية وأصبحت معلقة

(١٦) حقوق الناس (١٩٩٤)، الأعداد التجريبية الخمسة الأولى.

على الإرادة الإلهية ومشروطة بها. ظهر ذلك في علم أصول الدين أي في علم العقائد. فأساسه نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء الإلهية. ثم تأتي الموضوعات الإنسانية كطرف لها مثل الحرية الإنسانية فتصبح مشروطة بالإرادة الإلهية كما هو الحال في الكسب الأشعري، والعقل الإنساني يأتي مشروطاً بالنقل أي بالنص، أو بالنبوة التي تهدي العقل أو تكون وصية عليه. ويكون ماضي البشرية في تاريخ الأنبياء، ومستقبلها في المعاد، والبعث بعد نهاية العالم وانقضاء الزمان. والثواب والعقاب ليس قانوناً إنسانياً للاستحقاق بل هو رحمة إلهية، شفاعة للبعض وبشارة للبعض الآخر. والإيمان والكفر، والهداية والضلال، والتوفيق والخذلان كلها أفعال من الله. وما على الإنسان إلا أن ينطق بالشهادتين باللسان حتى ولو أضمر الكفر وكانت أفعاله مخالفة لقواعد الإيمان. أما الإمام فإنه من قريش قديماً والجيش حديثاً، واختياراً من أهل الحل والعقد عند السنة، وتعييناً بالنص عند الشيعة. صحيح أن النسق الاعتزالي أكثر قرباً من الإنسان، فهم أهل التوحيد والعدل. وأصولهم الخمسة أكثر اتجاهاً نحو الإنساني في خلق الأفعال، والحسن والقبح العقليين، والوعد والوعيد طبقاً لقانون الاستحقاق، والمنزلة بين المنزلتين في اعتبار مرتكب الكبيرة لا مؤمناً ولا كافراً بل عاصياً ضد الحكم عليه بالكفر كالخوارج أو بالإيمان كالمرجئة. أما العصيان فهو حكم على التوسط، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رقابةً على الإمام وتوجيهاً للحكام. وقد استمر ذلك حتى الحركات الإصلاحية في العصر الحديث مثل محمد عبده الذي ظل أشعرياً في التوحيد وإن أصبح معتزلياً في العدل[(١٧)]. وانقسمت علوم الحكمة أي الفلسفة ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعيات والإلهيّات كما وضعها ابن سينا وغابت الإنسانيات كمبحث مستقل. الإنسان نفس وبدن، البدن في الطبيعيات، والنفس في الإلهيات في نظرية الاتصال بالعقل الفعال. صحيح أن إخوان الصفا زادوا قسماً رابعاً في العلوم الإلهية الناموسية والشرعية ولكنها أيضاً علوم إلهية شرعية وليست علوماً إنسانية مستقلة. وكان الفارابي قد بحث من قبل السياسة المدنية ووضع أسس المدينة الفاضلة. وهي أقرب إلى السياسة الإلهية. فرئيس المدينة هو الإمام أو النبي. أصبح الإنسان محاصراً بين الله والطبيعة والمجتمع، مجرد ممر عابر نحو المطلق للاتصال به

---

(١٧) هناك عدة محاولات لهذا الحفر الثقافيّ في الوعي التاريخي العربي. انظر مثلاً: هيثم مناع: **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي** (القاهرة: [مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان]، ١٩٩٥)، و**حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية**، تقديم أحمد عبد المعطي حجازي، مبادرات فكرية؛ ٤ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥). انظر أيضاً: منصف المرزوقي، **حقوق الإنسان: الرؤيا الجديدة**، تقديم بهي الدين حسن، مبادرات فكرية، ط ٢ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٦).

على ما هو معروف في نظرية الاتصال عند الفلاسفة أو مجرد ظاهرة طبيعية. فالنفس الإنسانية أكثر تطوراً من النفس الحيوانية التي هي أكثر تطوراً من النفس النباتية. فإذا كان للنفس النباتية ثلاث قوى: الغاذية والنامية والمولدة فإن النفس الحيوانية تزيد عليها الحسّ الخارجي، الحواس الخمس، والحركة، الحركة الحيوانية. ثم تزيد النفس الإنسانية على النفس الحيوانية، الحس الداخلي، الحواس الخمس الداخلية، التذكر والتوهم والتخيل والتوهم والحفظ، والحركة الإرادية والنفس الناطقة المفكرة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال. لم يؤد تحليل النفس إذاً في علوم الحكمة القديمة إلى أن تصبح نفساً مستقلة، عالماً إنسانياً فريداً وليس مجرد ممر لله أو ظاهرة طبيعية أو وعاء لاستقبال المعارف اللدنية، أي التي تأتي من لدن الله، وأدى تميزها من البدن إلى أن تصبح نفساً طائرة بلا استقرار ولا وطن. وفي المجتمع هناك إنسان واحد، هو الإمام أو الرئيس ودونه مأمومون ومرؤوسون، هناك الملك الفيلسوف ودونه الرعية المطيعة(١٨).

وفي علوم التصوف ظهرت المقامات والأحوال كانفعالات إنسانية، المقامات مثل التوبة والصبر والتوكل والرضا والقناعة، والأحوال مثل الغيبة والحضور، الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الفقد والوجد، الفناء والبقاء، ولكنها كلها طريق إلى الله من أجل الاتحاد معه والفناء فيه. صحيح أن بها تحليل التجارب الإنسانية والعواطف البشرية ولكن من أجل اكتشاف البعد الإلهي في الإنسان وليس البعد الوجودي فيه. وتغلب عليها جميعاً القيم السلبية التي تبعث على التراجع والنكوص والتقوقع على الذات، وترك العالم بمن فيه على من فيه. .ظهرت القيم الصوفية في البداية كنوع من المقاومة السلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية بعد استشهاد الأئمة من آل البيت. فآثر البعض إنقاذ النفس بعد أن استحال إنقاذ العالم. واستمر الوضع كذلك في الثقافة الشعبية حتى الآن بالرغم من المقاومة الفعلية ونجاحها في عصر التحرر من الاستعمار وفي الثورات العربية الأخيرة دفاعاً عن حريات الشعوب والأوطان وإن غاب الدفاع عن حقوق الإنسان نظراً للرصيد التاريخي الطويل في المخزون الثقافي لتراث السلطة ولحقوق السلطان على حقوق الناس، وحقوق الله وأولويتها على حقوق العباد. ولم يستطع أحد باستثناء محمد إقبال تحويل نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي وابن عربي إلى الإنسان المتعين أي المواطن العادي، فقد أعاد إقبال مفهوم الإنسان الكامل، الموروث من التصوّف، حتى يرد الاعتبار للإنسان المسلم المعاصر وحقوقه في العلم والحياة والقدرة والمعرفة السمعية والبصرية

(١٨) عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، [ـ ١٩؟؟]).

وحقه في التعبير وحرية الحركة. فصفات الله، العلم والقدرة والحياة، أما السمع والبصر والإرادة فهي حقوق الإنسان، ففي مفهوم الإنسان الكامل تتّحد صفات الله بحقوق الإنسان. هكذا يتحوّل المثال إلى واقع. فعظمة الإنسان في نقصه واتجاهه نحو الكمال.

وفي علم أصول الفقه ظهر الصراع بين الحقوق والواجبات. فالشريعة حقوق وواجبات ولو أنها على مدى التاريخ تحوّلت إلى واجبات صرف ونسي الناس الحقوق. فالأحكام الشرعية الخمسة أقرب إلى الواجبات منها إلى الحقوق: **الواجب** أو الفرض، ويقابله الحرام أو **المحظور**؛ **والمندوب**، أي ما يترك للإنسان حرية فعله أو عدم فعله ومن الأفضل فعله، ويقابله **المكروه**، أي ما يترك للإنسان حرية فعله أو عدم فعله ومن الأفضل عدم فعله، **والمباح** أو الحلال. عرف الناس الواجب في الدرجات الأربع الأولى: الإيجاب والسلب، والمجبر والمخَيِّر، ولكن المباح أقرب إلى الحق منه إلى الواجب.

أما مقاصد الشريعة، أي الضروريّات الخمس، فهي أقرب إلى الحقوق منها إلى الواجبات. إنها أولاً: الدفاع عن الحياة، أي حق الحياة في المأكل والمشرب والإسكان، أي حقوق الإنسان الأساسية التي تشبع حاجته المادية؛ ثانياً: العقل، أي حق المعرفة والتعلّم والحصول على المعلومات والبحث؛ ثالثاً: الدين، أي حق إثبات الحقائق الموضوعية درءاً للنسبية في المعارف والشك فيها كما هو الحال في الغرب الحديث حيث غابت الحقائق الثابتة الأبدية لصالح المعارف الإنسانية المتغيّرة؛ رابعاً: العرض، أي الكرامة والاستقلال الوطني وليس فقط بمعنى شرف المرأة والرجل؛ خامساً: المال أي الثروات الطبيعية ضد التبذير والتلوّث والنهب والاحتكار. هذه هي الضرورات. الجميع يتذكّرون أركان الإسلام الخمسة التي هي أقرب إلى الواجبات ولا أحد يذكر مقاصد الشريعة الخمسة التي هي أقرب إلى الحقوق: الحق في الحياة والتعليم والمعرفة والعمل والحرية. ويضع علم القواعد الفقهية بعض المبادئ العامة التي يمكن أن تكفل حقوق الإنسان مثل «درء الحدود بالشبهات»، فالغاية ليست تطبيق الحد بل إيجاد الأعذار للفاعل، ومثل «لا ضرر ولا ضرار»، فالمصلحة أساس الشرع وأن «الضرورات تبيح المحظورات» فالحياة مقصد من مقاصد الشرع» وعدم جواز تكليف الإنسان ما لا يطاق(١٩).

وما زال الفكر المعاصر أقرب إلى الحقوق منه إلى الواجبات، وكما عبر عن

---

(١٩) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الأشباه والنظائر** (القاهرة: مصطفى الحلبي، [د. ت.]).

ذلك محمد بن عبد الوهاب في كتاب **التوحيد الذي هو حق الله على العبيد** وكأنه يوجد حق للعبيد على الله. حق الله تسليم العباد له والإذعان لإرادته، وحق السلطان طاعة الناس له واتباع أوامره. فأين حق العباد في الاستحقاق والثورة ضد الحاكم الظالم؟ أين حق البشر في المواطنة، أن يكونوا أحراراً متساوين في مجتمع وليسوا رعية لسلطان أو عبيداً حتى ولو كانت العبودية لله؟ ولفظ «العبودية» أصبح ثقيلاً على النفس في عصر التحرر.

إن «الإنسان» مفهوم رئيس في القرآن الكريم[٢٠]. يفيد خلقه من طين وأيضاً من علم، أي من معنى. وهو الأصل في الوجود. لذلك يبحث الإنسان عنه ويتعلم منه. الإنسان قيمة وليس شيئاً، حق وليس فقط واجباً. له تكوينه النفسي، الضعف والعجلة والاغتراب والأهواء والهشاشة. يعيش في عالم من التحديات، يدخل فيه واثقاً بقدرته على تجاوزها إحساساً بالمسؤولية وتحملاً للأمانة **﴿إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾**[٢١]. كانت غاية الوحي تربية الوعي الإنساني على الاستقلال، استقلال العقل والإرادة، من أجل خلق الإنساني الفردي المسؤول **﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾**[٢٢]، **﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه﴾**[٢٣]. الإنسان هو أكمل ظاهرة في الكون وأشرف مخلوقات الله على الأرض وأكملها **﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾**[٢٤].

ولقد سمى محمد إقبال هذه النزعة الإنسانية، والتمركز حول الإنسان الذاتية، فالذاتية مبدأ الكون وأساس الحياة، وهي خلق وإبداع تتولد بالمقاصد. تثبت بالكد والكفاح وتنتفي بالكسل والخمول والانعزال. الذاتية نظام العالم وهي أساس الإيمان والتفرد فيه[٢٥].

وهناك مفاهيم أخرى موازية مثل «ابن آدم» أو «آدم» «الإنسان الأول» أو «بني آدم» الإنسانية جمعاء، الإنسان في التاريخ. فقد كرم الله بني آدم في البر والبحر. فالبشر هم أعلى قيمة في الكون. لقد كان آدم في الجنة وهبط إلى الأرض بفعل حر

---

(٢٠) ورد لفظ الإنسان في القرآن ٦٥ مرة.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية ٩٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ١٣.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة التين،» الآية ٤.

(٢٥) محمد إقبال، **ديوان الأسرار والرموز**، ترجمة عبد الوهاب عزام (القاهرة: دار الأنصار، [د.ت.]).

عن سوء تقدير واتباعاً للغواية. وهي تجربة تعلم منها. فيكدح في الأرض من جديد بعد أن اكتسب مناعة وخبرة على تحكيم العقل وتجنب الهوى وحسن الاختيار والتقدير. لقد علم الله آدم الأسماء أي القيم والمعاني والمثل العليا. وطلب من الملائكة السجود له احتراماً له وتقديراً لعظمته. فالإنسان أعظم من الملاك. ورفض إبليس وتحدى الإنسان وطلب الزمان والتاريخ لإغوائه. وقبل الإنسان التحدي وأمدّه الله بالوحي دعامة له وتأييداً منه. اصطفى الله آدم واختار الإنسان لتبليغ رسالته. وأخذ منه العهد والميثاق، الدفاع عن الحق والجهر به. ولبني آدم كرامة الحياة والملبس والمأوى والعطاء والستر، حق طبيعي للإنسان، إشباع حاجاته الأساسية ضد العري والجوع والعطش والقحط **﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم﴾**[26]. ومن حقه اللباس والتمتع بالجمال وما خلق الله من الطيبات من الرزق **﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كلِّ مسجد وكلوا واشربوا﴾**[27].

قد تساعد بعض الأمثال العامية على الإعلاء من شأن حقوق الإنسان ليس كفرد، بل كجماعة وكأمة وكحياة بشر. والأمثال العامية جزء لا يتجزأ من مكونات الثقافة الشعبية. وتقوم بالدور نفسه، حجة السلطة، والذي تقوم به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وقد تكون أكبر دعامة لحقوق الإنسان. فهي تدافع عن العقل وتنقد من يغفل عنه «زي طور الله في برسيمه»، وتنقد الجهل، وتدافع عن حق الإنسان في المعرفة العقلية «ربنا عرفنا بالعقل» وتدعو الإنسان لممارسة حريته من دون الاكتفاء بمجرد الشكوى من الظلم «قال ربنا دخلنا بيت الظالمين، وطلعنا سالمين. قال وإيش دخلك، وإيش طلّعك»، وترفض الاحتجاج بالقضاء والقدر فتلك حيلة العاجز «في التدبير يحيل على المقادير»، وترفض الاستسلام لحكم الطغاة مثل فرعون.

وتشير كثير من الأمثال العامية إلى أن حقوق الإنسان في الحياة الكريمة وإشباع حاجاته الأساسية في الطعام والشراب والإسكان أولى من حقوق الله. فالله غني عن العالمين، والإنسان هو الأولى بالرعاية. فالإنفاق على أهل الدور أولى من بناء المساجد «كل لقمة في بطن جائع خير من بناية جامع». وما يحتاجه البيت يحرم على الجامع «اللي يلزم البيت يحرم على الجامع» حتى ولو كان الأمر مجرد حصير

---

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية ٢٦.

(٢٧) ذكر آدم، وبنو آدم في القرآن ٢٥ مرة. انظر: المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٣١. انظر أيضاً: فاروق أحمد دسوقي، نظرات في القرآن الكريم حول حقيقة الإنسان (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٣).

«حصيرة للبيت تحرم على الجامع». ولا يجوز التصدق خارج المنزل إلا بعد كفو أهله «الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت»[٢٨].

إن طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي تجعل معركة حقوق الإنسان هي المعركة الرئيسية بعد استقلال الأوطان وحريات الشعوب. فالوطن العربي الآن يحاول منذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي إغلاق عصوره الوسطى المتأخرة، أي العصر التركي وبدء عصوره الحديثة. فقد انقضت الفترة الأولى، عصر الإسلام الذهبي في القرون السبعة الأولى وأرّخ لها ابن خلدون مبيناً أسباب قيام الحضارة العربية الإسلامية وأسباب انهيارها، من البدو إلى الحضر ثم البدو من جديد. وهي الفترة التي تريد الحركات الإسلامية المعاصرة العودة إليها أو استعادتها أو تمثلها أو أخذها نموذجاً ونبراساً. والفترة الثانية منذ ابن خلدون حتى القرن العشرين: سبعة قرون ثانية هي عصر الشروح والملخصات، ساد فيها الغزو الخارجي على أيدي التتار والمغول والصليبيين والقهر الداخلي أيضاً تحت الخلافة العثمانية. وقد حاول الإصلاح الديني منذ القرن التاسع عشر وضع بداية جديدة لها. والعالم الإسلامي الآن ينهي القرون السبعة الثانية ويبدأ سبعة قرون ثالثة يتحول فيها من القديم إلى الجديد، ومن النقل إلى العقل، ومن النص إلى الواقع، ومن الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن النفس إلى البدن مثل عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر. ترتبط قضية حقوق الإنسان إذاً بالتحول التاريخي من الإصلاح إلى النهضة على الأمد القصير، وبالدخول في معركة القدماء والمحدثين حتى ينتصر المحدثون على القدماء، وبالتحول التاريخي على الأمد الطويل من مرحلة العصر الوسيط الإسلامي إلى العصر الحديث الإسلامي الذي يقوم على العقل والحرية والمساواة والتقدم، والمثل التي ناضل من أجلها المعتزلة والفلاسفة قديماً، ورواد النهضة العربية حديثاً. قضية حقوق الإنسان هي جزء من كل نضال تاريخي طويل من أجل تحويل مسار الحضارة الإسلامية كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى من دون الاكتفاء بنقل النموذج الغربي أو قراءته قراءة إسلامية نصية. ولا يوجد إبداع فكري خارج الإبداع التاريخي. ولا توجد حقوق إنسان إلا في مسار التاريخ.

---

(٢٨) حجة السلطة (Argument of Authority).

الفصـــل الحادي والعشرون

مسألة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث

أحمد برقاوي(*)

لا يزال الإسلام عنصراً أساسياً من عناصر تكوين الثقافة العربية السائدة، ومنبعاً لحركات سياسية وأيديولوجيات ذات تأثير فعال في الحياة.

فالإسلام من حيث هو ثقافة حاضرٌ في حياة الناس العملية والروحية، وقلما ترك أمراً ليس له فيه قول صريح أو مضمر، بدءاً من أمور الزواج والطلاق والإرث، مروراً بمسائل البيع والشراء والعقود والعقوبات والأكل والحديث، وانتهاء بمسألة الحكم ـ السلطة والقيم الأخلاقية.

ولما كانت الأغلبية العربية مسلمة فإن حضور الإسلام لا يوازيه حضور آخر رغم كل الاختراقات التي حصلت بسبب الحداثة الأوروبية ونزعتها العالمية. كما أن الإسلام لا يشكل وعياً ثقافياً للعامة فحسب، بل لعدد كبير من النخب، بحيث تحول إلى نمط من العمومية تعيد إنتاج نفسها على نحو دائم.

ولكن من الصعب أن تتحدث عن هوية إسلامية متجانسة في كل العالم الإسلامي. ففي مستوى الترسيمات الدينية الصرفة المستندة إلى الكتاب والسنة حول القضايا الماورائية، نجد التجانس أكثر من الاختلاف. فالإيمان بالله الواحد الأحد بوصفه خالقاً للكون والبشر، وبالملائكة وبالوحي ونبوة محمد، والاعتقاد بالجنة والنار، أي الحياة الأخرى، وبالصلاة والصوم والزكاة والحج والشهادة كلها أمور تحوز إجماع المسلمين سُنّة أكانوا أم شيعة.

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة دمشق.

ويقل هذا التجانس كلما ابتعدنا عن هذه الترسيمات، فالتشريع على الرغم من استناده إلى النص القرآني يتعرض لأشكال من الاختلاف تصل أحياناً حد التعارض. أو قل إذا ما انتقلنا إلى علم أصول الدين الإسلامي وهو التعامل البشري مع النص تفسيراً وتأويلاً، نصل إلى حقل الاختلاف الواسع.

وكلما ازداد الإسلام ابتعاداً في الزمن عن مرحلة الوحي ازداد الاختلاف وتعددت الاتجاهات. ويعود هذا أساساً إلى اختلاف زوايا النظر إلى الواقع المعيشي، والرغبة في إيجاد طريقة يتعامل فيها النص مع الواقع المتغير، تغير الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

ومن هنا نفهم لماذا ينوس «اللاهوت» الإسلامي المعاصر بين التقليد الشديد والمحافظة والتجديد والتحديث. والحق أن نزع التلاؤم مع منجزات الحضارة العالمية أو رفضها يقوم بفعل أساسي في هذا المجال. وعلى الرغم من أن كل اتجاه ديني معاصر يعلن انتسابه إلى النص، فإن الباحث يجب أن يتحفظ كثيراً إزاء ادعاء كهذا. فعلم أصول الدين الإسلامي المحافظ، وهو يدّعي انتسابه إلى النص الأصلي ـ القرآن ـ ينسى أنه لا ينتمي إليه مباشرة، بل هو ينتمي إلى علم ديني أقدم منه، يرى فيه إجابات جاهزة عن أسئلة الحاضر. والعلم الديني التجديدي هو الآخر إذ يعلن انتماءه إلى النص ينسى أنه ينتمي إلى تاريخ من الفهم والتأويل العقليين له. وإذا كان علماء الكلام الإسلاميون يخوضون الصراع في ما بينهم على أساس ادعاء كل طرف الانتماء إلى النص صورياً، فإن حقل الاختلاف الحقيقي هو الواقع قبل كل شيء.

فعلم أصول الدين بهذا المعنى هو أيديولوجيا تنطوي على عناصر أخلاقية سياسية ميتافيزيقية... الخ. ويبرز الجانب السياسي في هذه الأيديولوجيا على نحو صارخ بسبب علاقته المباشرة بمسألة الحكم.

ولا شك في أن موقف الأيديولوجيا الإسلامية ـ أو علم أصول الدين الإسلامي ـ من مسألة الحكم هي إحدى القضايا المركزية التي يدور حولها النقاش الآن سواء بين التيارات الإسلامية ذاتها أو بينها وبين الاتجاهات العلمانية النقيضة. وهي مسألة طرحت على نحوٍ واضح منذ عصر النهضة العربية. وسوف نعالج في هذا البحث التيارين الأساسيين اللذَين يحكمان الفكر الإسلامي: الفكر الإصلاحي ومدينة الحكمة، والفكر السلفي وذكره الحاكمية.

أولاً: جرثومة العلمانية في فكر محمد عبده

مشكلة الحكم في الإصلاح الديني عند عبده لا تنفصل إطلاقاً عن بنية الإصلاح الديني الذي سعى إلى صياغته في إطار حركة الإصلاح الديني بعامة.

ولتفسير بنية الإصلاح الديني هنا لا بد من إبراز شبكة المفاهيم المترابطة التي تحدد خطابه الإصلاحي: النص، والتاريخ، والعقل، والتأويل، بل قل إن مشكلة الحكم محكومة بتعين هذه المفاهيم ذاتها في خطاب جاء لمواجهة واقع الحال. فالإسلام هو قبل كل شيء نص وتاريخ. والنص هو القرآن والحديث، والتاريخ هو تاريخ الإسلام المستند إلى هذين النصين. فإذا كان النص بنية تنطوي على ما هو ثابت ومتحول، فإن التاريخ هو حقل التحول والسيرورة. وعلاقة التاريخ بالنص ليست علاقة تطابق بل علاقة اختلاف، وكان التاريخ هو دائماً ضد الإسلام بوصفه وحياً إلهياً. أي أن الحقيقة الإسلامية تضعف كلما سار التاريخ قدماً. وإلا لا يمكن أن يفسر الإصلاح الديني والواقع المعيشي والمرفوض. ولو كان التاريخ عند المصلح الديني هو الصورة المطابقة للنص لما وقف المصلح الديني ضد الواقع، غير أن أفضل طريقة لتبرئة النص من مسؤوليته عن الواقع هو القيام بعملية تمييز بين الإلهي والدنيوي، فالدنيوي هو ثمرة الإنسان بوصفه صانعاً.

إن الإنسان في جميع شؤونه الحيوية، عالم صناعي كأنه منفصل عن الطبيعة، بعيد عن آثارها، حاجته إليها كحاجة العامل لآلة العمل. هذا هو الإنسان في مأكله ومشربه وجلسته ومسكنه... وفي عقله وصفات روحه. أما الدين فوضع إلهي والداعي إليه البشر، تتلقاه العقول عن المبشرين والمنذرين. فهو مكسوب لمن لم يختصهم الله بالوحي، ومنقول عنهم بالبلاغ والدراسة والتعليم والتلقين[1].

وإنما يتدخل الإلهي في الصناعي من أجل الارتقاء بحال الإنسان. وإذا ما جرى الحديث عن الإسلام فإن الدهشة لتعتري محمد عبده من تلك المفارقة القائمة بين دعوة الإسلام إلى الأخذ بأسباب القوة من جهة وحال المسلمين الخاضعين لسلطة مخالفيهم في الملة من جهة أخرى بل تزداد الدهشة حين يسأل الأستاذ الشيخ: كيف تأتّى لديار المسيحية المسالمة الداعية إلى السلم أن تبتز ديار الإسلام، والإسلام داع للغلبة؟

إن الإلهي لا يمكن أن يكون المسؤول عن واقع الحال، هذا ما أراد قوله الشيخ، إذ لو كان الإلهي هو المسؤول لما صار مصير الغرب المعاصر بعهده على ما هو عليه، ولما كان مصير الشرق بهذه الصورة من الضعف والهوان.

وإذاً هناك علاقة تنافر بين النص والتاريخ، بين النص الإلهي والتاريخ الإنساني.

---

(١) انظر: محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، كتاب الهلال؛ العدد ٣٨٥ ([القاهرة]: دار الهلال، [١٩٨٣])، ص ١٩ - ٢٠.

ولكن كيف تأتّى لمحمد عبده أن يكتشف هذا التنافر؟ في لحظة ما من لحظات التاريخ العربي كان الإسلام سبباً من أسباب التقدم إن لم يكن السبب الأساس. وهذه اللحظة زالت عندما ظهر في المسلمين أقوام بلباس الدين وابتدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال.

إذاً الماضي في علاقته بالحاضر يؤكد للمصلح الديني انزياحاً عن الإسلام الحق.

لكن التاريخ الراهن للمسلمين بما هو عليه من ضعف وهوان ما كان يمكن تفسيره بالتنكب عن النص وحده، ولا يمكن رفضه بالقياس إلى ماضيهم فقط. إن تخلف حال العرب والمسلمين ما كان يمكن كشفه إلا بالقياس إلى التقدم الأوروبي، وهذه مسألة أجمع عليها جميع المصلحين إسلاميين أو غير إسلاميين.

إن أوروبا علم ودستور وعدل واقتصاد وتجارة وسلاح... الخ. إن أوروبا هذه تذكر المصلح بالنص ذاته، وتجعله يخف لاكتشافها من داخل نصه وكأن المسألة تبدو مفارقة تاريخية.

بين النص والشرق علاقة تنافر بينما بين النص وأوروبا علاقة تطابق. فالمفاهيم الأوروبية، كالعلم والديمقراطية والعدالة والعقل مسطورة في النص، بل إن النص قد دعا إليها، فلا يظل إلا إعمال العقل في النص ذاته.

لا يجد المصلح الديني كعبده أية صعوبة في التدليل على أهمية العقل نصّياً. فالنص مليء بالدعوات إلى استخدام العقل، بل هو عند عبده أصل من أصول الإسلام.

يعارض مفهوم العقل عادة التقليد: فإن التقليد كما يكون في الحق يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان[٢].

لقد عاب عبده التقليد استناداً إلى الإسلام ذاته. فالإسلام عنده قد نبه إلى أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، وإنما السابق واللاحق سيّان في التمييز والفطرة؛ بل اللاحق له من علم الأحوال الماضية والاستعداد للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدم من أسلافه وآبائه.

---

(٢) محمد عبده، رسالة التوحيد ([د.م.]: دار الثقافة العربية، [د.ت.])، ص ٢٣.

إذاً فالعقل وسيلة التأويل للنص بما يتوافق مع واقع الحال، فلا تكتمل دائرة العقل إلا بامتلاك حقه اللامحدود في النظر في كل الأمور الأرضية والسماوية. كيف لنا أن نحل مشكلة الحكم عند عبده مستخدمين منظومة المفاهيم السابقة التي هي أدوات معرفية إصلاحية؟

أشير بداية إلى أن عبده قد واجه مشكلة واقع الدولة المتعينة وطبيعتها، أقصد الدولة في مصر والدولة العثمانية بعامة.

في المستوى النظري لتحليل هذه المواجهة يبرز التناقض بين الدولة الكائنة والدولة كما يجب أن تكون. الدولة الكائنة تقبع في تناقض مع روح العصر أي التاريخ المعيشي، ومع روح النص ذاته. وتناقضها مع روح العصر يفضي إلى نتيجة أساسية ألا وهي تاريخية السلطة على المستوى العالمي، أي طريقة إنتاج السلطة.

لقد وصل الغرب إلى الطريقة الديمقراطية لإنتاج السلطة المعبرة عن روح الشعب. هذه الفكرة ذات الإغراء الكبير انتصبت بوصفها الحل الأمثل لمشكلة السلطة المصرية والعثمانية. لكن تعقيدات السلطة المصرية كانت أكثر من تعقيدات السلطة العثمانية في مصر، فقد كانت هذه السلطة ملكية، متسيدة، ومتحالفة مع المحتل؛ وكان رفض العلاقة بين السلطة والمحتل غير ممكن إلا في إطار إنتاج سلطة من قبل الشعب المتناقض بالضرورة مع الاحتلال. في نص ذي دلالة فائقة يقول الأستاذ الشيخ:

«إن الشيء الوحيد الذي علمتنا إياه الحكومة الإنكليزية هو أن نتحد إذا رغبنا في رحيلكم (ويقصد الإنكليز). لقد كنا نتنازع قبل الحرب وأثناءها، وكنا نرجو أن نحطم استبداد حكامنا، فرحنا نشكو الأتراك ونعدهم غرباء. وكنا نرجو أن نصلح أنفسنا سياسياً، وأن نتقدم على طريق الحرية مثلما تقدمت أمم أوروبا. أما الآن فنحن نعرف أن هناك ما هو أسوأ من الاستبداد ومن هو أسوأ في العداء من الأتراك. نحن نرى فيهم [أي الأتراك] إخوة لنا في الدين، إذا لم يكن في الجنس. فإذا تركتمونا وشأننا معهم لعرفنا كيف نتقدم في سلام... نحن لا نبتغي منكم إلا شيئاً واحداً، هو أن تحلوا عنا من الآن وإلى الأبد»(٣).

وحين يسأل عن الخديوي توفيق، يقول عبده: نحن لا نرغب في خَوَنة بوجوه مصرية وقلوب إنكليزية(٤).

---

(٣) محمد عبده، سلسلة **الأعمال المجهولة**، تحقيق وتقديم علي شلش (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧).

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

يشير النص السابق إلى النزوع الأساسي لدى الأستاذ ألا وهو تحطيم الاستبداد والإصلاح السياسي، والتقدم على طريق الحرية، أي على طريق أوروبا، ومناهضة أوروبا.

وتتعين السلطة المستبدة بنمطين: السلطة العثمانية والسلطة المصرية. ففي حين أن السلطة العثمانية مستبدة فإن السلطة المصرية مستبدة وتابعة. ومن شأن مقارعة السلطة العثمانية المستبدة أن تبقى مسألة الحكم في إطار البيت الواحد، بينما ترتبط مقارعة السلطة المصرية بمقارعة العدو الخارجي، أي الإنكليز.

غير أن العدو الخارجي هو طريق التقدم نحو الحرية، أي أنه يقدم المثال الذي علينا أن نتقدم بوحي منه. وليس في الأمر مفارقة إطلاقاً، فالحس الوطني والحس التاريخي يلتقيان هنا. لا يفضي الحس الوطني إلى رفض تجربة الآخر، بل إلى رفض استعباد الآخر. ولا يقود الحس التاريخي إلى الامتثال الأعمى لسلطة الغريب بل إلى مناهضته. وهكذا يمتزج رفض الاستبداد برفض شكل الحكم المؤيد خارجياً.

ولكن لماذا يُرفض الاستبداد؟ ألأنه نقيض منطق التاريخ فحسب؟ لا، إن الاستبداد نقيض أصول الإسلام ذاته. والحس التاريخي جزء من بنية التفكير الإسلامي عند محمد عبده. فتغير الأحكام بتغير الأحوال أمر معترف به إسلامياً.

بل ليمكن القول إن منطق التاريخ هو ذاته منطق الإسلام الحق. فكل أمة ـ حتى ولو لم تكن مسلمة ـ إذا ما توفرت فيها أسباب التقدم، فهي أمة تسير على هدى ما دعا إليه الإسلام.

نحن لا نقوّل محمد عبده ما لم يقله. فلنستمع إلى ما كتبه في **رسالة التوحيد**: «ثم أخذت أمم أوروبا تفتكّ من أسرها، وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها، لاهية عن مرشدها، وتقررت أصول المدنيّة الحاضرة التي تفاخر بها الأجيال المتأثرة بما سبقها من أهل الأزمان الغابرة»[(٥)].

لا تناقض إذاً بين روح الإسلام وروح العصر أو منطقه. لكن السائد من الإسلام ليس روح الإسلام أو حقيقته، فلا بد إذاً للمصلح الديني ـ أي الشيخ محمد عبده ـ أن يكشفه بالعودة إلى ما سيدعوه أصول الإسلام.

الأصل غائب بأشكال من الإسلام ابتعدت كثيراً عن الأصل. وأصل الشيء

(٥) عبده، **رسالة التوحيد**، ص ١٩٤.

في اللغة أساسه الذي يقوم عليه ومنشؤه الذي ينبت منه، والأصول والقواعد، وأصول الإسلام هي التي تبنى عليها أحكامه.

يخترق عقل عبده الإسلام للكشف عن أصوله، فيراها ثمانية:

١ ـ النظر العقلي لتحصيل الإيمان: فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي.

٢ ـ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فإذا تعارض العقل والنقل بما دل عليه العقل، بقي في النص طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

٣ ـ البعد عن التكفير: فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر.

٤ ـ الاعتبار بسنن الخلق. فللّه في الأمم والأكوان سنن لا تتبدل؛ والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها «الشؤون» وعلى حسبها تكون الآثار وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين.

٥ ـ أما الأصل الخامس: فقلب السلطة الدينية. فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً. ولكل مسلم أن يفهم عن الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

لكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة حكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير من الناس، فلا بد من أن تكون في واحد فقط هو السلطان أو الخليفة. لكن السلطان أو الخليفة ليس ممثلاً لله على الأرض. إنه إنسان أهم صفاته الاجتهاد.

ولكنه إذا ما انحرف عن النهج الذي أقامه سائر طلاب العلم، وفارق الكتاب والسنة في عمله وجب استبداله بغيره، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصّبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.

٦ ـ حماية الدعوة لمنع الفتنة. فليس القتل في طبيعة الإسلام، بل إن في

طبيعته العفو والمسامحة، ولكن القتال فيه هو لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه.

٧ ـ مودة المخالفين في العقيدة.

٨ ـ الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة(٦).

لا شك في أن أصول الإسلام أصول مترابطة، ولكنا نود أن نكشف عما له علاقة بمسألة الحكم. وأقصد الأصل الخامس ألا وهو قلب السلطة الدينية. والمقصود بقلب السلطة الدينية ليس تغييرها، بل الإتيان عليها من أساسها بلغة عبده ذاته. والمدقق في هذا الأصل يكشف ما يلي:

أن مصدر السلطة هو إجماع الأمة أو اختيارها. وبما أن الأمة هي التي تنصبه فإنها صاحبة الحق في خلعه، وبهذا المعنى يكون الحاكم مدنياً من جميع الوجوه.

ولكن دين الدولة هو الإسلام؛ فقوانين الدولة هي قوانين وحدود الشرع، لأن الإسلام وضع حدوداً ورسم حقوقاً، وبالتالي تغدو مهمة السلطة إقامة هذه الحدود.

والحاكم ـ أصلاً ـ مجتهد، أي غير مقلد، بل هو واحد من طلاب العلم المجتهدين. غير أنه قد تكون لديه قابلية الانحراف عن المنهج الذي أقامه سائر طلاب العلم. عندها يجوز خلعه.

إن الاكتفاء بهذا الأصل من دون علاقته بالأصول الأخرى لن يفهمنا المقصود بهذا الأصل، ولعله يضعنا أمام مأزق لا نعرف خروجاً منه. فهل يكفي مثلاً أن تختار الأمة حاكمها ليغدو الحاكم مدنياً من جميع الوجوه، في الوقت الذي تقوم مهمته في إقامة حدود الإسلام ذاته بوصفها حدود الدولة؟

فما معنى قلب السلطة الدينية إذاً ـ أي الإتيان عليها كما قلنا ـ إذا كانت السلطة لا مهمة لها سوى تطبيق الشريعة؟ أليس في تأكيد مهمة كهذه إبقاء على السلطة الدينية؟

والحق أننا إزاء غموض في هذا الأصل بالذات. لكننا سرعان ما نكشف أن أصول الإسلام مجتمعة تحيل إلى نمط من السلطة المدنية لا في طريقة اختيار حاكمها بل في طريقة سنّ قوانينها. ففي الأصل الثاني يؤكد عبده تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. ولكن متى ينشأ التعارض بين العقل وظاهر الشرع؟ إن

(٦) انظر: عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص ١٤٠ ـ ١٩٩.

التعارُضَ هذا لا ينشأ إلا إذا عجز ظاهر الشرع عن الإجابة عن أسئلة الواقع ذاته. فيفرض الواقع ذاته إجابات من خارج الشرع.

ولما كانت سمة الواقع أو سننه متغيرة. فالحكم على الواقع المتجدد بنمط قديم من الترسيمات الدينية تقليد، والتقليد مذموم عند عبده، فتغدو العودة إلى باطن الشرع مقدمة ضرورية لإقامة تلاؤم بين الشرع والواقع. إن تدخل العقل هنا صار أصلاً من أصول الإسلام، وهكذا ينشأ سؤال السلطة نتيجة لتناقض السلطة مع الواقع وسنن الحياة، وتناقض السلطة هذا يقود إلى تناقضها مع حقيقة الشرع، فلا بد من إظهار أن السلطة المنشودة والتي يفرضها الواقع لا تتناقض مع حقيقة الشرع. فإلى التأويل إذاً. والتأويل من شأنه أن يثبت أن الدولة الدستورية دولة إسلامية في الجوهر، بمعنى أنها لا تناقض حقيقة الإسلام. أي أن الإسلام ترك للبشر حرية اختيار نظامهم السياسي وفق مبدأ الواقع ذاته.

لا شك في أن هناك فرقاً بين القول بأن الحاكم مدني من جميع الوجوه وبين القول بأن الحكم مدني من جميع الوجوه، فهل انتقل عبده من الحاكم إلى مدنية الحكم؟

الحق أن الأساس النظري الذي انطلق منه عبده في مسألة الحكم قد تعين من خلال رأيه بالدستور الواجب أن يكون لمصر. فقد رأى الأستاذ الإمام:

١ ـ أن تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة أو أخرى من السلطتين الآتيتين:

أ ـ سلطة تشريعية تسن القوانين الإدارية والقضائية.

ب ـ سلطة تنفيذية تكلف بتنفيذ تلك القوانين على أن تُحصر السلطة التشريعية بمجلس النواب الذي يزيد عدد أعضائه عن أعضاء مجلس الشورى الحالي وتكون مقترحاته واجبة التنفيذ ويفرض على الوزراء اعتباره ومراعاته مهما كانت الظروف.

وهذا المجلس هو الذي يسن القوانين كافة وتُنتخب الوزارة من بين أعضائه. وتحصر السلطة التنفيذية في الوزارة التي تخوّل حق تقديم مشروعات القوانين فقط ولا تستأثر بسنها وحدها لأن حق سنها هو من اختصاص مجلس النواب.

٢ ـ أن تناط جميع مسائل الحكومة التي ليس لها ارتباط بسن القوانين بالوزارة بما في ذلك منح الرتب والنياشين، وأن لا يترك من أشكال الحكومة شيء مطلقاً لجناب الخديوي وأن يناط بها أيضاً أمر المصالح المختصة بالتعليم الديني وغيره والمحاكم الشرعية والأهلية، من دون أن يسمح بأي تدخّل فيها مطلقاً.

٣ ـ وينبغي أن تُلغَى وظائف جميع المستشارين اكتفاء بهؤلاء الوزراء، وفي هذه

الحالة تقتضي الضرورة بأن يكون رئيس الوزراء مسلماً بحيث يكون مركزه الرسمي محدوداً بوظيفة الرئاسة من دون أن يشغل رئاسة نظارة من نظارات الحكومة وأن يكون جميع الموظفين الآخرين في الحكومة من المصريين، أعني المديرين ووكلاء المديريات وقضاة المحاكم الأهلية، ابتدائية كانت أو استئنافية، وأعضاء النيابة وغيرهم... الخ.

المدقق في اقتراح دستور كهذا يلحظ بما لا يدع مجالاً للشك أن عبده يريد سلطة مدنية من جميع الوجوه. فهناك السلطة التشريعية، سلطة النواب، وهناك سلطة تنفيذية مسؤولة أمام السلطة التشريعية. وهناك محاكم شرعية ومحاكم أهلية وتعليم ديني وتعليم مدني. والموظفون مصريون بمعزل عن انتمائهم الديني، أما لماذا يجب أن يكون رئيس الوزراء مسلماً، فلضرورة تقتضي ذلك دون بقية الوزراء، لأن هناك مسائل مختصة بالدين يجب أن يفصل فيها.

ولما كان الإسلام دين الأكثرية فالضرورة وحدها تقتضي أن يكون رئيس الوزراء مسلماً لكن ليس له أية وظيفة دينية فهو مدني، والوزارة مدنية، ومجلس النواب مدني. إذاً الحكم مدني من جميع الوجوه. وأن يكون الإمام الشيخ المصلح الإسلامي قد قال هذا كله فهو من وضع جرثومة العلمانية في الفكر المصري والعربي، ونعني بجرثومة العلمانية أصل العلمانية وإمكانية تطورها في الفكر الإسلامي اللاحق. وعندي أن **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق ما هو إلا الصيغة النهائية لتلك الجرثومة التي زرعها محمد عبده في الفكر الإسلامي. وهذا يعني أن العلمانية، على الرغم من عدم استخدام هذا المصطلح من قبل التيار الديني الإصلاحي تبرزُ هنا فكرة أصلية من أفكار هذا التيار، مما يدحض القول بأنها رؤية مفكرين مغتربين عن عالمهم.

ثانياً: أخلاف محمد عبده

يمكن القول إن الشيخ علي عبد الرازق كان أول من صاغ العلاقة بين الدولة والتاريخ والمجتمع على نحو صريح. ولقد وصل إلى النتيجة الراديكالية التالية: الحكم حالة بشرية ـ قولاً واحداً. وهذا ما كان موضحاً في إصلاح الشيخ محمد عبده.

لقد أشار الشيخ الأزهري التنويري علي عبد الرازق إلى أن: «الدين الإسلامي بريء من الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط إسلامية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم يذكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها،

وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[٧].

يحدد هذا النص الموجز لعلي عبد الرازق جملة نقاط مهمة:

أولاً: أن الخلافة ظاهرة مدنية تاريخية، أو قل إنها شكل من الحكم لم يأت به نص، وبالتالي فإن تاريخيتها تحولها من نظام يجوز تقديساً مطلقاً من قبل الكثيرين بوصفه أرقى أشكال الحكم الممكنة إلى نظام طارئ فرضته ظروف تاريخية محددة.

ثانياً: لما كان الحكم ظاهرة بشرية تاريخية، فإن الموقف منه يجب أن يستند إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

ثالثاً: لما كان الحكم يخضع لقواعد السياسة، وقواعد السياسة تفترض الصراع على السلطة فإن الحكم هو ثمرة صراع على السلطة.

لقد طور شيخ تنويري معاصر ما جاء به علي عبد الرازق، إنه الشيخ خالد محمد خالد، صاحب كتب: **مواطنون لا رعايا، لكي لا تحرثوا في البحر، الديمقراطية أبداً، إنه الإنسان**.

يواجه خالد محمد خالد مباشرة حالة الاستبداد والطغيان السائدة ليطرح البديل الديمقراطي، فيقول: «فإذا ما سألت أحدهم، مصرياً أكان أم عراقياً أم يمانياً أم حجازياً: من أي بلاد الله أنت، فلا تجهد قريحتك في التذكر وأجب من فورك: محسوبكم من بلاد السمع والطاعة... فلقد اختفى من على الأرض الحكام الذين يدعون الألوهية ولكن لا يزال هناك من يدعون العصمة... ولسنا الوحيدين في هذا المجال، فالمجتمع الإنساني كله سار عبر هذا الطريق، وكان السمع والطاعة شرعته ومنهاجه.. ولعل اختراع الإنسان للديمقراطية لم يكن إلا ثمرة حاجته الملحة للتخلص من هذه المهانة وذاك العجز»[٨].

وليس الطغيان حالة حكم فحسب، وإنما حالة خطاب أيضاً.

فالشيخ يدرك سطوة الخطاب الديني على الناس فيسعى لدحضه عبر نفي قرابته للدين، إذ لا يقبل هذا الإسلامي التنويري أن يبرر الدينُ الطغيانَ. فيوم كان المجتمع مسيحياً كانت التعاليم تقول: «أيها العبيد أطيعوا سادتكم في خوف ورعدة»، وعلى جميع من يخضعون لنير الرق أن يعتبروا أسيادهم جديرين بكل

(٧) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص ٤١.

(٨) خالد محمد خالد، لكي لا تحرثوا في البحر (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٥)، ص ١٧.

تبجيل». وعندما نزل الإسلام بوادينا كان في الأرض أناس تحدثوا باسمه وقالوا للناس بغياً إن رسول الله ﷺ يقول: «استمع لأميرك وأطعه، وإن جلد ظهرك وأخذ مالك».

«كن عبد الله المغلوب ولا تكن عبد الله الغالب»[٩].

وهكذا صارت بلاد السمع والطاعة حظائر يعيش أهلها تحت مستوى حقوق الإنسان.

لسنا في معرض الإسهاب لنعرض كل ما قاله هذا الشيخ التنويري بصدد السلطة التي يرفضها أو التي يدعو إليها. غير أن الشيخ صار يتحدث لغة العصر ذاته؛ الطغيان، الديمقراطية، حقوق الإنسان، الوطن، المواطن، الدستور، الحرية... الخ. إنه ببساطة يرفض الطغيان (الاستبداد) كحالة تاريخية ويدعو إلى الديمقراطية كحاجة إنسانية ضرورية. فالطغيان مرفوض لا من حيث هو حالة لم تعد تتطابق مع حاجات المجتمع والعصر فحسب، بل لأنه متناقض أيضاً مع الباعث الأخلاقي للسلوك. والباعث الأخلاقي والسلوك القويم يتقدم ـ كما يقول ـ كلما تقدم العقل وثبتت أقدامه[١٠]. نحصل عند خالد محمد خالد على تمايز واضح بين الدولة المستبدة والدولة الديمقراطية. الدولة المستبدة دولة سمع وطاعة وطغيان، دولة لاأخلاقية ومصادرة للحرية وحقوق الإنسان. أما الدولة الديمقراطية فهي دولة الإرادة الحرة، دولة أخلاقية وعقلية ودولة حقوق الإنسان.

إن نموذج خالد محمد خالد يتكرر غالباً كلما كان فيها المفكر التاريخي منتصراً للتغير والتحول وللعقل والحرية. وإن أهم ما يميز المفكر الإسلامي التاريخي التنويري هو إدراجه الدين في التاريخ، أي اقتباس النظرة التاريخية إلى الدين. ويصير تأويله حاجة تاريخية يفرضها التغير التاريخي ذاته.

إذا كان المصلحون الإسلاميون ـ من عبده مروراً بعلي عبد الرازق وانتهاءً بخالد محمد خالد ـ قد طرقوا مسألة الحكم من حيث هو مدني من دون أن يستخدموا مصطلح العلمانية، فإن المصلح السوري المعاصر محمد شحرور قد طرح السؤال مباشرة: هل الدولة الإسلامية علمانية؟[١١] ويجيب: «الدولة العلمانية» كما أراها، هي الدولة التي لا تأخذ شرعيتها من رجال الدين (الهامانات) وإنما تأخذ

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١١) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ١٨٦.

شرعيتها من الناس، فهي لهذا دولة مدنية غير مذهبية وغير طائفية. وبما أن الإسلام لا يعترف أصلاً برجال الدين، وليس بحاجة إليهم ليعطوه الشرعية، والهامانات هم من يدعي الاختصاص بالدين والحفاظ عليه، والرقابة على تنفيذه بين الناس، فإن أهل الحل والعقد في الإسلام هم نواب الشعب المنتخبون بالاقتراع الحر، الشورى في شكلها المعاصر، والدولة العلمانية هي الدولة التي تتعدد فيها الآراء، وتضاف فيها حرية الرأي والرأي الآخر»[١٢].

ويصل شحرور في قراءته الجديدة إلى حد التمييز بين إسلام ليبرالي وإسلام محافظ. أما الإسلام الليبرالي فهو الذي:

١ ـ يقر بأعراف وتقاليد كل شعوب الأرض ما لم تتجاوز حدود الله.

٢ ـ يفرض بأن الحرية والكرامة الإنسانية هبة الله إلى الناس.

٣ ـ التشريع الإسلامي في ما يتعلق بالزواج والطلاق والإرث وقانون الأحوال الشخصية تشريع مدني ضمن حدود الله.

أما الإسلام من زاوية الاستبداد والديمقراطية في السياسة، فهذه آفة الآفات وعلة العلل، والداء المزمن في المجتمعات العربية الإسلامية، منذ نهاية الخلافة الراشدية، حتى يومنا هذا[١٣].

ويتخذ شحرور موقفاً واضحاً ضد كل أنواع الاستبداد **كالاستبداد العقائدي** الذي يقصد به القناعة بأن أعمال الإنسان ورزقه مكتوبة عليه منذ الأزل. هذا ما يجب رفضه جذرياً؛ **والاستبداد الفكري** الذي بدأ بعصر التدوين واكتمل باستقالة العقل العربي الإسلامي على يد الغزالي وابن عربي، **والاستبداد المعرفي**: استبداد الموضوع والمنهج واستبداد الأداة والنظام؛ **والاستبداد الاجتماعي**: وهو كل العلاقات الاجتماعية الموروثة من عهود الانحطاط وما يمثلها، الراسخة باسم الانحراف، والتي وصل التطرف فيها أحياناً إلى إدراج التقاليد الاجتماعية تحت باب الحلال والحرام؛ **والاستبداد الاقتصادي والسياسي**... الخ.

ولا شك في أن وصول المصلح الديني إلى هذا المستوى من التفكير، أي الدفاع عن العلمانية والديمقراطية بوصفهما غير متناقضتين مع الإسلام، بل هما نظام يُشتق من الإسلام ذاته، لهو أقصى درجات الراديكالية في الخطاب الإصلاحي.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

ثالثاً: الحاكمية لله وعودتها الراهنة

في الوقت الذي كتب فيه خالد محمد خالد، بوصفه مفكراً إسلامياً مدافعاً عن الديمقراطية، كانت الحياة السياسية العربية تشهد قيام أنظمة سياسية علمانية أو شبه علمانية.

كانت الناصرية قد ترسخت في الوعي كحركة تحرر وطنية قومية. وكان الاتجاه القومي العربي قد ساد الوعي السياسي، وكانت الآمال بتحقيق الأهداف القومية كبيرة، حتى بدا أن التيار الديني الإسلامي قد صار إلى ماضٍ.

أجل قبل أن يرحل الشيخ علي عبد الرازق عن الحياة، ذهب إليه أحد الكتاب يطلب منه الموافقة على إعادة طبع كتاب **الإسلام وأصول الحكم**. كان ذلك في عام ١٩٦٦، ودار بين الشيخ والكاتب الحوار التالي:

- هل تسمح لنا بإعادة طبع كتابك العظيم **الإسلام وأصول الحكم**؟

- لا.. لا.. يا سيدي.

- لماذا؟ هل أنت تتخلى عن كتابك ورأيك؟

- لا.. لست أتخلى عنه أبداً.. ولكن لستُ مستعداً لأن ألاقي بسببه أي أذىً جديد. إني ما عدت أستطيع ذلك، كفاني ما لقيته.. هل تعرف أنهم كادوا يطلقوني من زوجتي.

- ألهذا الحد؟

- نعم، على أني لحسن الحظ لم أكن متزوجاً آنذاك، فضاعت عليهم الفرصة.

- لقد انتهى ذلك العهد البغيض.. ولن تلقى اليوم - عام ١٩٦٦ - ما لقيته بالأمس. ولن يلقى كتابك غير التكريم والتقدير والإشادة من المفكرين والدولة على السواء.

- من يدريني، أريد تأكيداً من الدولة.. أريد ضماناً.

- إن واقعنا الفكري الاجتماعي الجديد هو خير ضمان(١٤).

لقد كان ذلك الكاتب الذي حاور علي عبد الرازق على ثقة كاملة بأن الواقع قد تغير، فقد كان عام ١٩٦٦ ينتمي إلى أعوام المد القومي التحرري الاشتراكي

---

(١٤) انظر: محمود عوض، **أفكار ضد الرصاص** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٢)، ص ١٤٢.

العلماني. ومصر الستينيات هي فعلاً غير مصر الثلاثينيات، لم يدرِ هذا المحاور أنه بعد ربع قرن ونيف على هذا الحوار ستعود الخصومة مرة أخرى بين الأزهر والكتب التجديدية، وسيمثل نصر حامد أبو زيد أمام المحكمة متهماً بالردة عن الإسلام. ويصدر عن المحكمة الحكم التالي:

«إن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام وإن من آثار الردة المجمع عليها فقهاً وقضاء الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أنْ ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة في معنى الموت ومنزلته، وأنَّ المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انقسم بمجرد هذه الردة ويتعين التفريق بينهما في أسرع وقت»[١٥].

وتمتد يد القتل إلى عدد من الصحافيين والمفكرين في مصر بينما تعيش الجزائر مستنقع العنف من قبل حركات إسلامية سرية، كما يحكم السودان العسكر باسم الشريعة.

لم يكن مُحاوِر عبد الرازق يدري أن التاريخ سيعيد نفسه وعلى نحو هزلي.

ففي حقل الممارسة يتعين الإسلام السياسي في إحدى صوره المتعددة في حركات عنيفة تسعى نحو إقامة الدولة الإسلامية القُحّة، وقتل المخالفين لها في الرأي من المفكرين، بدواعي أن الدولة والمجتمع والعدد الأكبر من أصحاب الفكر خارجون عن الإسلام. ولما كان الشعب المسلم لا يُحكم بقوانين تناقض تعاليم الإسلام وأحكام القرآن والسنة فيجب العمل بكل الوسائل لتحقيق دولة الشريعة.

هذه الممارسة تستند إلى آيات من القرآن: **﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾**[١٦]، **﴿فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً﴾**[١٧]، **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.. فأولئك هم الظالمون.. فأولئك هم الفاسقون﴾**[١٨].

وتعود على أساسها فكرة الحاكمية لله.

من المعروف أن فكرة الحاكمية كان قد طرحها أبو الأعلى المودودي في الهند

---

(١٥) انظر: أدب ونقد، العدد ١٠٤ (نيسان/أبريل ١٩٨٤)، ص ٨٠، حيثيات الحكم في قضية نصر حامد أبو زيد.

(١٦) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٥٢.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٤٤ ـ ٤٥ والآية ٤٧.

وتبناها في مصر سيد قطب. وفي ظني أن كل المدافعين عن فكرة الحاكمية إنما يعودون إلى سيد قطب بالذات. وتقوم فكرة سيد قطب على مفهومين متناقضين من وجهة نظره: الجاهلية والحاكمية لله. فالجاهلية تقوم على فكرة الحكم للبشر، والحاكمية على فكرة الحكم لله. وبالتالي فإن تحول البشر إلى فاعلين وقادرين على وضع الشرائع والقوانين والأنظمة بمعزل عن شرع الله إنما يقود إلى الجاهلية أو حكم البشر. وهذا اعتداء سافر على حكم الله. فيما الحاكمية لله هي الخضوع إلى شرائعه: فلا حاكمية إلا لله ولا شريعة إلا لله ولا سلطان لأحد إلا لله[١٩].

أصبحت فكرة الحاكمية عند سيد قطب كما قلنا حجر أساس في طرح مسألة الحكم عند الإسلاميين المتشددين جميعهم، مع بعض الفوارق الضئيلة.

فها هو محمد قطب يكتب قائلاً: «ما أحوج الناس إلى الإسلام اليوم ينقذهم من الطغاة والجبارين كما كان ينقذهم منهم قبل ألف وثلاثمائة عام».

إذاً وظيفة الإسلام الراهنة هي الوظيفة ذاتها التي قام بها أثناء الدعوة. ولما كان الإسلام لا يَحكم في هذه البلاد، وبما أن أهلها ليسوا مسلمين إلا بالاسم، فينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾.

والإسلام الذي يدعو إليه محمد قطب هو الإسلام الذي يهز العروش، ويطيح من فوقها جبابرتها على حكمه أو يخسف بهم الأرض:

«وحين يحكم الإسلام ـ وهو لا بد حاكم بإذن الله وتأييده ـ لن يكون جبار في أرض الإسلام، لأن الإسلام لا يقبل الجبابرة، ولا يسمح لأحد بأن يحكم بأمره على الأرض، وإنما بأمر الله ورسوله. والله يحكم بالعدل والإحسان. وحين يحكم الإسلام... لن يكون للحاكم إلا تنفيذ شريعة الله»[٢٠].

ويرى عباسي مدني أنه بمقتضى العناية الربانية تتميز الدولة الإسلامية بأن تكون فيها الحاكمية لله ويكون التشريع الرباني لازماً، يلتزم به القائد والمقود على حدٍ سواء.

ويشاطر محمد سعيد البوطي قطب رأيه في الحاكمية، إذ يرى أن الحاكمية لله وحده، وهو المشرّع لعباده في شتى شؤونهم المتعلقة وآخرتهم، وهو المرجع في حل كل مشكلة من مشكلاتهم وإقامة كل تنظيم ودستور لحياتهم، ومن جحد ذلك فهو كافر بالله ورسوله، وإن صلى وحج وصام.

---

(١٩) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص ٨ ـ ٢٥.

(٢٠) انظر: محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص ٢٠ ـ ٢٢.

قامت على ذلك أدلة العقل والنقل من الكتاب والسنة وتم على ذلك إجماع المسلمين كلهم(٢١)، ويتساءل البوطي: ما وظيفة الإنسان إذاً؟

ويجيب: إن وظيفته التنفيذ فقط... إنه مسؤول عن تنفيذ كل حرف من القانون الذي أنزله له الله وألزمه به. ولا يجتهد في ذلك إلا حيث أمره الله بالاجتهاد، ولا يلجأ إلى الشورى في الرأي أو الحكم إلا حيث لا نص صريحاً في كتاب ولا سنة وحيث لا إجماع(٢٢).

أما عن السؤال: هل شهد التاريخ دولة كهذه؟ فإنه يقول: بأن من يعترض على الحاكمية لله بحجة أن التاريخ لم يشهد تحقق المجتمع الإسلامي إلا في حقبة يسيرة هي بضع سنوات من آخر حياة النبي ﷺ ونهاية خلافة عمر بن الخطاب، ثم سنوات يسيرة من عهد عمر بن عبد العزيز فإنه يقدّم معذرة كاذبة ليس لها ظل من الحقيقة والواقع، ويرى أنه قد «ظل الحكم والمجتمع الإسلاميان قائمين في عصر الصحابة والتابعين وفي عهد الأمويين ثم عصر العباسيين، وبقي ممتداً إلى صدر الخلافة العثمانية، ولكن قيام المجتمع الإسلامي شيء والعصمة من الذنوب شيء آخر»(٢٣).

والحق أن فكرة الحاكمية بعودتها الجديدة عند مدني والبوطي وآخرين، والقول بأن جاحد ذلك هو كافر بالله، قد أفضت إلى فكرة الخروج على الحاكم «الجائر»، وما الحكم الجائر إلا ذلك الحاكم الإنساني الذي لا يلتزم بفكرة الحاكمية لله، كما أفضت إلى نزعة عدائية للمجتمع المحكوم بغير «الحاكمية»، والذي صار مدنياً، والمجتمع المدني انحياز عن جادة الصواب والحقيقة الإلهية المطلقة.

وغدت الدولة الديمقراطية أو العلمانية دولة كفر وتآمر على الحكم الإلهي.

يعلن شيخ التكفير ومحتسب العصر والأوان يوسف البدري: «الديمقراطية شرعاً ضد الإسلام، لأن مصادر الديمقراطية هي الشعب ويقولون: الأمة مصدر السلطات ونحن نقول إنِ الحكم إلا لله»(٢٤).

وفي الرد على العلمانيين يرى د. محمد يحيى «أن العلمانية هي الذراع الأولى

---

(٢١) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ط ٨ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢هـ/[١٩٨١م])، ص ٢٧٢.

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٢٤) المصور (٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٩٦).

للتبشير الصليبي وجناحه السلبي المعَدّ والمجهَّز لضرب الإسلام وإخلاء الساحة منه. العلمانية ليست إلا سلاحاً رئيسياً من أسلحة الاستعمار وإنها لا تروج إلا في ظل حماية الاستعمار من خلال عملائه المتصلين به وبسياراته»[٢٥].

كما يرى سعد الحاج حسن: «أن العلمانية ليس لها من سبيل كما أظهرت تجربة لبنان، إلا أن تركب جياد الطائفية أو العرقية أو الجهوية أو الإقليمية الضيقة، ومن ثم لا تستطيع أن توحد أو أن تكون وحدوية»[٢٦].

وكتب راشد الغنوشي مفسراً انتشار العلمانية من وجهة نظره الإسلامية قائلاً: «ولا شك أن معظم المهتزة أو الفاسدة عقائدهم، وكانوا الوسط المناسب لاستقطاب الأحزاب الشيوعية العلمانية، من أبناء المسلمين إنما هم ضحايا إعداد عقيم وتربية تقليدية فاشلة وثقافة إسلامية جامدة وتديّن منحط وغزو فكري مسلح بثقافة معاصرة مشحونة بقيم الكفر والتمرد واكتساح هذا الحطام من البشر الذي خلفه الغزو الفكري وراءه، ليسوا إلا ضحايا أكثر منهم مجرمين، ضحايا ثقافة منحطة وتعليم عقيم وتسلط الأجنبي.. ولقد تمكنت الحركة الإسلامية من تهميش المشروع العلماني رغم امتلاكه أجهزة الدولة العملاقة»[٢٧].

وإذ يقف الغنوشي موقفاً إيجابياً من الديمقراطية، فإنه يرى فيها خللاً لا يتمثل في الجهاز الديمقراطي، فتلك عبقرية كما يقول وإنما في مضامينه ـ أي الجهاز ـ في الفلسفة المادية، أي العلمانية بما هي إقصاء الله عن شؤون تنظيم المجتمع، وتأليه الإنسان[٢٨].

ولا شك في أن نقد العلمانية إسلامياً يتم في حقل تلك النزعة الدينية التي تقسم البشر بين المؤمن والكافر، والعالم ـ شرق مسلم وغرب ملحد يسعى لدحر الإسلام. وتقسم الناس: بين من هم في حزب السلف الصالح ـ أي حزب الله ـ ومن هم في حزب الحداثة الطالح.

وتقسم العالَم: بين عالم الخصوصية المغلق، والعالم الآخر المختلف، وعندها لن

---

(٢٥) انظر: سيد زهرة، «الإسلام الحاكمين وإسلام المحكومين،» أدب ونقد، السنة ٩، العدد ٨٣ (تموز/يوليو ١٩٩٢)، ص ٤١.

(٢٦) سعد الحاج حسن، «حول سمات الكيان اللبناني،» الإنسان، السنة ١، العدد ١ (نيسان/أبريل ١٩٩٠).

(٢٧) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

تكون العلمانية من وجهة نظر منتقديها الإسلاميين إلا ثمرة مؤامرة يُدبرها الغرب أو مظهراً من مظاهر فساد العقل والعقيدة، أو ردة عن جادة الصواب، أو نمطاً من الكفر جديداً[(٢٩)].

والخطاب الديني الإسلامي السياسي المعاصر ينطلق من أن القانون الصالح للبشر قد حاز اكتماله بالشرع الإلهي عبر الوحي والنص والتجربة، ولذا فإن قانوناً كهذا لله لن يكون عرضة لأي تغيير، فهو صالح لكل زمان ومكان، فأنى للبشر الناقصين أن يبدعوا ـ كما يرى هذا الخطاب ـ قانوناً أرقى من القانون الذي أبدعه الكامل. وهم إن حاولوا فعل ذلك، فإنهم لا يبدعون بل يبتدعون. عندها لا يغدو مكان للإنسان في خطاب كهذا. وهو إذ يدافع عن العقل ـ عقل الإنسان ودوره ـ فإنه عملياً لا يتعدى الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي ترفع من شأن العقل. لكن وظيفة العقل هنا لا تتعدى حدود تبرير الإيمان والدفاع عن فكرة الحاكمية. هذه الفكرة التي يسعى لتأكيدها أو للتدليل على صلاحها المطلق تؤكد قصور الإنسان الذاتي وعجزه عن الإتيان بما يناسبه. وهكذا تتحول فكرة الحاكمية إلى وسيلة إكراه متعددة الجوانب. فهي سلب لحرية الاعتقاد، سلب لحرية التعاقد الاجتماعي، سلب لحرية إبداع القوانين بما يتناسب مع مستوى التطور الإنساني وحقوق الإنسان، سلب للتطور ذاته.

ليس القديم ـ من زاوية الحاكمية لله ـ أفضل العوالم الممكنة فحسب ـ وإنما هو كابح لولادة الممكن ذاته. وهذا هو مضمون فكرة الحاكمية من أبي الأعلى المودودي إلى سيد قطب إلى عباسي مدني إلى محمد سعيد رمضان البوطي.

ترى لماذا عادت فكرة الحاكمية للظهور مرة أخرى، وعلى نحو صارخ ومؤثر في الحركات السياسية الإسلامية؟

نعتقد أن سلسلة الهزائم التي منيت بها حركة التحرر العربية وشعاراتها العظيمة في الوحدة والتحرر والعدالة، وفقدان الواقع لإمكانية تجاوز هذه الهزائم قد أعادت للتيار الديني الإسلامي قوة حضوره.

فلقد أحكمت الأنظمة المحافظة في المنطقة سيطرتها على الوطن العربي عبر أشكال رثة من النظام السياسي التقليدي مسلحة بثروة هائلة.

والهجوم على الديمقراطية الدستورية لم ينتج إلا أنظمة سياسية مستبدة حالت بين الإنسان وبين بناء مجتمعه المدني، بل لقد خلق القمع الشديد حالة من الكبت

---

(٢٩) انظر: أحمد برقاوي، مقدمة في التنوير (دمشق: [د.ن.]، ١٩٩٦)، ص ١٠١.

المتراكم والتخريب النفسي لا مثيل لها على الإطلاق، كما وصلت التنمية إلى طريق شبه مسدود. فازدادت مديونية الدول العربية، وبخاصة الدول غير النفطية، إلى مرحلة بات معها تسديد هذه الديون شبه مستحيل.

وتراخى الأمل - إن لم ينعدم - بقيام دولة أو دولة عربية موحدة وازدادت إسرائيل قوة وتعسفاً من دون أي رد فعل عربي مؤثر.

في هذه الأجواء من الخراب والمأزق الشديد، تطورت الظاهرة الإسلامية السياسية معيدة طرح الإسلام - كنظام إلهي شامل، وأفضل العوالم الممكنة - مخرجاً وحيداً من واقع الحال.

ففي مصر بعد ثورة ١٩٥٢ والإصلاح الزراعي، والسد العالي ومصنع حلوان، انهارت الظاهرة الناصرية وراحت إنجازات الناصرية تنكفئ عبر سياسة الانفتاح.

لقد أدت السياسة الساداتية إلى قيام دولة تعيد إنتاج الفقر، وإلى انهيار الاقتصاد، وأصبحت دولة العلم والإيمان دولة الرشوة والثراء الفاحش لقلة ضئيلة من السكان، فيما الجزء الأكبر - وخاصة الفئات الوسطى - صارت إلى مستوى متدنٍ من الحياة.

وقد برزت الظاهرة الإسلامية - التي استخدمها النظام لمقاومة الناصرية والشيوعية - بوصفها التيار الذي يطرح من جديد مستقبل مصر الإسلامية عن طريق التغيير بالقوة.

لقد عادت فكرة الحاكمية لله من جديد. فالمجتمع المصري - من زاوية رؤية الجماعات الإسلامية الجديدة - مجتمع جاهلي، متغرب، والديمقراطية ظاهرة أوروبية، والشورى هي البديل، والعلمانية فكرة مستوردة هي الأخرى.

ولأن الإسلام دين ودولة، وشرائع مطلقة الصحة لأنها ذات مصدر إلهي، فالحاكمية إذاً لله.

ومثال الجزائر أسطع الأمثلة على آلية بروز التيار الإسلامي وفكرة الحاكمية لله. فما إن بدأت أزمة النظام الجزائري السياسية والاقتصادية، بعد أن شرعت الفئات البيروقراطية بنهب القطاع العام، حتى وصل حجم النهب إلى ٢٥ مليار دولار - وهو مبلغ يساوي حجم الديون الخارجية، أقول: ما إن بدأت أزمة النظام حتى كان البديل جاهزاً. فقد طرح الإسلام مرة أخرى طريقاً للخلاص، من السلطة المستبدة ومن الأزمة الاقتصادية.

وجملة القول إن أسباباً عربية أهمها إخفاق التنمية وغياب الديمقراطية وازدياد النهب، هي التي تقف عملياً وراء عودة الخطاب الإسلامي القائمة على فكرة الحاكمية.

ولكن لكي تكتمل الصورة لا بد من طرح السؤال التالي:

هل يمكن عزل بعث الحركات الإسلامية وأيديولوجيتها عن بنية الثقافة السائدة؟

والحق: أن الإسلام كدين يولي اهتماماً كبيراً بمجمل الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية. فليس الإسلام بهذا المعنى منحصراً في علاقة روحية بين الإنسان والله. ولهذا من السهل على المؤدلجين الإسلاميين أن يقدّموا للبشر خطاباً إسلامياً يتضمن حلولاً أرضية لمشكلاتهم. كالاقتصاد الإسلامي ونظرية المساواة في الإسلام ومسألة الحكم في الإسلام... إلخ. بل لقد قدّم الإسلام نفسه بوصفه تجاوزاً لعالمي الرأسمالية والاشتراكية... إلخ. فهو الآن من وجهة نظر الإسلاميين تجاوز لعالم الرأسمالية ولنظامها الاقتصادي والسياسي والأخلاقي. كل هذا يترافق مع واقعة أساسية وهي أن دين الأغلبية العربية هو الإسلام. وهو يشكل لها مكوناً ثقافياً يدخل في أنماط السلوك والعادات والقيم. وهكذا فإن الأيديولوجية الإسلامية إنما تتوجه إلى بشرٍ لديهم قابلية التصديق إلى حد كبير.

وفي لحظة الأزمة الكبرى يغدو الإسلام خلاصاً أرضياً وحيداً، أي أن الانتقال من الإسلام كدين وكمكون ثقافي إلى الإسلام كأيديولوجيا سياسية - في ظل الأزمة - لا يحتاج إلى عناء كبير ولا سيما أن الجموع المسلمة إذ تعبّر عن رفضها لواقعها وللدولة - السلطة القائمة - لا تجد في ظل غياب الديمقراطية إلا الجامع، وهو المكان الذي يصعب على الدولة - السلطة التحكم به.

في الجامع يُشحذ المؤمن - المسلم بخطاب الهوية والماضي والخلاص. إنه يتكون هنا ويخرج معبأ بكل أشكال الحقد على العالم المعيش، ويغدو عرضة لاصطياد التيارات الدينية العنفية التي تطرح شعار «ما الحاكمية إلا لله».

لا تنفصل مسألة الحكم في الفكر الإسلامي إصلاحياً أكان أم محافظاً، عن الموقف من الإنسان. وآية ذلك أن الحكم أصلاً علاقة تقوم بين البشر تحدد على نحو مباشر قطبي المسألة: الحاكم والمحكوم.

فما هو موقع الإنسان في هذين النمطين من التفكير الإسلامي؟

يحتل الإنسان في الإصلاح الإسلامي من محمد عبده إلى محمد شحرور مكانة كبيرة من حيث هو موجود حر. وتتعين حرية الإنسان في الإصلاح الديني في

حقلين أساسيين: حقل الله وحقل التاريخ والمجتمع. فالله قد خلق الإنسان ليقرر هو بالذات مصيره اللاحق.

وإذ تنحصر العلاقة بين الإنسان والله في عملية العبادة له وفق جملة من الممارسات الفردية التي تقربه منه كالشهادة والصلاة والصوم والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تتحول العلاقة إلى علاقة فردية بين الخالق والمخلوق، ويبقى الإنسان في درجة قربه أو بعده عن الله محكوماً بدرجة تقربه إليه عبر هذه الطقوس. وبالتالي فهو مسؤول مسؤولية مباشرة أمام الله، والآخرة هي التي تحدد مصيره في الثواب والعقاب.

يترتب على ذلك نزع الوساطة بين العبد وربه، أي إلغاء أن يكون هناك صلة بشرية بين الاثنين.

فيصير الكفر والإيمان موقفين فرديين يندرجان في حقل الخيار الإنساني.

أما على مستوى التاريخ، فإن التاريخ بوصفه تغيراً في الأحوال يفترض تغيراً في الأحكام ذاتها. فلا تعود الأحكام التي كانت صالحة لفترة من الزمن صالحة لفترة أخرى. فمن الصعب على الإنسان المتغير والمتطور أن يخضع لتشريع قدّ بالأصل لإنسان ما في مستوى معين من تطوره الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ولهذا صار الإنسان حراً في اختيار ما يلائم وجوده المتعين.

وإذا كان صحيحاً أن الإسلام قد انطوى على قوانين وحدود، فإن هذه القوانين والحدود ذات علاقة مباشرة بلحظتها التاريخية.

فالوعي التاريخي يحوّل الإنسان من مجرد كائن سلبي لا يقوى على التفكير بعالمه، إلى كائن إيجابي قادر على صياغة القوانين والحدود المرتبطة بمصلحته التي هي بدورها لا تتعين إلا في شرطها التاريخي. وإن الوعي التاريخي في الإسلام الإصلاحي هو الذي يقف وراء دحض الدولة الدينية.

فمفهوم المصلحة يفضي إلى تنوع في المصالح، والتنوع في المصالح يفضي إلى الاختلاف في نزوعات البشر نحو طريقة تحقيق هذه المصالح، فلا تكون الدولة إذاً إلا التعبير عن هذا الاختلاف.

لقد كفّت السلطة عن أن تكون تكليفاً إلهياً، بل حالة بشرية قُحّة، وليس باستطاعة أحد أن يدعي أن يحكم باسم الله.

والحق أن المعنى العميق لحاكمية البشر إنما يكمن في تأكيد تاريخية الحكم ذاته، ولما كانت البشرية قد وصلت إلى أشكال من الحكم قائمة على فكرة التعاقد

البشري بصورها المتنوعة، فإن المصلح الديني قد هب للدعوة إلى هذه التجربة الإنسانية. وهذا لن يخالف الإسلام طالما أن الإسلام لم يرسم صورة لمسألة الحكم ولا حدد طريقة إنتاجها.

وهذا الأمر قد قلل إلى حد كبير من نزعة الخصوصية وفتح الآفاق أمام نزعة إنسانية واسعة، صارت معها التجربة الإنسانية مكسباً داخلياً لا يمكن تجاهله. وهذا يفسر لنا لماذا أصر المصلح الديني على فكرة أن الأمة حرة في اختيار حاكمها، وأن الديمقراطية أو الدستورية لا تتنافى مع الإسلام، وأن البشر أحرار في تنظيم أنفسهم، وأن العلمانية ـ بوصفها حالة تؤكد المواطنة خارج الانتماء الديني ـ صالحة لزماننا.

أجل لقد تحرر المصلح الديني من تلك المصطلحات التقليدية القديمة، كمصطلح الرعية والولاء والخليفة والحد، وصار يتحدث عن الدولة والدستور والمواطنة والانتخاب والحقوق. في حين أن الفكر الإسلامي النكوصي الداعي إلى الحاكمية لله ظل أسير التصور الكوني لعلاقة الله بالإنسان.

فالإنسان لا يملك أهلية إطلاقاً لتقرير مصيره. ذلك أن العلاقة بين الله والإنسان ـ في الحاكمية ـ هي علاقة بين كامل وناقص. والكامل إنما أراد الكمال للإنسان فرسم له وعلى نحو كلي ومطلق الطريق المثلى لتحقيق إرادة الكامل على الأرض. فأنى للكائن الناقص أن يبدع أفضل مما أبدع الكامل. وبالتالي فإن كل انحياز عمّا قرره الشرع والنص هو معاندة بشرية لإرادة الله. ومعاندة كهذه هي الكفر بالذات وعودة إلى الجاهلية.

في الحاكميةِ الله وحده يملك الإرادة ويقرر ما يجب أن يكون والإنسان لا وظيفة له سوى تحقيق إرادة الله على الأرض، والسماء تقرر والأرض تنفذ.

ولما كان الوحي قد انقطع بموت الرسول، فإن التشريع قد اكتمل ولا اجتهاد في معرض النص.

فعلى مستوى التاريخ ـ لا جديد تحت الشمس إطلاقاً، فلا شيء يفترض التجديد، لأن الكامل قد حدد كل شيء بمعزل عما سيصير لاحقاً، وإلا كان قد أشار صراحة إلى ما يجب فعله، أي لقد قرر الله كل شيء حتى تقوم الساعة. ولما كان الله لا يحكم مباشرة فلا بد من وكلاء له على الأرض يجبرون الناس ـ وخاصة أولئك الذين تنكروا لشريعة الله ـ على الامتثال لإرادة الله. وإذا ما ترك الإنسان يختار على هداه ما شاء من أنظمة وقوانين، فإن الحقيقة التي أنزلها الله ستغيب ولا سيما أن النفس أمارة بالسوء. ولكن ما هي القوة التي ستتوسط بين الله والإنسان؟

إنهم جمهور من المؤمنين الذين لا يكفّون عن الجهاد في سبيله، وفي الحاكمية يرد الناس إلى جادة الصواب بالقوة. أجل لقد تطابق مفهوم الجهاد في فكرة الحاكمية مع العنف وصار العقاب الأرضي هو الأساس. وهكذا فالصفات التي تنطبق على الإنسان العربي المعاصر في ظل أنظمة الجاهلية هي الارتداد والفسق والكره يقابلها الهجرة إلى الله وتنفيذ حكم الله والثورة على الحاكم الجائر ودار الإيمان والجهاد.

وفي ظني أن الوطن العربي المعاصر يشهد، بفعل غياب الديمقراطية، صراعاً غير مثمر بين حركات أصولية تطرح الحاكمية، ودول مستبدة. إن صراعاً كهذا لا يؤدي إلا إلى الخراب المجتمعي. وليس هناك من حلٍ إلا تحقيق المجتمع المدني الحر الذي يجعل التناقضات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تعبر عن ذاتها بفعل مدني سلمي.

ويمكن القول إن التيار الوحيد المستفيد من غياب الديمقراطية هو التيار الأصولي بكل تنويعاته، لأنه الوحيد الذي يحتفظ بحقه في التغيير وبمؤسسة الجامع التي تعتبر الوسيلة التي تقوم بالدعاية الأساسية، في حين تسد منافذ التعبير أمام التيارات الديمقراطية والعلمانية والتنويرية، بل قل إن الدولة المستبدة الآن إنما تخلق معارضة على شاكلتها. وبالتالي فإن تغييراً محتملاً في حال انتصار القوى الأصولية لن يثمر إلا إعادة الاستبداد مرة أخرى وعلى نحو أكثر وضوحاً.

الفصل الثاني والعشرون

نظرية الحاكمية في الفكر الإسلامي المعاصر ومفهومها لحقوق الإنسان

محمد جمال باروت(*)

تعود صياغة نظرية الحاكمية في الفكر الحركي الإسلامي المعاصر إلى أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند البريطانية عام ١٩٤١ وأول أمير أو أمين «عام» لها(١). وليست الحاكمية هنا سوى ترجمة إسلامية لمفهوم السيادة (Sovereignty)، وهو ما يفسر أن الفقه الحركي الشيعي الإثني عشري المعاصر يستخدم مصطلح السيادة للتعبير عن مفهوم الحاكمية. وقد ارتبط ظهور مصطلح السيادة ما بين نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر بظهور ملامح الدولة الحديثة في أوروبا الغربية القروسطية(٢) التي أخذ إطارها الإمبراطوري

(*) كاتب عربي من سوريا.

(١) ولد أبو الأعلى المودودي عام ١٩٠٣ في مدينة أورنك آباد (الدكن) بولاية حيدر آباد الواقعة حالياً في الهند. وبدأ حياته صحفياً، وانضم إلى حركة المحافظة على الخلافة الإسلامية في الهند، وأصدر عام ١٩٢٨ أول كتاب مهم له حمل اسم **الجهاد في الإسلام** وأصدر عام ١٩٣٣ مجلته **ترجمان القرآن** التي شكلت إطار تأسيس «الجماعة الإسلامية» عام ١٩٤١. وقد قاد المودودي حركة المطالبة بالدستور الإسلامي على أساس نظرية الحاكمية في باكستان إثر انفصالها عن الهند عام ١٩٤٧، وتسببت رسالة له عن القاديانية تعتبر أن القاديانية طائفة غير إسلامية بتأجيج المذابح الطائفية ضد القاديانيين في منطقة البنجاب، فحكم عليه بالإعدام ولم يبلغ الحكم إلا عام ١٩٥٥. وقد أصدر المودودي عشرات الرسائل والكتب، وتفرغ عام ١٩٧٢ لإكمال كتابه **تفهيم القرآن**، وتوفي في ٢٢ أيلول/سبتمبر ١٩٧٩ ودفن في مدينة لاهور. انظر: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة** (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، [١٩٨٨])، ص ١٧٣ ـ ١٧٤، مادة «المودودي».

(٢) تأسست «الجماعة الإسلامية» في شهر آب/أغسطس ١٩٤١ كرد على الرابطة الإسلامية التي=

الروماني بالتصدع. وصاغ جان بودان (Jean Bodin) (١٥٢٩ أو ١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) في كتبه عن الجمهورية (De la république) نظرية السيادة التي تتلخص في أن المشرع هو السيد المطلق، وما دام الملك هو المشرع فإنه السيد الذي لا تنازع سيادته «لأن السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه» «من غير موافقة الرعايا»[٣]. ويمكن القول إن ما يعنيه بودان بالسيادة هو على وجه الدقة ما يعنيه المودودي بالحاكمية[٤]. ولم يفعل المودودي في ترجمته الإسلامية لنظرية بودان سوى استبدال السيادة المركزية الواحدة المطلقة التي لا تتجزأ للمشرع ـ الملك بسيادة المشرع ـ الله أو حاكميته. فـ «الحاكمية لله وحده، وليس لأحد ـ وإن كان نبياً ـ أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله»[٥].

= كانت تتبنى تأسيس دولة قومية مستقلة للمسلمين في باكستان، وتولى أبو الأعلى المودودي إمارتها العامة. وتعتبر لاهور مركز الجماعة، وإثر تقسيم القارة الهندية إلى الهند وباكستان، استقل أعضاء الجماعة في الهند تحت رئاسة أبي الليث الإصلاحي (نسبة إلى مدرسة الإصلاح في مدينة أعظم كره التي تخرج فيها)، وتمتلك الجماعة الإسلامية هيكلية تنظيمية أفقية وعمودية، وتعتمد في قبولها للعضوية على خطط منهجية ومعايير صارمة تشبه معايير الأحزاب «الطليعية» الحديثة. وقد قادت الجماعة برئاسة المودودي حركة المطالبة بالدستور الإسلامي، إلا أن انقلاب عام ١٩٥٨ أدى إلى إعلان الأحكام العرفية وإلغاء الدستور وحل الجماعة. وفي عام ١٩٦٢ أعيدت المواد الملغاة إلى الدستور كما تم حل الجماعة واعتقال قادتها، إلى أن صدر قرار المحكمة العليا بإلغاء هذا القرار الأخير لعدم دستوريته. وفي عام ١٩٧٢ إثر تفرغ المودودي للبحث انتخب ميان طفيل أميراً للجماعة. لمزيد من التفاصيل حول الجماعة الإسلامية، انظر: خليل أحمد الحامدي، «عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان،» في: أبو الأعلى المودودي، **نحو ثورة سلمية**، ترجمة دار العروبة للدعوة الإسلامية (بيروت: الدار العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، ص ٩٩ ـ ١٣٤.

(٣) قارن: جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من الأصول إلى القرن الثامن عشر**، ترجمة ناجي الدراوشة؛ مراجعة علي الخش (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٤)، ص ٤٢٢، وحسن صعب، **علم السياسة**، ط ٧ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٤) يحدد المودودي معنى كلمة الحاكمية بما يلي: «تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة، فلا معنى لكون فرد من الأفراد ـ أو مجموعة من الأفراد أو هيئة مؤلفة منهم ـ حاكماً إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة، وهم مضطرون إلى طاعته طوعاً أو كرهاً. وما هناك من شيء خارجي يحدّ صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه. والأفراد ليس لهم بإزائه حق من الحقوق، وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه حاكمه، وكل حق يسلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه، لأن لا ينشأ كل حق فطري إلا لأن الشارع قد أنشأه، فإذا سلبه الشارع لم يعد حقاً من الحقوق حتى يطالب به. وأما صاحب الحاكمية نفسه، فما هناك من قانون يقيده ويوجب عليه الطاعة لأحد..». انظر: أبو الأعلى المودودي، «تدوين الدستور الإسلامي،» في: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة جليل حسن الإصلاحي؛ مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم حداد ([بيروت]: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

إذا كان بودان يحدد السيادة بالقانون الطبيعي من دون أن يوضح هذا الأخير، فإن المودودي يحددها بما يسميه بـ «قانون الله الطبيعي»[٦]. ويضطلع مفهوم الفطرة في النظرية الإسلامية المعاصرة للحق بوظيفة مفهوم الحق الطبيعي للإنسان في النظرية الليبيرالية. الفطرة هنا اسم آخر للطبيعية فترتدان إلى نواة دلالية مرجعية واحدة هي حرية الإنسان ومساواته المنقوشتان في جِبِلّته الطبيعية قبل أن يطرأ عليها الفساد أو الإفساد، إلا أن النظرية الليبرالية تترجم مفهوم الحق الطبيعي بحق الفرد المستقل بقدر ما تترجمه النظرية الإسلامية بعبودية الفرد لله. إن هذه العبودية هي التي تضمن حريته. ويتلخص مفهوم الحاكمية برمته هنا في أن الله خلق الإنسان حراً وأنه لا سيادة لأحد على أحد بل يخضع الجميع لسيادة الله العادل، فعبادة الله والخضوع التام إلى سيادته هو «صك للحرية البشرية الحقيقية»[٧]. ففي «كل مكان قامت فيه ألوهية الناس على الناس، فشا الظلم والجور والاستثمار الممقوت والتكبر في أرض الله بغير حق، وحرمت الروح البشرية حريتها الفطرية، وغلبت العقول البشرية على أمرها وغُلّت طبائعها الفطرية وخصائصها الفكرية بأنواع من الأغلال»[٨]. يقوم قانون الفطرة على أنه ليس «أحد عبداً لأحد بل الجميع عباد الله، والعبودية لله هنا هي لتحطيم سلاسل العبودية البشرية»[٩]، و«إن الله لم يخص أمر التشريع بذاته ليسلب الناس حريتهم الفطرية بل خصه بنفسه ضناً به وصوناً له من اعتداء المعتدين»[١٠]. يوضح سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٥) ذلك بأن «الإنسان من هذا الوجود الكوني، والقوانين التي تحكم فطرته ليست بمعزل عن الناموس الذي يحكم الوجود كله.. لقد خلقه الله ـ كما خلق هذا الوجود ـ وهو في تكوينه المادي من طين هذه الأرض، وما وهبه الله من خصائص زائدة على مادة الطين جعلت منه إنساناً، إنما رزقه الله إياه مقدراً تقديراً، وهو خاضع من ناحية كيانه الجسمي للناموس الطبيعي الذي سنه الله له ـ رضي أم أبى ـ يعطي وجوده وخلقه ابتداء بمشيئة الله لا بمشيئة أبيه وأمه ـ فهما يلتقيان ولكنهما لا يملكان أن يعطيا جنين وجوده ـ وهو يولد وفق الناموس الذي وضعه الله لمدة الحمل وظروف الولادة، وهو يتنفس هذا الهواء الذي أوجده الله بمقاديره هذه، ويتنفسه بالقدر وبالكيفية التي أرادها الله له... وبالجملة يعيش.. وفق ناموس الله، عن غير إرادة منه ولا

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

اختيار، شأنه في هذا شأن هذا الوجود الكوني، وكل ما فيه وكل من فيه في الخضوع المطلق لمشيئة الله وقدره وناموسه. والله خلق هذا الوجود الكوني وخلق الإنسان، وهو الذي أخضع الإنسان لنواميسه التي أخضع لها الوجود الكوني. هو سبحانه الذي سن للإنسان «شريعة» لتنظيم حياته الإرادية تنظيماً متناسقاً مع حياته الطبيعية. فالشريعة على هذا الأساس إن هي إلا قطاع من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان، وفطرة الوجود العام، وينسقها كلها جملة واحدة» «ومن ثم فإن الالتزام بها ناشئ من ضرورة تحقيق التناسق بين حياة الإنسان وحركة الكون الذي يعيش فيه، بل من ضرورة تحقيق التناسق بين القوانين التي تحكم فطرة البشر المضمرة والقوانين التي تحكم حياتهم الظاهرة»[١١]. يغدو الإنسان هنا جزءاً من الطبيعة التي خلقها الله، وجعلها محكومة بأسبابها. وليست الشريعة سوى الشطر الإلهي منها، إنها كمال فطرته المضمرة في الإنسان التي تجعل البشر متساوين أمام الله بغض النظر عن قبائلهم وأجناسهم وطبقاتهم وأنسابهم.

أولاً: حقوق الفرد وحقوق الجماعة

يشكل الفرد المستقل أساس فكرة الدولة الحديثة بقدر ما تشكل الجماعة أساس ما يمكن تسميته بـ «الدولة الإسلامية» (إن يد الله مع الجماعة). ويمكن تلخيص الفرق ما بين الفكرين الليبرالي والإسلامي في أن الفكر الليبرالي يتأسس على ترسيمة الفرد ← الحرية ← الدولة بقدر ما يتأسس الفكر الإسلامي على ترسيمة الجماعة ← العدل ← القيادة[١٢]. وتتكثف الترسيمة الإسلامية بحكمة «العدل أساس الملك». وإذا كان الفرد هو الوحدة الأساسية للمواطنة في الدولة الحديثة فإن الجماعة هي وحدة المواطنة في الدولة الإسلامية، فتتحدد حقوق الفرد وواجباته في الدولة الإسلامية في إطار انتمائه إلى جماعة من جماعاتها.

إن مفهوم المواطنة الحديث يتأسس عميقاً على تحرير الفرد من التبعيات الشخصية، واستبدال تمثيل الدولة له بتمثيل السلطات الأهلية الوسيطة لجماعاتها. إنه بهذا المعنى ناتج من عملية الدمج الاقتصادي الرأسمالي الذي يحول في عملية تاريخية معقدة نمط العلاقات الأولية (Primary Group Relations)، أي الشخصانية المرتبطة بالجماعات «الإقطاعية» الوسيطة، إلى نمط العلاقات الثانوية (Secondary Group Relations) اللاشخصانية، التعاقدية والتنافسية الفردية. في حين تتوسط الجماعةُ في

(١١) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: مكتبة وهبة، [١٩٦٤])، ص ٩٨ - ١٠٠.

(١٢) نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٧٢ - ٧٧.

الفقه الإسلامي العام لما يمكننا تسميته تجوزاً بـ «المواطنة» العلاقة التمثيلية ما بين الفرد والدولة. فالفرد تبعاً للتقسيم الفقهي الإسلامي الكلاسيكي الشهير هو إما مسلم أو ذمي أو مستأمن في «دار الإسلام» التي تقابل «دار الحرب» أو «دار الكفر». ويحدد انتماء الفرد إلى إحدى هذه الجماعات حقوقه والتزاماته. وقد تمأسست هذه الجماعات لاحقاً في «نظام الملل» العثماني الذي كان نظام الحرف وطرقه الصوفية يشكل أحد مضامينه المؤسساتية الاقتصادية الأيديولوجية. إن الجماعة كوحدة أساسية للمواطنة تميز النمط الإمبراطوري للسلطة، ويختلف هذا النمط في كثير من الوجوه عن النمط الحديث للدولة. ففي حين يقوم النمط الإمبراطوري على التعددية فإن النمط الحديث للدولة يقوم على الدمج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، يقوم النمط الإمبراطوري على استقلالية الهويات الفرعية وكثرتها بقدر ما يقوم نمط الدولة على مركزة الهوية في ما نسميه اليوم بـ «الجنسية» (Nationality) التي يشير مفهومها إلى الانتماء إلى دولة وأمة وأرض في كيان واحد. وهذا هو النموذج الأساسي للدولة ـ الأمة في شكلها الكلاسيكي. وبهذا المعنى فإن ما نسميه الدولة الإسلامية الكلاسيكية هو على سبيل التجوز أو الجدل، فهي أقرب إلى النمط الإمبراطوري للسلطة.

إن نظرية الحاكمية بوصفها نظرية السيادة هي نظرية في الدولة أكثر مما هي نظرية في السلطة، وقد حاول الفقه الحركي الإسلامي المعاصر أن يكيّف من خلال هذه النظرية المفاهيم الفقهية الكلاسيكية الإسلامية لـ «المواطنة» مع الشكليات الإجرائية للدولة الحديثة، فيقول هذا الفقه بمفهوم الجنسية إلا أن هذه الجنسية هي الجنسية الإسلامية. بكلام آخر نحن إزاء مفهوم ثقافي للجنسية يتخطى المفاهيم العرقية أو القومية أو الجغرافية أو اللغوية. من هنا طوَّر الفقه الإسلامي نظرية في حقوق الجماعة أكثر مما طوَّر في حقوق الفرد المستقل بمعناها الليبرالي الحديث. ويفسر ذلك أن الفقه الإسلامي يجمع على أن كل ما يمس حق الجماعة الخالص أو حق الأفراد الخالص يعتبر حقاً لله، فكل حكم شرعي إذاً فيه حق لله من هذه الوجهة. إن حكماً ما قد يرتب حقاً مجرداً للفرد، إلا أن الفقه لا يقبل إطلاق ذلك بل يقبله على سبيل التجوز والنسبية، ويرى أنه ليس هناك تغليب حق الفرد في الأمور الشخصية مثلما أن ما يعتبر حقاً خالصاً لله يمس من دون شك مصالح الأفراد إما عاجلاً أو آجلاً. القاعدة الأساسية هي أن الحق هو لله، وكل تمييز ما بين حقوق الجماعة وحقوق الأفراد إنما يخضع إلى هذه القاعدة، وفي إطار هذا التمييز فإن أفعال الفرد حق خالص لله أو حق الله فيه غالب، وبعضها حق خالص للفرد أو حق الفرد فيه غالب. ويعني الفقه الإسلامي كلاسيكياً أكان أم معاصراً بحق الله حق الجماعة، وقد اعتبر حقاً لله لأنه لم يقصد به مصلحة فرد معين، ومن هنا ليس للأفراد حكاماً أو محكومين حق إسقاطه أو

العفو عنه أو إهمال إقامته، فلا يستطيع ولي الأمر أو الخليفة أو الإمام، أي رئيس الدولة، أن يعفو في الجرائم التي تمس حق الله، أي حق الجماعة، مثل ما يسمى إسلامياً بـ «الحدود»، إلا أنه يستطيع أن يدرأها وأن يخفف عقوبتها «قاعدة درء الحدود بالشبهات»، وأن يستبدلها بعقوبات بديلة تسمى بـ «التعزير» وهو التأديب الذي يقدره الإمام(١٣). وقد حددت نظرية الحاكمية المعاصرة مفهومها لحق الفرد في ضوء مفهوم حق الله أو حق الجماعة، فحق الله هو اسم آخر لحق الجماعة، فيرى المودودي «أن غاية حياة الفرد في الإسلام إنما هي غاية الجماعة بعينها، أي تنفيذ القانون الإلهي في الدنيا وابتغاء وجهه تعالى في الآخرة»(١٤). ومن هنا فإن وظيفة القاضي هي تنفيذ القانون الإلهي في عباد الله، فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائباً عن الخليفة بل عن الله عز وجل»(١٥).

يبرز في أي جدل عن حق الفرد المستقل أو الإنسان ما بين عالميته ونسبيته الثقافية في المجال الإسلامي مسألة ما يسمى إسلامياً بـ «الحدود» التي تعتبر إقامتها حقاً لله، أي حقاً للجماعة لا يمكن لأي حاكم أو محكوم أن يسقطه أو أن يعفو عنه، متى اكتملت عناصره أو زالت عنه أدنى شبهة. ويمكننا هنا التمييز ما بين الحدود القرآنية، أي التي نص عليها القرآن والحدود الفقهية التي «اشترعها» الفقه. فالحدود القرآنية هي أربعة فقط، هي حد الزنى (وعقوبته الجلد مائة جلدة للبكر وأضاف إليها الفقهاء مع الاختلاف عقوبة التغريب)، وحد القذف وهو رمي المحصنات أي المتزوجات إذا لم يتوافر أربعة شهود لرميهن بالزنى (وعقوبته الجلد ثمانين جلدة وعدم قبول أي شهادة لاحقة للقاذف)، وحد الحرابة أي حد قاطع الطريق (وتتراوح عقوبته ما بين القتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي من خلاف أو النفي من الأرض)، وحد السرقة (وعقوبته قطع يد السارق والسارقة). وقد أضاف إليها الفقه حدين هما حد شرب الخمر (وعقوبته الفقهية شبه المجمع عليها الجلد) وحد الردة (وعقوبته القتل). كما يضيف إليها بعض الفقهاء حداً آخر يسمى بـ «حد البغي» وهو قتل المتمردين على الإمام في حال مبادأتهم بالعنف. وبهذا المعنى فإن الحدود القرآنية أربعة في حين أن الحدود في الفقه تتراوح ما بين ستة حدود أو سبعة. يسمي الفقه الإسلامي العقوبات الحدية بالعقوبات المقدرة أو المقررة لمصلحة الجماعة ويعتبر تنفيذها حقاً لله تعالى لا يقبل التصرف وإن كان يتطلب شروطاً

---

(١٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠)، ج ١، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٤) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص ٥٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦١.

صعبة، بل مستحيلة أحياناً لاكتمال عناصرها، وهو ما يقود الفقه إلى درئها واستبدالها بعقوبات تعزيرية أو تأديبية. ومن هنا لم تنفذ الحدود القرآنية إلا بشكل محدود للغاية في زمن النبي أو في زمن الخلفاء. ويذهب أبو الأعلى المودودي إلى حد القول بشكل غير مباشر بإيقاف تطبيق العقوبات الحدية المقدرة إلى حين قيام المجتمع الإسلامي الفاضل التام الذي يفترض فيه أن ينفي جذرياً الأسباب التي تدعو إلى ارتكاب الجرائم المعاقب عليها بالحد[١٦]، في حين أن «الحاكميين» النضاليين مثل أيديولوجيي الجماعة الإسلامية في مصر يعتبرون استبدال التشريع المصري الحديث للعقوبات الحدية المقدرة بعقوبات أخرى استبدالاً للشريعة بقوانين كافرة، ويستوجب هذا الاستبدال خلع الحاكم أو قتله وتكفيره إن جحد العقوبات الحدية المقدرة[١٧]. أما الخطاب الإخواني (نسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين) والذي يتميز باعتداله واجتهاده في تكييف أحكام الشريعة والاجتهاد فيها بما ينسجم مع العصر، فإنه يقر عملياً أو فعلياً بإمكانية إيقاف العمل بظاهر النص الذي يتعلق بالحدود وإن لم يكن يقر ذلك نظرياً بشكل مطلق. وقد ذهب حسن الهضيبي (توفي عام ١٩٧٣) المرشد العام الثاني لجماعة الإخوان المسلمين إلى أن القوانين الجزائية أو الجنائية المصرية شرعية إسلامياً وتعتبر بمثابة تعزيرات أي تأديب خُوِّل فيه الحاكم حق تقدير عقوبته[١٨]، وذلك نظراً لصعوبة تطبيقها واكتمال الشبهات التي تفرض تجنبها، وانتقاء الشروط التامة التي تسمح بتطبيقها وفي مقدمتها قيام المجتمع الفاضل المثالي الذي يسد حاجات الأفراد ويشبعها، إذ يشترط لعقوبة الحد أن تكون الجريمة تامة. ويمكن النظر إلى اجتهاد عبد القادر عودة، وهو قانوني كبير ووكيل لجماعة الإخوان المسلمين في طور إمامة المرشد الثاني حسن الهضيبي لها، والذي أعدم في أواخر عام ١٩٥٤، في هذه المسألة كاجتهاد يقع بين ما يمكن تسميته بالاجتهاد النسبي الذي يحافظ على الثوابت الفقهية التقليدية والاتباعية، ويبقى محصوراً في إطار المذهب، والاجتهاد المطلق الذي يقوم على إيقاف العمل بظاهر النص وتأويله في ضوء مقاصد الشريعة، وتحكيم هذه المقاصد في تأويل النصوص القاطعة في ظاهرها بما ينسجم مع تحقيق المصلحة، انطلاقاً من أن هدف الشريعة هو تحقيق المصلحة أينما وردت وسدها. ولا يستخدم عودة مصطلح «الحاكمية» غير أنه يعبر عن جوانب أساسية من مفهومها، وفي مقدمة ذلك أن التشريع ابتداء هو لله وأن

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

(١٧) الجماعة الإسلامية، «وثيقة حتمية المواجهة،» (١٩٨٧). نشر نصها الكامل في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(١٨) اسحق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ط ٢ (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٥)، ص ١٣٨ ـ ١٤٠.

الأحكام المنبثقة عنه في إطار الاجتهاد الفقهي أو القانوني هو تشريع تجاوزاً أو تشريع تنفيذي. ويرى عودة أن المميزات الجوهرية التي تميز الشريعة من القانون هي الكمال (أي أنها تسد حاجات الجماعة في كل زمان ومكان) والسمو (أي أن قواعدها ومبادئها أسمى دائماً من مستوى الجماعة مهما ارتفع هذا المستوى) والدوام (أي الثبات والاستقرار، فنصوصها لا تقبل التعديل والتبديل مهما مرت الأعوام وطالت الأزمان)[١٩]. وفي ضوء ذلك يقول عبد القادر عودة بنظرية «البطلان» ويعني بها أن كل ما يوافق الشريعة في القوانين الوضعية فهو صحيح وكل ما يخالفها هو باطل انطلاقاً من افتراضه أن الشريعة هي الدستور الأساسي للمسلمين. إلا أنه يرى أن تطبيق نظرية «البطلان» «لن يؤدي إلى إحداث تغيير كبير في أوضاعنا القانونية لأن معظم النصوص القانونية لا تختلف عن أحكام الشريعة، وإذا خالف بعض النصوص ما يقول به بعض الفقهاء فإن هذه النصوص تتفق مع ما يقول به البعض الآخر من الفقهاء». ويرى عودة أنه يجب تنفيذ العقوبات الحدية وهي لديه سبعة حدود (الزنى، القذف، الشرب، السرقة، والحرابة، الردة، البغي) متى توفر الشرطان التاليان: أن تكون الجريمة تامة وأن لا يكون هناك مانع شرعي من توقيع العقوبة، فإذا توفر هذان الشرطان فلا بد من عقوبة الحد، وفي هذه الحالة يجب تطبيق نصوص الشريعة، أما إذا لم يتوفرا فيمكن العمل بنصوص قانون العقوبات الوضعي المصري لأن «نصوص قانون العقوبات ليست إلا تعازير مقررة ممن يملك حق تقرير مصيرها»[٢٠].

يشكل ذلك نوعاً من التوفيق ما بين حقوق الفرد وحقوق الله أو حقوق الجماعة، إلا أن هذا التوفيق لا يطور نظريته إلى حد القول بنظرية حقوق الفرد المستقل الليبرالية، التي ترى أن مفهومها للحق كوني وعالمي بقدر ما ينطلق من قاعدة أن الله حق مع مراعاة أن حق الأفراد يتغلب في بعض الحالات على حق الله أو حق الجماعة. وقد حاولت النظرية الإخوانية التقليدية أن تطور نوعاً من اجتهاد ليبيرالي نسبي، في مسألة علاقة مفهوم الحق بالفرد ما بين الشريعة والقانون الوضعي، فحاول الشيخ محمد الغزالي وهو من أبرز منظري جماعة الإخوان المسلمين وقادتها أن يؤسلم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأن يستخرج مواده من الإسلام مع مخالفة في بعضها[٢١]. كما أطلق حسن الهضيبي مفهوم جواز تغيير أو تبديل

---

(١٩) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢١) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (مصر: المكتبة التجارية، ١٩٦٣).

بعض أحكام الشريعة عبر التأويل فـ «إن من الشرائع التي جاء بها الإسلام ما يتغير ويتبدل مع تغير الأزمان وتبدل الظروف والمناسبات»[٢٢]. إلا أن النظرية «الحاكمية» التي صاغها المودودي وتسربت لاحقاً إلى الفقه الحركي الإسلامي المعاصر برمته بما فيه جزئياً فقه بعض منظري الإخوان المسلمين وليس فقه الجماعة الذي يعبر عن رأيها كجماعة، تميزت بإقامتها المواجهة الحادة الباترة ما بين الشريعة والقانون الوضعي. فقد كانت هذه النظرية كما صاغها المودودي نوعاً من نظرية «توتاليتارية» إسلامية تستلهم التوتاليتارية الأوروبية الحديثة في إعادة تأسيس حق الفرد كجزء لا يتجزأ من حقوق الله، إذ يحكم مفهوم الجماعة أو حق الله هنا بشكل مطلق حقوق الأفراد الذين لا يمكن تسميتهم بالأفراد إلا تجوزاً أو جدلاً، فهم يعرفون ليس بوصفهم أفراداً بل بوصفهم جماعة يخضعون إلى حقها العام الذي هو هنا حق الله.

ثانياً: النظرية «الحاكمية» للدولة الإسلامية

يمكن تحديد خصائص هذه النظرية كما تبدو لدى ممثلها التام أبي الأعلى المودودي، وبلغة المودودي نفسه، بـ «الثيوقراطية» (الإلهية) وبـ «الأيديولوجية» (العقائدية) وبـ «التوتاليتارية» (الكليانية)، ويحكم مفهوم حقوق الجماعة أي حقوق الله هذه النظرية، من حيث إن الحاكمية في الدولة الإسلامية هي الله. وقد صاغ المودودي هذه الخصائص أول ما صاغها في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، أي في فترة الجزر العام للديمقراطية وإشعاع النمط التوتاليتاري للدولة وتأثيره الحاسم في مجرى تفكير النخب الراديكالية في العالم الثالث، ومحاولة هذه النخب تأسيس دولها على أساس مفهوم حق الجماعة، قومية أكانت أم شعبية أم طبقية أم إسلامية، وانطلاقها في تصور الحق من مفهوم حق الجماعة وليس حق الفرد المستقل.

تشكل نظرية الحاكمية المودودية انقلاباً نظرياً في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر إلى درجة أن مفهوم الحاكمية قد أصبح من أبرز المسلمات النظرية لهذا الخطاب، فهي نظرية في الدولة تقوم إشكاليتها على تحديد صاحب السيادة. لقد كان المودودي أول من ربط منظومياً ما بين مفهومي القانون الإسلامي والدستور، في حين أن الخطاب الإخواني التقليدي في طور حسن البنا (١٩٠٣ ـ ١٩٤٩) كان يميز ما بين القانون والدستور، فيتقبل الدستور الوضعي المصري الذي ينص على أن

(٢٢) حسن اسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، ط ٢ (بيروت: دار السلام، ١٩٧٨)، ص ١٠٢.

السيادة هي للأمة كإطار لتطبيق الشريعة، بينما تقوم النظرية الحاكمية المودودية أساساً على أن السيادة أو الحاكمية بلغة المودودي هي لله. من هنا يواجه المودودي ما بين مفهوم الدولة الديمقراطية التي تقوم فيها السيادة على الشعب ومفهوم الدولة الإسلامية التي تقوم فيها السيادة على الله، ويرى أن «خصائص الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية»[٢٣]. وتختلف الثيوقراطية الإسلامية عن الثيوقراطية الأوروبية في خطاب المودودي من حيث إن الثيوقراطية الأوروبية هي ثيوقراطية كهنوتية بينما الثيوقراطية الإسلامية ثيوقراطية عمومية مساواتية. من هنا يقترح المودودي وصفها بـ «الثيوقراطية الديمقراطية Theo-Democracy» أو بـ «الحكومة الإلهية الديمقراطية»[٢٤]. ويعني المودودي هنا بـ «الديمقراطية» على وجه الدقة «العمومية». فهي ديمقراطية بمعنى أن السلطة فيها ليست لطائفة أو لطبقة أو لجنس أو لفرد، بل هي لعموم المسلمين، وهي ثيوقراطية بمعنى أنها تتقيد بشكل تام بالنص الإلهي.

يحدد المودودي مضموناً ثيوقراطياً لمسألة العلاقة ما بين مفهومي «الوحدانية» و«الاستخلاف» في الفكر الكلاسيكي الإسلامي. فالكون كله لله (الوحدانية) وقد استخلف الله الإنسان عليه (الاستخلاف).

إذا كان الخطاب الإخواني يرى أن الله سخر الكون للإنسان فإن النظرية المودودية ترى أن الكون مسخّر لله، انطلاقاً من ان حدية الإنسان الحقيقية مرهونة بعبوديته التامة لله. يشكل المسلمون جميعاً تبعاً لذلك خلفاء لله في الأرض. إنهم يفوضون خلافتهم العمومية إلى أعلمهم وأتقاهم، ويركزونها في ذاته، فـ «تسميته بالخليفة ليس معناه أنه هو الخليفة وحده، بل معناه أن خلافة المسلمين العمومية أصبحت مركزة في ذاته»[٢٥].

ليس الخليفة هو الله، بل نائب عنه وخليفة له. فـ «الحاكم الحقيقي في الإسلام هو الله وحده، والذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي»، و«إذا كانت الحاكمية لله خاصة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى، ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف ـ أي الحاكم الأعلى ـ من أملاكه وعبيده

(٢٣) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص ٣٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

نيابة عنه»، «فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[٢٦].

يبدو خليفة المودودي أو إمامه الأعظم إماماً شيعياً أكثر منه سنياً. فالنظرية الشيعية للإمامة تقوم على «الأعلمية» و«الأفضلية»، وعلى أن الإمام (سلسلة الأئمة الاثني عشر) خليفة الله يساوي النبي في جميع الخصائص ما عدا خاصة الوحي، بينما تقوم النظرية السنية للإمامة على أنها مجرد وكالة عن الأمة ولا يشترط في الإمام الأعلمية، ويمكن أن يكون المفضول وليس الأفضل، إلا أن إمام المودودي ليس معصوماً إلا اعتبارياً، ففقاهته العادلة وأعلميته وأفضليته هي اعتبارات العصمة، ومن هنا يجوز أن يطرأ عليه الفسق وحينئذ يحق لجمهور الخلفاء العموميين ـ أهل الحل والعقد ـ الذين ينصبونه أن يخلعوه. إلا أنه إن لم يطرأ عليه فسق يحق له أن يقضي برأيه في كل شأن حتى ولو خالف رأي غالبية مجلس الشورى، فهو الأعلم والأفضل.

وتشكل «العقائدية» وجهاً آخر لـ «الثيوقراطية». يصف المودودي دولته بأنها «دولة أيديولوجية»، ويعني بمصطلح «الأيديولوجية» هنا «العقائدية» أو «المبدئية». لا تشكل الدولة الإسلامية المودودية إذاً وحدة إقليمية أو لسانية أو عرقية أو طبقية أو قومية بل وحدة عقائدية روحية تمثل معيار المواطنة، فـ «ليس لعنصر القومية حظ في إيجادها وتركيبها»[٢٧]. ويرى المودودي أن هذا يمثل «نوعاً من المماثلة بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية»[٢٨]. فهي دولة تجسد المطلق أو الفكرة العظمى في الكون. إنها دولة تاريخانية ميتافيزيقية، ترى أن العالم يخضع لقوانين صارمة محكمة تسير به نحو غاية كلية عظمى تثوي مسبقاً فيه.

لا ينظم القانون الإسلامي هنا العلاقة ما بين الجماعة، بل يوجهها نحو غاياته ومقاصده. إنه قانون توجيهي أكثر مما هو قانون تنظيمي. يصدر هذا المفهوم التوجيهي الغائي للقانون عن فكرة عضوية ترى أن المسلمين وحدة عضوية كلية متلاحمة. يبدو الإسلام هنا وكأنه توتاليتاري بطبيعته. يقود ذلك إلى القول بأن الدولة الإسلامية تشبه هنا «الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشيء». فالشريعة الإسلامية كما يراها «شاملة لجميع شُعب الحياة من العبادات الدينية وأعمال الأفراد وسيرتهم

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

وأخلاقهم وعاداتهم وآدابهم في الأكل والشرب والجلوس والقيام واللباس والكلام والشؤون العائلية والصلات الجماعية والقضايا الاجتماعية والقضايا المالية والاقتصادية والإدارية وحقوق المواطنة وواجباتها والعدالة ومرافق الحكومة وحالات السلم والحرب والعلاقات بالأمم الأجنبية وما إليها. فما هناك من شعبة من شعب الحياة ولا ناحية من نواحيها إلا وقد تناولتها الشريعة. «إنها صورة كاملة لنظام صالح للحياة»[(٢٩)]، إن الدولة المودودية هنا «دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية.. فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمراً من أموره قائلاً: إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة»[(٣٠)]. و «مما لا مجال فيه للريب أن الدولة الإسلامية دولة مهيمنة أو مطلقة (Totalitarian) محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها. ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة (Totality) إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه في الناس، فكل ما ورد في الكتاب العزيز من البينات والتعاليم الشاملة لجميع نواحيهم إنما ينفذ فيها تنفيذاً محيطاً جامعاً»[(٣١)].

تنتمي الدولة الإسلامية المودودية عميقاً إلى نمط الدولة التوتاليتارية الأوروبية. إنها نسخة مؤسلمة عن نمط الحزب ـ الدولة، بل يؤكد المودودي أن هذه الدولة هي دولة حزب خاص يقبل كل من يؤمن به، «وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبداً وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة (Subject)، متمتعاً بحقوق عادلة مبينة في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام حاصلة في نفسه وماله وشرفه، ولكن لا يكون له حظ في الحكومة في حال من الأحوال، لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة خاصة به، وههنا أيضاً نوع من المماثلة بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية»[(٣٢)]. الإيمان بالإسلام هنا هو معيار المواطنة (Citizenship)، فينقسم سكان الدولة إلى نوعين: المسلمون وأهل الذمة، ويلتزم المسلمون بالامتثال التام لجميع أحكام الإسلام الدينية والخلقية والمدنية والسياسية، ويفرض عليهم القيام بجميع واجباته وفرائضه، أما غير المسلمين فلهم ضمان المحافظة على دياناتهم وثقافاتهم، وهم متساوون مع المسلمين في القانون المدني، إلا أنهم يجردون من حقوقهم السياسية، فليس لهم أن يشاركوا في انتخابات مجلس الشورى أو في عضويته، إلا أن لهم الحق في تشكيل

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

مجالس إدارة محلية، ولهم أن يشاركوا في مناصب الدولة ما عدا المناصب السيادية والأساسية فيها[٣٣].

ثالثاً: الشرع ابتداء والشرع ابتناء

يفضل بعض الإسلاميين استبدال نظرية السيادة بنظرية التمييز ما بين الشرع ابتداء والشرع ابتناء، إذ يرون أن نظرية السيادة دخيلة على الفقه الإسلامي[٣٤]. غير أن هذا التمييز الأخير يتبنى فعلياً مفهوم السيادة أو الحاكمية من دون أن يتبنى مصطلحها. لا بد لفهم هذا التمييز من التمييز ما بين الشريعة والفقه. فالشريعة هي الأحكام التي سنها الله والرسول (القرآن والسنة) في حين أن الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعية المستنبطة من الأدلة في الكتاب والسنة وفق قواعد معينة.

إن نظرية الحاكمية في مفهومها المطابق لنظرية السيادة أو في تمييزها ما بين الشرع ابتداء والشرع ابتناء، تقوم على أن الفقه أو الأحكام الشرعية الفقهية ليست تشريعاً بل توسعٌ في تبسيط القواعد الكلية وتطبيقها على الوقائع الجزئية المحددة، واستنباط الأحكام وفهمها والقياس عليها في ما لم يرد به نص. لا ينشئ الاجتهاد الفقهي في المنظور الحاكمي حكماً أو يثبته وإنما يكشف عن حكم الله في الحادثة أو يوضح حكماً شرعياً لم يكن واضحاً قبل الاجتهاد. إن الآراء الفقهية باعتبارها اجتهادات بشرية في النصوص الشرعية يمكن أن تختلف وتتباين وتتغير بتغير الظروف، بخلاف أحكام الشريعة الأزلية غير القابلة للتعديل والتغيير والتبعيض أو التجزيء[٣٥].

يتلخص ذلك في أن الشرع ابتداء هو حق خالص لله باعتبار أن التشريع خاصة من خصائص الألوهية في حين أن الشرع ابتناء، أي المبني على الشرع ابتداء هو حق للبشر، فهو مبني على أحكام الشريعة، ويتحدد ميدانه في إطار ما يسمى في الفقه الشيعي بمنطقة الفراغ التشريعي أو بما يسمى في الفقه السني بدائرة المباح، إذ إن الأصل في الأشياء هو الإباحة ما عدا ما ورد به نص شرعي. ويشمل التشريع الابتنائي صورتين هما الصورة التنظيمية والصورة التنفيذية للأحكام

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٣.

(٣٤) استناداً إلى د. فتحي عبد الكريم ود. عبد الحميد متولي. ورد في: علي محمد جريشة، **أصول الشرعية الإسلامية: مضمونها وخصائصها**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧)، ص ٢٤.

(٣٥) عمر عبد الرحمن، **كلمة حق: مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد** ([القاهرة]: دار الاعتصام، [١٩٨٥])، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

الشرعية. ترتبط الصورة التنظيمية بتنظيم دائرة المباح في حين ترتبط الصورة التنفيذية بتقنين النصوص الشرعية، التي يتطلب تنفيذها إجراءات تشريعية، أي إصدار قواعد عامة ملزمة. فإطلاق لفظ التشريع على ذلك إنما يكون «تجوزاً» فهو في الواقع «تنفيذ» أكثر مما هو تشريع[36]. وترتد صياغة الصورتين الأساسيتين للشرع ابتناء، وهما صورتا التنظيم والتنفيذ مرجعياً، إلى المفكر القانوني الإخواني البارز عبد القادر عودة الذي يقول: «إن أولي الأمر بحسب نصوص الشريعة الإسلامية ليس لهم حق التشريع المطلق، وإن حقهم في التشريع قاصر على نوعين من التشريع: الأول، تشريعات تنفيذية يقصد لها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية، والثاني، تشريعات تنظيمية لتنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادئ الشريعة العامة، وهذه التشريعات لا تكون إلا في ما سكتت عنه الشريعة، فلم تأت بنصوص خاصة فيه.. وإذاً فهي في حقيقتها نوع آخر من التشريعات التنفيذية»[37]. يتفق عودة هنا بشكل غير مباشر مع المودودي، وتتحدد نقطة الاتفاق في جعل التشريع الابتدائي لله، إلا أنه يختلف عنه جذرياً في أن مفهومه للتشريع الابتدائي والتشريع الابتنائي لا يرتبط بالنظرية «الحاكمية» المودودية للدولة، أي بالنظرية الثيوقراطية العقائدية التوتاليتارية. فنظرية عودة القانونية هي نظرية في تطبيق الشريعة أكثر مما هي نظرية في الدولة، إنها تقع في فضاء التمييز الإخواني العام ما بين القانون والدستور والقول بالفصل ما بينهما، مما يسمح بتقبل الخطاب الإخواني للإطار المجلسي البرلماني الذي ينص الدستور المصري زمن حسن البنا على أنه يمثل سيادة الأمة أو حاكميتها بلغة المودودي، كإطار لتقنين الشريعة. ومن هنا يفسر عودة نظرية الشورى الإسلامية في ضوء النظرية الديمقراطية المجلسية أو البرلمانية الحديثة. إنه بالأحرى يؤولها بشكل تنسجم فيه مع النظرية الحديثة، والسياق الدلالي لمصطلح الشورى لديه أينما ورد هو سياق مفهوم الديمقراطية، فيرى أن «أساس الشورى هو أن يحكم الشعب طبقاً لرأي الأغلبية، ومعنى ذلك أن أغلبية الشعب إذا أجمعت على رأي كان رأيها قانوناً أو حكماً تجب له الطاعة والاحترام»[38]. ولا أدل من أنه يترجم مفهوم الديمقراطية إلى مفهوم الشورى من أنه يرى أن «الشريعة الإسلامية سبقت القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرناً، حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية، اللهم فيما عدا القانون الإنكليزي.. وقانون الولايات المتحدة»[39].

---

(٣٦) جريشة، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٧) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

يستخدم المودودي أحياناً مصطلح «المجلس التشريعي»، إلا أنه لا يعني أبداً بالتشريع هنا سوى التشريع ابتناء بصورتيه التنظيمية والتنفيذية، فتشريع البشر للبشر لديه هو اعتداء على ألوهية الله وحاكميته للكون، فهذا المجلس تشريعي بمعنى أنه «يضع القواعد واللوائح لتنفيذ الأحكام»[٤٠] التي يقوم عليها الشرع ابتداء. المجلس التشريعي عند المودودي هو اسم معاصر لما يسمى إسلامياً بأهل الحل والعقد. ولا يرى المودودي مانعاً من أن يتم انتخاب أعضاء هذا المجلس بأصوات المسلمين، إلا أنه يحظر إعطاء حق الترشيح. فيتشكل مجلسه فعلياً عبر آلية استئناسية أو استفتائية أكثر منها انتخابية بشأن من ترشحهم الدولة لشغل عضويته. أما د. علي جريشة الذي يعتبر أحد مصادر الخطاب الحاكمي في السبعينيات فيرى أن مزاولة الشرع الابتنائي، أي مزاولة عمليتي التنظيم والتنفيذ للأحكام الشرعية هو لـ «أولي الأمر» الوارد ذكرهم في الآية القرآنية **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[٤١]. إن أولي الأمر عند جريشة ليسوا هم الأمة، فهذا هو تفسير المنساقين وراء شعارات الديمقراطية التي تجعل «الأمة مصدر السلطات»، كما أنهم ليسوا هيئة مجلسية منتخبة، فهذا هو تفسير المتأثرين بـ «الأنظمة الغربية التي تجعل السلطة التشريعية لمجلس اسمه «البرلمان» أو «مجلس النواب» أو «مجلس الشعب»». ويرى جريشة أن المقصود بأولي الأمر هو هيئة مجتمعة تنوب عن الأمة وتضم الإمام الأعظم أو الخليفة والمجتهدين وجماعة أهل الحل والعقد، أي أهل الشورى[٤٢].

أما الفقه الحركي الشيعي المعاصر فيقصد بـ «أولي الأمر» الأئمة الشيعة الإثني عشر، وهم حالياً الفقهاء الأولياء في عصر الغيبة[٤٣]. ويحيل مفهوم «أولي الأمر» في عصر الغيبة إلى مفهوم «ولاية الفقيه». لقد هيمن الفصل ما بين التشيع الروحي والتشيع السياسي على الفقه الشيعي الكلاسيكي، وساد الفصل ما بين الولاية الدينية للفقيه وولايته السياسية، وهو فصل يقصر مهمة الفقيه ـ المرجع على الشؤون العبادية[٤٤]. وما فعله الإمام الخميني على وجه التحديد هو أنه نقل مسألة «ولاية الفقيه» من حيز الفقه ومسائله العبادية العملية إلى حيز علم الكلام ومسائله

---

(٤٠) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص ٢٦٣.

(٤١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٤٢) جريشة، أصول الشرعية الإسلامية: مضمونها وخصائصها، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٤٣) للتفصيل في الشروط التاريخية والأيديولوجية لنشأة المفهوم الشيعي للإمامة وتبلور قطيعته عن المفهوم السني، انظر: محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤).

(٤٤) عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركات الإسلامية في العراق (بيروت: الدار العالمية، ١٩٨٠)، ص ٩٦.

الاعتقادية. ويعني ذلك أنه جعل ولاية الفقيه جزءاً من أصول الدين لا من فروعه، أي أنه أخرج مسألة الولاية من النطاق البشري (الذي يختص به الفقه) إلى النطاق الإلهي (الذي يختص به علم الكلام). إن الولاية تكون هنا للفقهاء وليس للأمة في عصر الغيبة، إذ إنها تبعاً لصياغة منظريها المعاصرين «مسألة كلامية تناقش ما يجب عن الله من نصب الإمام لا مسألة فقهية بشرية تناقش ما يجب على الناس»[45].

الفقيه الولي هنا مسؤول أمام الله وليس أمام الأمة، إذ إن مسألة الولاية «من عمل الله» لا من «عمل الناس»[46]. وهي «أمر نصي» لا «أمر انتخابي». يثير ذلك التباساً ما بين «ولاية الفقيه» (في عصر غيبة الإمام الثاني عشر في القرن العاشر الميلادي) و«ولاية الإمام المعصوم» (الأئمة الاثنا عشر الذين اختفى آخرهم ولن يعود إلى شيعته حتى يأذن الله له بذلك، فهو حي يرزق عند الله كما يرى الشيعة). يتولى فقيه عصر الغيبة الكبرى كل ما يثبت للإمام المعصوم. إنه نائبه في غيبته. ويقول الخميني، إن الفارق الوحيد ما بين ولاية الفقيه وولاية الإمام المعصوم، هو أن ولاية الإمام المعصوم تكوينية إلهية بينما ولاية الفقيه اعتبارية[47].

إن ولاية الإمام المعصوم محددة إسمياً ونصياً، أما ولاية الفقيه فمحددة على أساس جمع الصفات والشرائط المعتبرة في الإمام أو الفقيه العادل.

تختلف هنا نظرية ولاية الفقيه عن النظرية الشيعية الأخرى التي تتخلص بنظرية ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة، والتي لا تعطي سوى دور محدود للفقهاء[48]. إلا أن ما يهمنا هنا هو ولاية الفقيه من حيث إنها الصيغة الشيعية المعاصرة لـ «الحاكمية» المودودية. يستخدم الفقيه الولايتي (نسبة إلى ولاية الفقيه) مصطلح السيادة للتعبير عن مفهوم الحاكمية. ويرى أن «الإنسان حر، لا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه»[49]، بل «السيادة لله وحده». ومن هنا يحدد هذا الفقه سلطة التشريع بسلطة المجتهدين، أما مجلس الأمة المنتخب

---

(٤٥) آية الله عبد الله جوادي الآملي، «دور الإمام الخميني في إعادة بناء نظام الإمامة،» الثقافة الإسلامية، العدد ٣٧ (أيار/مايو - حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ٣١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٧) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية ([د.م.: د.ن.، ١٩٧٠؟])، ص ٤٩ - ٥٢.

(٤٨) محمد مهدي شمس الدين، الشيخ، «المشروع السياسي الإسلامي وآفاق المستقبل،» الغدير، السنة ٢، الأعداد ١٤ - ١٦ (حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ٤١ - ٤٢.

(٤٩) الإسلام يقود الحياة: لمحة فقهية (قم: جهاد سازندكي، ١٣٩٩هـ/١٩٧٨ - ١٩٧٩م)، ص ٢٠.

فيعمل في إطار اجتهاد هؤلاء المجتهدين. يمثل هذا المجلس «سلطة التشريع» تجاوزاً، إذ «ليس المراد بالتشريع سن القانون، فقد عرفت أنه حق الله سبحانه وحده»[٥٠]. فـ «التشريع لله وحده، فلا يحق لأحد مهما كانت منزلته أن يشرع حكماً ينافي نصوص الإسلام الشخصية أو الكلية» و«الحاكم المطلق في الدولة الإسلامية هو المجتهد الجامع للشرائط»[٥١]. تؤول النظرية «الولايتية» (ولاية الفقيه) هنا بما هي النسخة الشيعية عن نظرية الحاكمية أو السيادة، إلى نظرية سلطة كهنوتية يضطلع فيها المرشد أو ولي أمر المسلمين بوظيفة خليفة الله، فهو ليس مسؤولاً أمام الناس بل أمام الله، إلا أن العوام بإمكانهم أن يكفوا عن تقليده. والمقصود بالتقليد هنا عمل العوام على فتوى الفقيه ـ المرجع. فهناك فكرة تعددية الفقهاء ـ المراجع وحرية العوام في أن يختاروا أحداً منهم لتقليده، أي العمل بموجب رسائله واجتهاده.

إن اجتهاد المجتهد هنا محصور بمنطقة الفراغ التشريعي. إنه يقوم بفعالية الشرع ابتناء وليس بفعالية الشرع ابتداء، واجتهاده هذا نسبي، أي في إطار المذهب وليس اجتهاداً مطلقاً يشمل كل شيء حتى تقييد النص ووقف العمل به أو تأويله بما يسمح بالخروج عن ظاهره إلى مضمونه الجوهري المحدد بالمقصد.

رابعاً: الحاكمية والتكفير: إعادة إنتاج الحاكمية

ليست نظرية الحاكمية المودودية نظرية تكفيرية، بل نظرية تجهيلية تطلق آليات التكفير، وتسمح بالقول إن المجتمعات الإسلامية الراهنة هي مجتمعات إسلامية بالاسم وليس بالفعل. إن الفرد لدى المودودي يرتكب جرماً بعمله خلافاً للشريعة إلا أن المجتمع «يخلع عنه ربقة الإسلام ويصبح في عداد المجتمعات غير الإسلامية»[٥٢]. فلا يمكن لمجتمع «أن يتصور نفسه إسلامياً بينما يختار غير منهج الإسلام لحياته»[٥٣]. لا يعني ذلك أن المودودي يكفر هذه المجتمعات، وإن كان يعني أن المجتمع الإسلامي كما يفهمه ليس قائماً اليوم في الأرض بل هناك مسلمون. إن المودودي بكلام آخر لا يخرج المجتمعات الإسلامية مما يسمى فقهياً «دار الإسلام» إلى «دار الحرب» أو «دار الكفر»، إلا أنه يراها غارقة في «تقاليد

(٥٠) محمد الشيرازي، الحكم في الإسلام (قم: مطبعة الخيام، [د.ت.])، ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٥١) محمد الشيرازي، إلى حكومة ألف مليون مسلم (قم: دار القرآن الحكيم، [د.ت.])، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٥٢) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

الجاهلية وأعمال الشرك»[٥٤]، ويذهب إلى حد القول إنه ليس ثمة سبب لإطلاق كلمة «المجتمع الإسلامي» على أي مجتمع جاء «على بصيرة منه وبإرادته الحرة يقرر بأن الشريعة لم تعد منهاجاً لحياته، وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها»[٥٥]. لا يكفر المودودي لكنه يطلق آليات التكفير إلى أقصاها، ولا سيما في كراسه **المصطلحات الأربعة في القرآن** وهي الإله والرب والعبادة والدين، إذ يرى ما ملخصه أن المجتمعات الإسلامية تردد شهادة التوحيد: «لا إله إلا الله» من دون أن تعرف معناها[٥٦]. ويفسر ذلك أن التيار التكفيري الذي تكوّن داخل المعتقل في الستينيات قد أعاد بسرعة تطوير المضمون التجهيلي في **المصطلحات الأربعة في القرآن** إلى مضمون تكفيري. وربما تكون أيديولوجية «التوقف والتبين» قد تكوَّنت أول ما تكونت داخل المعتقل يومئذ في إطار ذلك التأويل. ويتلخص منطق هذه الأيديولوجية التكفيرية التي حملتها لاحقاً إحدى الجماعات الجهادية المصرية في السبعينيات في أنه «لما كان الناس الآن لا يعرفون حقيقة معنى كلمات الإله والرب والعبادة والدين (أي المصطلحات الأربعة ـ الباحث) فإنهم إذ يرددون شهادة: لا إله إلا الله محمد رسول الله، إنما يرددون كلاماً لا يدركون حقيقة معناه.. فلا نستطيع أن نعتمد إسلام من نطق بالشهادتين، ما دام لا يدرك حقيقة مفهومها.. ولا يعتبر مسلماً تجوز معاملته على هذا الأساس والصلاة وراءه إلا من تأكدنا من فهمه لحقيقة معنى الشهادتين ومفهومها»[٥٧]. إن كل المنتسبين إلى الإسلام إذاً هم غير مسلمين حتى يتم التوقف عند إسلام كل واحد منهم وتبينه.

يرتبط المضمون التكفيري الجهادي لمفهوم الحاكمية بصياغة سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٥) لذلك في كتابه **معالم في الطريق** الذي كتب معظم فصوله في المعتقل وكان إحدى الوثائق التي اعتمدت لإعدامه. يعود استخدام قطب لمصطلح «الحاكمية» ومفهومها إلى عام ١٩٥٢ في مقالين قصيرين هما: «تحطم الطواغيت» و«نحن ندعو إلى عالم أفضل». مضمون «الحاكمية» في هذه المرحلة من تطور قطب هو مضمون مساواتي، يتلخص في أن التشريع لله والسلطة للأمة، وأن «انتزاع حق التشريع من

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٥٦) أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله، الرب، العبادة، الدين**، ترجمة محمد كاظم سباق ([الكويت]: الدار الكويتية، ١٩٦٩)، ص ٨ ـ ٩.

(٥٧) انظر تلخيصاً لذلك، في: الهضيبي، **دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، ص ٢١ ـ ٢٤.

البشر ورده إلى الله وحده، لم يبقِ لواحد من البشر أو لجماعة، أو لطبقة، أي مجال للتحكم في الآخرين. . أما من يقوم على تنفيذ التشريع، فإنه لا يشرِّع بل ينفذ، وهو يستمد حقه في القيام على التنفيذ من اختيار الأمة له»[58]. ولم يكتسب استخدام قطب لمفهوم الحاكمية مضموناً تكفيرياً جهادياً إلا في **معالم في الطريق**. لم يكن ذلك ممكناً لولا أن آليات التكفير ثاوية في خطاب المودودي تحت غطاء التجهيل. لا ينقل قطب هنا نظرية المودودي، بل يمتصها ويحولها ويعيد بناءها، في استراتيجيا نظرية جديدة. ويستخدم قطب بشكل متواتر مفهوم المجتمع الجاهلي، وليست الجاهلية هنا فترة تاريخية، بل حالة توجد كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام. المجتمع الجاهلي لدى قطب هو «كل مجتمع غير مسلم». إنه «جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً» بما فيها «تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة»[59]. إن تجهيل المجتمعات الإسلامية في خطاب قطب هو وجه آخر لتكفيرها كمجتمعات، فيرى قطب أن الإسلام «يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات» و«إن صلت وصامت وحجت البيت الحرام، ولو أقرت بوجود الله سبحانه، ولو تركت الناس يقدمون الشعائر لله في البيع والكنائس والمساجد»[60]، «فليس الناس مسلمين ـ كما يدعون ـ وهم يحيون حياة الجاهلية. . . ليس هذا إسلاماً. . . وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[61] «حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون»[62].

ينفي قطب بذلك وجود «الأمة المسلمة» فلا يراها قائمة الآن «في مصر ولا في أي مكان في الأرض، وإن كان هذا لا يمنع من وجود الأفراد المسلمين لأن فيما يختص بالفرد الاحتكام إلى عقيدته وخلقه، وفيما يختص بالأمة الاحتكام إلى نظام حياتها كله»[63]. ويعرف قطب الأمة المسلمة بـ «جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينها كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة ـ بهذه المواصفات ـ قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق

---

(٥٨) دراسات إسلامية ([د.م.: د.ن.، ١٩٥٣])، ص ١٦ ـ ١٧.

(٥٩) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٩١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٣) انظر النص، في: سامي جوهر، **الموتى يتكلمون**، ط ٢ (القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٧)، ص ١٣٣.

الأرض جميعاً»[٦٤]. ينطوي ذلك ضمناً على تكفير المجتمعات الإسلامية الراهنة، أي إخراجها مما يسمى فقهياً بـ«دار الإسلام» إلى «دار الحرب» أو «دار الكفر»، ويتخطى قطب في ذلك تكفير الدولة إلى تكفير الأمة. يجد هذا التخطي مرجعه الملموس في خصوصية العلاقة الكاريزمية ما بين الدولة الشعبوية الناصرية والأمة في الستينيات، فكانت مأساة قطب أنه دخل المعتقل في أواخر عام ١٩٥٤ حين كانت صورة عبد الناصر هي صورة الضابط الانقلابي وخرج منه في أيار/مايو ١٩٦٤ وقد أضحى عبد الناصر بطلاً كاريزمياً. إن الصياغة القطبية النضالية أو الراديكالية لـ «الحاكمية» هنا هي صياغة أيديولوجية انتقامية من عبد الناصر تنزع عنه شرعيته الكاريزمية، وتُجهِّل الأمة المندفعة خلفه، بل تنفي عنها صفة الأمة المسلمة. ومن هنا تبدو مفاهيم قطب في بعض مستوياتها نوعاً من إزاحة (Déplacement) بمصطلحات التحليل النفسي لمفاهيم الدولة الناصرية أو مفاهيم مقلوبة عنها، ويفسر ذلك تلك الإزاحات مثلاً ما بين «حتمية الحل الاشتراكي» و«البعث القومي» و«الطليعة الثورية» في المفاهيم الناصرية و«حتمية الحل الإسلامي» و«البعث الإسلامي» و «الطليعة القرآنية»... إلخ لدى قطب.

لقد تبلور المضمون التكفيري لـ «الحاكمية» إذاً في إيكولوجيا المعتقل الرهيبة. ويصف اللواء شمس بدران المسؤول عن السجن الحربي المصري هذا المعتقل بأنه مكان احتجاز أعده الإنكليز لـ «الهاربين من القتال، فجعلوه جحيماً يفضل الجندي الموت على دخوله، وقد ورثه الجيش المصري بتقاليده ولوائحه»[٦٥]. وقد ظهرت بدايات التكفير داخل المعتقل إثر مذبحة ليمان طرة (١ حزيران/يونيو ١٩٥٧) التي قتلت فيها فرقة إعدام ٢٣ معتقلاً إخوانياً داخل زنازينهم، وانتشر التكفير في شكل أيديولوجيا شائعة في أوساط المعتقلين. ولم يفعل سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** سوى أنه قام بصياغة راديكالية لهذه الأيديولوجيا. ثم ما لبثت هذه الصياغة أن اكتسبت استقلالية ذاتية، وشكلت مصدراً مرجعياً من أهم مصادر الفكر الإسلامي الراديكالي أو غير الإخواني.

خامساً: الاخوان والحاكمية

يضع المرشد المؤسس حسن البنا موضوعات الخلاف بين المسلمين في «حيز

---

(٦٤) قطب، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٦٥) انظر النص، في: عبد الله إمام، الإخوان وعبد الناصر، ط ٢ (دمشق: مؤسسة تشرين للصحافة والنشر، ١٩٨٢)، ص ١٠٥.

خطأ وصواب»[٦٦] بقدر ما يضعها قطب في حيز «كفر وإيمان»، «جاهلية وإسلام»[٦٧]. يسلم البنا بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري النيابي: مسؤولية الحاكم وسلطة الأمة واحترام إرادتها، بقدر ما يعتبره قطب انتزاعاً كفرياً لانفراد الله بالحاكمية والتشريع. ويحكم البنا على «الدار» الراهنة بالمصطلحات الفقهية الكلاسيكية الخاصة بالإسلام بقدر ما ينفي عنها قطب الإسلام الصحيح ويخرجها ضمناً إلى «دار الحرب» أو «دار الكفر». من هنا مثَّل كتاب **معالم في الطريق** منحنى خطيراً في فكر الإخوان المسلمين يتناقض مع رسالة المؤسس حسن البنا وفق تشخيص الدكتور عبد الله النفيسي[٦٨]، إذ أنشأ فيه قطب بلغة الشيخ محمد الغزالي ـ أحد أبرز قادة الجيل الثاني في الإخوان ـ «فكراً جديداً وجد مساراً له بين نفر من الإخوان وغيرهم في ظروف سياسية واجتماعية معقدة. وقد رفض حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان هذا الفكر ومضاعفاته، وكتب ضده»[٦٩] كتابه الشهير **دعاة لا قضاة** الذي أنهاه في ٢٣ شباط/فبراير ١٩٦٩ في معتقله.

يتصدى الهضيبي بشكل خاص للمضاعفات التكفيرية والتجهيلية للمنظومة المودودية ـ القطبية، ويفككها منهجياً في ضوء أطروحة «أهل السنة والجماعة» حول مسألة الكفر والإيمان. وتتلخص هذه الأطروحة بأن «الإيمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية»، وتمثل في نظرنا تركيباً جدلياً للأطروحة «الخارجية» «تكفير صاحب المعصية» وللأطروحة «المرجئية» المضادة «لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة». ويقيد الهضيبي إلى أقصى حد آليات التكفير ويتحرز منها، ويطرح وظيفة جماعة الإخوان المسلمين كوظيفة دعاة لا قضاة، فـ «الداعية يقرر الأحكام الشرعية لكنه لا ينصب نفسه قاضياً ليحكم الأفراد»، والأصل في الجماعة لدى الهضيبي «ألا تتعرض للأشخاص بحكم»[٧٠]. وإذا ما شئنا استخدام اللغة الفقهية الكلاسيكية، فإنه يتم التمييز عادة ما بين كفر النوع وكفر المعيَّن. يشمل كفر

---

(٦٦) من رسالة حسن البنا إلى شيخ الأزهر، نشرت في: أنور الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد الشهيد** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٦٧) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٨٨.

(٦٨) عبد الله النفيسي، «تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجزة،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ٢٣، العدد ٢ (صيف ١٩٩٥)، ص ١٧.

(٦٩) انظر تعقيب محمد الغزالي على بحث: محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٠٠.

(٧٠) الهضيبي، **دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، ص ٢٤٢.

النوع الأفعال والأقوال الكفرية، أما الكفر المعيَّن فيتعلق بلحوق هذه الأفعال بمسلم معيَّن ومحدَّد. ويقيد الهضيبي كفر النوع بشكل صارم في أضيق الأفعال مشدداً على ما يمكن تسميته بـ «استيفاء الشروط وانتفاء الموانع» وإطلاق آليات «العذر بالجهل» في العقيدة وفروعها، في الوقت ذاته الذي ينأى فيه بالجماعة كلياً عن تكفير المعيَّن، أي عن اتهام مسلمين معينين بشخوصهم بالردة، فيثبت الهضيبي إسلامية «الدار» التي يعيش المسلمون فيها، ويرى أن صفة الإسلام لا تزول عن المسلمين حتى وإن لم يكن لهم جماعة أو إمام أو حكومة إسلامية حقة. وبلغة معاصرة يفصل الهضيبي ما بين الدولة والأمة، ويقرر نظرياً أن عدم وجود دولة إسلامية، بالمعنى الذي وضعه الفقهاء لشروط الإمامة الصحيحة، لا ينتقص من إسلامية الأمة وصحة إسلامها، بل يرى الهضيبي أن النبي نفسه حدَّث عن يوم «يأتي فيه على المسلمين وليس لهم جماعة أو إمام»[٧١]. ويحدد الهضيبي هنا بشكل حاسم جماعة الإخوان المسلمين كـ «جماعة من المسلمين» وليس كـ «جماعة المسلمين»[٧٢]، وبالتالي فإن الخارج عليها أو غير المنضم إليها ليس بكافر. ويطلق آليات الاجتهاد الفردي، بالعودة مباشرة إلى الكتاب والسنة مع انفتاح على التراث الفقهي من دون إسباغ القداسة عليه، ويرى خلافاً للحاكميين «أن من الشرائع التي جاء بها الإسلام ما يتغير ويتبدل مع تغير الأزمان وتبدل الظروف والمناسبات «وأن من يعتقد» أن بعض أحكام الشريعة مما يجوز له أن يتغير أو يتبدل متأولاً في ذلك بعض النصوص ليس بكافر ولا مشرك»[٧٣]. ومن هنا ينقض الهضيبي القاعدة الأساسية لنظرية الحاكمية ويصفها بثبوت بطلانها وهي قاعدة أن «التشريع صفة من صفات الله عز وجل وأن من وضع تشريعاً فقد انتزع لنفسه إحدى صفات الله»[٧٤]، ويفند مفاهيمها، ويبدي قلقه من أن تتحول لفظة الحاكمية «التي لم ترد في آية أو حديث» إلى مصطلح يظن أنه «الأصل الذي يرجع إليه وأنه الحكم الكلي الجامع الذي تتفرع عنه مختلف الأحكام التفصيلية»، فـ «يجعل بعض الناس أساساً لمعتقدهم مصطلحاً لم يرد له نص في كتاب الله أو سنة الرسول» «بل قد يغيب عنهم أن مراد واضعي المصطلح لم يكن غير التعبير عن معان عامة أرادوا إبرازها وجذب انتباه الناس إلى أهميتها، من دون أن يقصدوا وضع أحكام فقهية، خاصة التفصيلية منها»[٧٥].

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.

لم ينف ذلك نشوء نوع من ازدواجية فكرية ـ حركية لدى بعض منظري الجماعة الذين حاولوا أن يعيدوا تأسيسها الجهادي على أساس التأويل القطبي الجهادي والتكفيري لنظرية الحاكمية. ويتنمذج ذلك بمُنظِّر التيار الإخواني الراديكالي السوري سعيد حوى (١٩٣٥ ـ ١٩٨٧) الذي وإن كان يتريث بالحكم على المجتمعات الإسلامية بأنها «مجتمعات كافرة» ويفضل وصفها بـ «مجتمعات فاسقة محكومة في الغالب بمرتدين أو منافقين أو كافرين»[٧٦]، فإنه لا يدع مجالاً للشك في أنه يطلق آليات تجهيلها وتكفيرها وفق المحاور الأساسية لنظرية الحاكمية، فيصفها في مكان آخر بالمجتمعات «المرتدة» و«الكافرة» وأن المسلمين هم «في مرحلة الردة عن الإسلام بعد الإسلام»[٧٧]. وقد طرح حوى في سياق ذلك جماعة الإخوان المسلمين كـ «جماعة المسلمين» وليس كـ «جماعة من المسلمين» ورأى أن «الأدلة كلها تدل على أن هذه الجماعة (الإخوان) هي أقرب الجماعات على الإطلاق لأن تكون جماعة المسلمين»[٧٨]، فـ «لا يسع مسلماً أن يتخلف» عنها كما «لا يجوز لمسلم الخروج منها»[٧٩]. وقد أثار ذلك المرشد الخامس والحالي للإخوان المسلمين مصطفى مشهور ووصفه بأنه «ادعاء باطل وافتراء على الجماعة لا أصل له، وما ادعته الجماعة من يوم نشأتها»، وأن سعيد حوى يعبر عن «رأي واجتهاد فردي» وليس عن رأي الجماعة الذي يتحدد في أنها جماعة من المسلمين[٨٠]. وعبر ذلك عن مأسسة الخطاب الإخواني لقطيعته عن الخطاب التكفيري.

تكفير المجتمعات:

يستخدم الفقه الكلاسيكي الإسلامي مصطلح «الدار» للتعبير عن مفهوم «المجتمع»، وتنقسم الدار فقهياً إلى دار الإسلام ودار الحرب أو دار الكفر. ودار الإسلام هي «التي تظهر فيها أحكام الإسلام، فيدخل فيها كل بلد سكانه أو أغلبهم مسلمون، وكل بلد يحكمه المسلمون ولو كانت غالبية سكانه من غير المسلمين»[٨١]. ويمثل إخراج المجتمعات الإسلامية الراهنة من «دار الإسلام» إلى «دار الحرب» أو «دار الكفر» مظهراً بارزاً من مظاهر تكفيرها، إذ يترتب على ذلك أن يهاجر المسلم من «دار الحرب» إلى «الجماعة المسلمة» وإلا فإنه يعتبر مرتداً إن بلغه ذلك وجحده.

---

(٧٦) سعيد حوى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧)، ص ١٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٧٨) أورده: النفيسي، «تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجزة،» ص ١٩ ـ ٢٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨٠) مصطفى مشهور، **تساؤلات على الطريق** (البليدة، الجزائر: دار الإرشاد، ١٩٨٩)، ص ٨٨ و٩٠.

(٨١) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٢٢٢.

يكفِّر التحريريون (نسبة إلى حزب التحرير الذي أسسه تقي الدين النبهاني عام ١٩٥٧، المجتمعات الإسلامية الراهنة ويعتبرون أنها قد أصبحت «دار كفر قطعاً»[٨٢] وإن لم يكن جميع أفرادها كفاراً، باستثناء من اعتقد منهم بفصل الدين عن الدولة، فهذا مرتد قطعاً ويجب «أن يستتاب أو يقتل» والواجب هو «قتل كل من ارتد ولو بلغ عدد المرتدين الملايين»[٨٣]. أما الجهاديون (نسبة إلى تنظيم الجهاد الذي اغتال الرئيس المصري أنور السادات عام ١٩٨١ فيرون في ضوء فتاوى ابن تيمية وإسقاطها المعاصر أن المجتمعات الإسلامية الراهنة مركبة من دار الإسلام ودار الحرب، «فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون»[٨٤]. بينما يرى الدكتور صالح سرية (أعدم عام ١٩٧٥ لاتهامه بمحاولة قلب نظام الحكم) رائد الراديكاليين الإسلاميين في السبعينيات أن البلاد الإسلامية الراهنة هي بلاد جاهلية، غير أن الجاهلي يترادف لديه فعلياً مع الكافر، وتبعاً لمفهوم الأحكام التي تعلو الدار، يرى سرية أن الدار الراهنة في المجتمعات الإسلامية هي «دار حرب» من دون أن يعني ذلك أن كل فرد فيها كافر[٨٥].

عبّرت جماعتا «التوقف والتبين» و«التكفير والهجرة» عن أدلوجة تكفير المجتمعات الإسلامية بشكل متطرف، وتنطلق جماعة «التوقف والتبين» التي خرجت من معطف جماعة «التكفير»، من أن جميع المنتسبين إلى الإسلام هم غير مسلمين حتى يتم التوقف عند إسلام كل فرد منهم وتبينه، وحينئذٍ يحكم له بعقد الإسلام[٨٦]. أما «جماعة المسلمين» التي اشتهرت إعلامياً وأمنياً باسم «التكفير والهجرة» والتي أسسها شكري مصطفى (١٩٤٢ - ١٩٧٨) وينطبق عليها نمط الأخوية الدينية الانعزالية والمغلقة أو الأصولية بالمفهوم الإنجيلي - المسيحي للجماعات الأصولية، فهي تكفر المجتمعات الإسلامية كهيئة أو كمجتمعات، أما الفرد الذي ينطق بالشهادتين فيبقى حكمه معلقاً، لا هو مسلم ولا هو غير مسلم حتى يهاجر إلى «جماعة المسلمين» متى بلغته الدعوة، فلا يكفر الفرد «حتى يبلغ الإسلام الحق ثم نتبين منه هذا أو ذاك فيحكم عليه حينئذ حكماً نظرياً بالكفر إن رفض الدخول في

(٨٢) عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ص ٢٠٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٨٤) قارن: محمد عبد السلام فرج، «وثيقة الفريضة الغائبة،» وعبود الزمر، «منهج جماعة الجهاد الإسلامي،» في: سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص ١٢٩ و١١٦ على التوالي. قارن أيضاً: الجماعة الإسلامية، «وثيقة حتمية المواجهة،» في: سيد أحمد، النبي المسلح، ج ٢: الثائرون، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٨٥) صالح سرية، وثيقة رسالة الإيمان، ص ٤٢ - ٤٣.

(٨٦) مشهور، تساؤلات على الطريق، ص ١٠٣.

جماعة المسلمين»[٨٧]. ويقول مصطفى إنه «لا يوجد عندنا سبب للكفر غيره، وهو تكذيبه بآيات الله وسنة رسوله القاطعة»[٨٨].

وقد صاغ مصطفى قواعد تكفيرية أخرى، منها قاعدة «من قلد فقد كفر»، أي تكفير من يتبع أحداً من أصحاب المذاهب الفقهية كالشافعي أو المالكي أو أبو حنيفة، وقاعدة «من أصر على المعصية فهو كافر والمعصية شرك، وقاعدة «من فسق فقد كفر»[٨٩]. ويختلف مصطفى في نقطة تكفير صاحب المعصية على وجه التحديد مع الخوارج، في أن الخوارج يكفّرون صاحب المعصية بينما هو يكفّر من يصر عليها. ويمكن اعتبار أن جماعتي «التوقف» و«التكفير» هما الجماعتان الأساسيتان اللتان تمثلان الوجه المتطرف لأدلوجه تكفير المجتمعات الإسلامية، وإطلاق آليات تكفير الأفراد فيها، سواء اكتسبت هذه الأدلوجة مضموناً جهادياً (جماعة التوقف التي خرج منها تنظيم «الناجون من النار») أم مضموناً انسحابياً انعزالياً (جماعة التكفير والهجرة) لا يجيز المواجهة مع السلطة أو مع غيرها في مرحلة الهجرة أو الاستضعاف بلغة الجماعة.

تكفير الدولة:

ليست نظرية الحاكمية المودودية جهادية، بل نظرية تحض على تحقيق الانقلاب الإسلامي الشامل بوسائل غير انقلابية، وتجنب أساليب العمل العنفي والسري في ما أسماه المودودي بـ «ثورة سلمية»[٩٠]. ولم تكتسب «الحاكمية» مضموناً جهادياً اعتراضياً إلا مع سيد قطب في كتابه الشهير **معالم في الطريق** الذي اعتنقت معظم التيارات الإسلامية الحركية غير الإخوانية مفهومه للمجتمع الجاهلي. وتجمع كل التيارات التي تعتنق نظرية الحاكمية على تكفير الديمقراطية ووصف المجالس النيابية بالمجالس الكفرية أو الشركية، وترى أن المشاركة في هذه المجالس، تصويتاً وترشيحاً، هو معصية إذا تبرأ المشارك من الأصل الذي تقوم عليه هذه المجالس وهو كفر بواح إذا لم يتبرأ من هذا الأصل، بينما ترى تيارات أخرى أن المشاركة كفرية سواء تبرأ المشارك من أصل المجلس أم لم يتبرأ منه. ويمكن تلخيص مواضع تكفير الديمقراطية بأنها تجعل حق التشريع للبشر في حين أنه حق خالص لله، وتقوم على مبدأ سيادة الأمة أو الشعب في حين أن السيادة أو الحاكمية لله، وتقول بمبدأ

---

(٨٧) النص الكامل لأقوال واعترافات شكري مصطفى، أمير جماعة المسلمين، أمام محكمة أمن الدولة، انظر: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ١٠٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٨٩) رفعت سيد أحمد، **الحركات الإسلامية: في مصر وإيران** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩)، ص ١٠٥.

(٩٠) المودودي، **نحو ثورة سلمية**، ص ٩٧ ـ ٩٨.

المساواة ما بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وتسقط الجزية، وقوامة الرجال على النساء، وتقر بحرية الاعتقاد وبتعددية الأحزاب، أي بتعددية الأيديولوجيات. ولا يغير من كفر الدولة الديمقراطية نص دستورها على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة «وهذا كاف في تحريم الترشيح إلى المجالس النيابية الديمقراطية، وتحريم المشاركة في انتخابات هذه المجالس، وكل من شارك في هذا عالماً بحقيقة الديمقراطية فهو كافر مرتد عن ملة الإسلام»[٩١]. كما تجمع تلك التيارات على تكفير «القوانين الوضعية» وتعتبرها كفراً بواحاً أو صريحاً لا شبهة فيه. وقد شاع وصف هذه القوانين في أدبيات التيارات «الحاكمية» ووثائقها بـ «الياسق العصري». و«الياسق» أو «الياسة» هو مجموعة القواعد القانونية التي كان يتحاكم إليها التتار في ما بينهم رغم أنهم مسلمون ويتلفظون بالشهادتين.

ويعود تكفيرها لأول مرة إلى الفقيه الحنبلي الكبير ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ) الذي كفّر التتار رغم إسلامهم وأوجب القتال ضدهم. وقد كانت فتوى ابن تيمية فتوى سياسية بحتة، تتعلق بحماية مسلمي الشام من فتك الاجتياح التتاري (المغولي). ومن هنا كفر «ياسق» التتار ولم يكفر «ياسق» المماليك، بل اعتبر أن المماليك هم المقصودون بالطائفة «المنصورة» التي حدّث عنها النبي. ويعود تكفيره لـ «ياسق» التتار وسكوته عن «ياسق» المماليك إلى أن المماليك هم الذين وقع على عاتقهم عبء التصدي للاجتياح التتاري.

ربما كان الشيخ أحمد شاكر (توفي ١٩٥٨) أول من وصف في كتابه **عمدة التفسير مختصر تفسير ابن كثير** القوانين الوضعية الحديثة بـ «الياسق العصري» واعتبر أنها «كفر بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام ـ كائناً من كان ـ في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها». ويرى الشيخ شاكر أن كتاب الياسق يشبه القوانين الوضعية في زماننا إلا أن الفارق بينهما هو أن الياسق كان يتحاكم إليه التتار في ما بينهم ولا يلزمون به غيرهم، أما القوانين الوضعية فهي ملزمة لجميع الناس «فمن ترك قوانين الشريعة واحتكم للقوانين الوضعية كفر بإجماع المسلمين»[٩٢].

---

(٩١) سعيد عبد العظيم، **الديمقراطية في الميزان**، ط ٣ (الأردن: دار الفرقان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، المقدمة، وهو يعكس وجهة نظر الحاكمية المودودية؛ أيمن الظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً**، ص ١٣، ويعكس وجهة نظر جماعة الجهاد في مصر، وقارن مع رأي الجماعة الإسلامية، في: «إعلان الحرب على مجلس الشعب،» في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ٢: **الثائرون**، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٩٢) تستشهد جميع القوى الجهادية التي تنطلق من نظرية الحاكمية بأحمد شاكر. انظر مثلاً: **الإيمان عند أهل السنة والجماعة** ([د.م.]: مركز النور للدعوة والإعلام، [د.ت.])، ص ١٤ ـ ١٥. وتعكس الوثيقة في ضوء معلومات ميدانية موثوقة رأي جماعة الجهاد ـ طلائع الفتح في مصر.

تشكل فتاوى الشيخ شاكر بشأن الياسق فتاوى مرجعية لمعظم التيارات الإسلامية غير الإخوانية، وقد تم، في ضوء إعادة إنتاج الحاكمية في نظرية تكفيرية جهادية، ربط «الياسق العصري» بمفهوم «الحاكم المستبدل». ويتلخص ذلك في أن الحاكم الذي يستبدل الشرع في «أي مجال من المجالات.. وبأي صورة من الصور.. وتحت أي دعوى من الدعاوى.. قليلاً كان أم كثيراً، بتحليل الحرام» أو تحريم الحلال، أو تعطيل بعض الشرع أو تغيير العقوبة، أو استبدال مصدر استخراج الأحكام، كأن يجعل مرد الأمر إلى الدستور بدلاً من القرآن والسنة، هو «كافر يجب قتاله» أو «خلعه»[93].

أما مفهوم «الطائفة الممتنعة» الذي طورته الجماعات الإسلامية الراديكالية، فقد أحدث جدلاً داخلياً حاداً حول مدى شموليته التكفيرية. ويقصد بالطائفة الممتنعة الطائفة الحاكمة أو ذات القوة أو الشوكة باللغة الفقهية الكلاسيكية التي تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام. وتتفق تلك الجماعات حول وجوب قتال «الطائفة الممتنعة» وإن كانت مسلمة تنطق بالشهادتين إلا أنها لا تتفق حول تكفيرها. فيتلخص رأي «الجماعة الإسلامية» كما صاغه عمر عبد الرحمن بوجوب قتال الطائفة الممتنعة، وإن كانت مقرة بوجوب ما امتنعت عنه، ومسلمة تنطق بالشهادتين، وقتال من أعانها، ومن خرج من صفها مكرهة، ووجوب قتالها ابتداء وإن لم تبدأ هي بالقتال، حتى وإن كان للمسلمين إمام. فقتال هذه الطائفة هو من جنس قتال مانعي الزكاة وليس من جنس قتال «البغاة»، أي الذين يخرجون عن طاعة الإمام وينشقون عنه. إلا أن عبد الرحمن يرى أن هذه الطائفة لا تكفر طالما أنها لم تجحد وجوب ما امتنعت عنه، فإن جحدت ذلك تصبح مرتدة وتقاتل قتال المرتدين[94]. أما الشيخ الدكتور عبد القادر بن عبد العزيز (المرجع الفقهي لجماعتي الجهاد الإسلامي وطلائع الفتح في مصر وللجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر)، فيرى أن اشتراط الجماعة الإسلامية «الجحد كشرط مستقل للتكفير» يجعلها تتبنى قول غلاة المرجئة، بل هو شر من قول مرجئة الفقهاء والأشاعرة والجهمية[95]. ويترتب على تكفير «الطائفة الممتنعة» أو عدم تكفيرها ابتداء نتائج سياسية ليست بيسيرة، إذ تنطلق نظرية «الجماعة الإسلامية» من التمييز ما بين رؤوس الطائفة الممتنعة وأتباعهم، أي من

---

(٩٣) قارن: الجماعة الإسلامية، «وثيقة حتمية المواجهة،» ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩، وملخص كتاب عمر عبد الرحمن، أصناف الحكم وأحكامهم، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٩٤) الجماعة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٩٥) عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، ط ٣ ([د.م.: د.ن.]، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ص ٢٥٩.

التمييز بين الحاكم (رئيس الدولة) وموظفي جهاز الدولة، في حين تنطلق «جماعة الجهاد» في إطار استراتيجيتها الانقلابية من تكفير الحاكم وأعوانه.

ترى «الجماعة الإسلامية» في «الرسالة الليمانية في الموالاة» (التي صاغها الشيخ عمر عبد الرحمن في معتقل ليمان طرة) عدم تكفير من يوالي الدولة موالاة ظاهرة ما لم تقترن موالاته بموالاة باطنة قلبية، ويعني ذلك أنها تكفر الحاكم (رئيس الدولة) وليس النخبة الحاكمة. أما جماعة الجهاد، فتميز عبر صوت مرشدها الفقهي الشيخ الدكتور عبد الفتاح بن عبد العزيز ما بين التقية والموالاة. فالتقية تجوز مع الخوف إلا أن الموالاة لا تجوز معه، ومن هنا تكفر الجماعة «أنصار المرتدين وغنم أموالهم وسبي نسائهم، من دون تفريق بين تابع ومتبوع» وتتهم الجماعة الإسلامية بإسباغ الشرعية على «ما يقوم به أنصار الحاكم المرتد من قتل المسلمين وتعذيبهم وسجنهم وهتك حرماتهم وارتهان نسائهم ونقل أخبار المسلمين للكافرين»[96]. وتحدد وثيقة نظرية لـ «جماعة الجهاد ـ طلائع الفتح» (وهي جماعة منشقة عن جماعة الجهاد في مصر) تحت عنوان «الحاكمية وأعوان الحاكم» الأصناف التي «تدخل في الحكم بغير ما أنزل الله» وتعتبر كافرة كفراً أكبر، أي كفراً يخرجها من الملة سواء في ذلك الجاحد وغير الجاحد منها. وهذه الأصناف هي:

١ ـ المشرع أو واضع القوانين «الياسق العصري» وحكمه: الردة، لأنه نصب نفسه مشرعاً مع الله ويتمثل بـ: اللجان الفنية في وزارة العدل (التي تصوغ القوانين) وبرئيس الدولة (لأن له حق سن القوانين) وبمجلس الشعب (لأنه السلطة التشريعية في الدولة).

٢ ـ الحاكم، وحكمه الردة لأنه يأمر بتنفيذ وتحكيم هذه القوانين، ويتمثل برئيس الدولة وبالحكومة (الوزراء ووكلاء الوزراء) وبالقضاء وبجهاز النيابة.

٣ ـ المتحاكم إلى هذه القوانين الوضعية ومحاكمها فهو مرتد إن رضي بذلك مختاراً.

٤ ـ أعوان الحاكم ومن يناصره بالقول والعمل، مثل الصحافيين ورجال الدين والجيش والشرطة. فهؤلاء كفار، ومن كان منهم في الأصل مسلماً فهو مرتد[97].

خاتمة

مهما قيل عن المحايثة ما بين الإسلام والحاكمية فإن «الحاكمية» نظرية حركية

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٥٣.

(٩٧) الإيمان عند أهل السنة والجماعة، ص ١٥ ـ ١٧.

إسلامية معاصرة، تمت صياغتها الإسلامية تحت وطأة السؤال الأساسي: ما هي الدولة؟. وتبدو في خصائصها وكأنها نظرية مقلوبة عن نظرية الدولة الحديثة، تنطوي على مفارقة ما بين انطلاقها من مبدأي الحرية والمساواة المنبثقين عن فطرة الإنسان وما بين سلبها لذاتية الفرد وتقييدها بضوابط صارمة تشل مبدأ الحرية والمساواة الأصلية ما بين الأفراد أمام الله، إذ إنها لا تعترف ابتداء بحق للفرد إلا في إطار حق الجماعة أو الدولة أو الله، وهو ما يفسر استيعاب الحاكمية للنظرية التوتاليتارية الغربية في الدولة وإعادة إنتاجها إسلامياً، بشكل يبدو فيه حق الله أو الجماعة أو الدولة ضد حق الفرد أو الإنسان. وقد عززت المضامين التجهيلية والتكفيرية والجهادية التي اكتسبتها الحاكمية المودودية تلك الضدية ما بين حق الله وحق الإنسان، وأعاقت تطوير نظرية إسلامية لحقوق الفرد بوصفها حقوقاً طبيعية أو فطرية أو إنسانية جوهرية له، تلازمه كما يلازم الإنسان ذراعاه وساقاه، بوصفه إنساناً قبل أي شيء آخر. وإذا كانت الحاكمية تنطلق نظرياً بشكل أساسي من حقوق الحرية والمساواة الفطرية والمطبوعة في الإنسان «ابن آدم» والتي يتساوى فيها جميع الناس أمام الله، فإنها في فهمها لعلاقة الله بالإنسان في منظومة العلاقات الاجتماعية المعقدة تطور مواقف نظرية تشل تلك الحقوق وتنفيها وتجعلها قابلة للتصرف والانتقاص والانتهاك باسم سلطة «كهنوتية» جديدة من طراز خاص تدعي وراثة الله وخلافته في أرضه، وتحول الإنسان من عبد لله إلى عبد لعبد آخر يحكمه باسم الله.

الفصل الثالث والعشرون

إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث

يوسف سلامة(*)

ـ ١ ـ

يبدو أن مفهوم «حقوق الإنسان» برمته يستند إلى مفهوم «الحرية»، الأمر الذي جعل الوعي بمفهوم حقوق الإنسان متوقفاً على الوعي بقيمة الحرية، وجعل الوعي بالحرية شرطاً دائماً لاكتشاف الفرد والأمة أهمية مفهوم حقوق الإنسان. لقد دافع فلاسفة التنوير الأوروبيون، طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر، عن الحرية الإنسانية وبخاصة عن بعدها الطبيعي، وبعد ذلك تم اكتشاف مفهوم حقوق الإنسان. واليوم فإننا نشهد اقتراناً مماثلاً في الثقافة العربية المعاصرة بين هذين الحدين، بحيث إنهما يتجهان إلى تشكيل بنية ذهنية واحدة متعددة الوظائف لدى الكثير من المفكرين العرب المعاصرين.

والواقع أنه ابتداءً من الربع الأخير من القرن التاسع عشر أمكن أديب إسحق أن يقرر أن الحرية «ثالوث موحد الذات متلازم الصفات. يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية»(١). وواضح هنا أن أديب إسحق يلمح أبعاداً ثلاثة

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة دمشق.

(١) أديب اسحق، الدرر، جمعها جرجس ميخائيل نحاس (الإسكندرية: مطبعة المحروسة، ١٨٨٦)، ص ٣ ـ ٤.

للحرية هي: البعد الطبيعي، والبعد المدني، والبعد السياسي.

غير أن جلّ عنايته قد انصبّ في الواقع على إبراز بعدها الطبيعي. ولذا فإنه يسعى إلى أن يبين أن الاجتماع الإنساني قد قضى ـ أول ما قضى ـ على هذا البعد الطبيعي نفسه: فالحرية «فيما ترشد إليه البداهة خاصة طبيعية وجدت لينمّي بها الإنسان قواه البدنية والعقلية متدرجاً في مراتب كمالات الوجود، ثم كان من سوء بخته أن مظاهر السلطة أتت على ضدها من كل وجه وفي كل زمان، حتى كأنما أول ما سعت فيه الجمعية البشرية ألا يكون الإنسان إنساناً. فقد ألمت هاتِه الجمعية البشرية الطبيعية في كل مكان. أو ما ترى كل أُناس يرومون أن يكون الوُلْد على شاكلة آبائهم. فالصيني يخنق رجل الطفلة بالنعل والحديد لتشب على خلق جدتها، والأوروبي يضعف يسار الطفل لتكون يمينه أقوى، والشرقي يخنق الطفل بجملته في اللفافة والقماط... والكل يعارضون قواه الطبيعية ليشبه سائر القوم. فهذه العادات القاضية على الوجود الإنساني بأن لا يكوَن كما وجد ولكن كما يريد الناس أن يكون، ذاهبة بحريته الطبيعية رأساً»(٢). فالمجتمع لا يترك للإنسان حتى جسده ينمو نمواً طبيعياً على فطرته الأصلية، بل هو يتدخل في تكوين هذا الجسد استناداً إلى تصورات كل مجتمع لما يرى أنه ضرورة توفره من الخصائص الفيزيائية البحتة.

غير أن الأمر يتعدى مجرد انتخاب خصائص جسدية معينة يمكن أن تكون مرغوبة في بيئة دون أخرى إلى الخصائص النفسية والعقلية التي يسعى المربون إلى فرضها على عقول الناشئة في كل المجتمعات، فينحرف بذلك المزاج النفسي الأصلي والتطور العقلي والطبيعي عن مسارها الفطري بفضل ما تدخله التربية عليها من تغييرات، أو إن شئت فقل، تشويهات. وهنا يبين أديب إسحق أنه حالما يلقى الطفل إلى أيدي المربين فإنهم «يتولون ذهنه الطاهر البسيط ويعركونه كالشمع ليرسموا عليه طوابع تعليمهم، ثم يبعثونه عنوة لا على الخير ولكن على ما يظنونه خيراً، ويمنعونه لا من الشر ولكن مما يحسبونه شراً، ملقين به بين الرهبة مما لا يعلم، والرغبة في ما لا يتوهم حتى ترسخ في ذهنه آراؤهم وتستحكم في نفسه صيغتهم فيعيش من القماط إلى الكفن كما أرادوه لا كما أوجده الله»(٣). وهكذا يتم تكوين العقل والنفس على النحو الذي أراده المجتمع، مثلما كان قد سبق له أن كوَّن البدن، والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن يفقد الإنسان ببعديه ـ النفسي والبدني ـ حقه في الحرية، حرية أن يكون ما يشاء، وكما يشاء، بدلاً من أن يتحول إلى مادة

(٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥.

محايدة يشكلها المربون كما يشاؤون، فيحرم الإنسان بذلك من كل بعد طبيعي، ومن حقه في الحرية، هذه الحرية التي هي طبيعية له وطبيعية فيه.

وآثار فلاسفة التنوير ها هنا واضحة، ولا سيما جان جاك روسو، في مفكرنا النهضوي الذي يقتبس من روسو بطريقته وأسلوبه، وانطلاقاً من الحاجات الفعلية للمفكر النهضوي العربي إذ يقول: «والأستاذ لا يعرض تعليمه ليؤخذ اختياراً، ولكن يوجبه ليحمل اضطراراً. وبذلك تأيدت الأغلاط، واستحكمت الأوهام، واستمرت الجهالة على مرور الأعوام. ثم تعزز التعليم بالقانون، ثم تأيد بالعادة فأثبته الجهلة قضايا مسلّمة لا تُردّ. فكان الناس إلى ما قبيل هذا العهد يمشون القهقرى، ويهبطون من معالي فصاحة المخترعين إلى سفاسف أقوال المستظهرين، ومن محاسن أقوال الإبداع والتصورات إلى مساوئ الأوهام والتخريفات وهلمّ جرّاً»[٤]. فأديب إسحق متفق مع روسو في موقفه مما يسمى بالحالة الطبيعية للإنسان أو حالة الفطرة والبراءة التي جاء مجتمع الإقطاع والنبلاء والإكليروس فأفسدها وارتد بها إلى ما لا يليق بكرامة الإنسان، فأصبح تطوره يسير مقلوباً. كذلك هو الأمر أيضاً بالنسبة إلى مفكرنا النهضوي، فإن مجتمع الإقطاع التركي الطائفي والعشائري الجاهل والمتخلف قد انحط بالإنسان إلى ما لا يليق بكرامته. ولو أن الإنسان العربي قد ترك وشأنه لظل قادراً على التطور والتقدم كما هو الحال بالنسبة لجميع البشر. أما وأن هذا المجتمع قد تدخل في كل شيء، فإنه قد أفسد فطرة الإنسان السليمة إلى الحد الذي جعل التطور الطبيعي ذاته موضع بحث، خصوصاً أنّ السلطة التركية كانت تريد أن تفرض على الإنسان تطوراً مقلوباً، تطوراً يسير في عكس الاتجاه الطبيعي للإنسان والمدنية يتمثل في الإبقاء على البنى التي عفى عليها الزمن وتحولت إلى عقبات في وجه التقدم الذي تقتضيه الحرية الإنسانية.

والحقيقة أن أديب إسحق، لا يقتبس هنا ولا يترجم فحسب، ولكنه يستخدم هذه المادة التنويرية الفرنسية أصلاً استخداماً نقدياً فعالاً يهاجم به موقف مجتمعه من الحرية ليبين أن هذا المجتمع، وبخاصة السلطة الحاكمة فيه، معادٍ ومعارض لكل ضروب الحرية بحكم بنيته وتركيبه العتيقين. ولو تطور تصور الحرية في المجتمع العربي في القرن التاسع عشر بحيث تصل إلى مستوى الحرية السياسية فإن السلطات الحاكمة ـ تركيةً أكانت أم أوروبيةً ـ ما كان لها أن تتسامح بحالٍ من الأحوال مع الجهود التي كانت تسير طموحاتها في هذا الاتجاه. وتدل أحداث عام ١٨٨٢ والحقبة التي سبقتها على صحة ذلك.

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٥.

فسرعان ما انقلب خديوي مصر، توفيق، ضد الحركة الوطنية المصرية وتحالف مع الإنكليز حفاظاً على سلطته الشخصية، إذ خشي أن ينتقص جزء منها فيما لو وجد برلمان وممثلون للشعب يتولون السلطة التشريعية في البلاد.

ومن ذلك يتضح أن أديب إسحق كان متشككاً على وجه العموم في إمكان الوصول إلى الحرية السياسية لمجموع أفراد الشعب في تلك الحقبة. فهو يقول: «فحرية المرء واقعة تحت أحكام استبداد مستمر، ولا يؤخذنّ من هذا القول أنا نروم الإطلاق المحض في الحرية، بمعنى إخراجها عن كل حد وتعريف وقانون... فالقانون الحق لا ينقص من الحرية، ولا يزيل الاستقلال ولكنه يقيم لهما حدوداً تقيهما الضعف والاضمحلال. وشرط الحرية في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل والحفظ لحق الفرد ما لم يمسّ تلك الحقوق. فالحكم يكون قانونياً لا من حيث إنه يذهب بحرية فرد من القوم، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل»[5]. فالحرية والقانون صنوان لا ينفصلان والقانون ليس مناقضاً للحرية، بل هو مدعم لها، بل لا وجود لها في غيابه أبداً، ولأن القانون ـ مهما كان مجال اختصاصه ـ إنما هو التعبير الصريح عن العقل. وإنه لمن المتعذر تصور الحرية من غير أن تكون تفترض العقل مسبقاً أو القانون، مثلما أنه من المتعذر تصور القانون أو العقل في غياب الحرية. ليس ثمة إكراه قسري في الخضوع لقانون. ولكن عدم الخضوع له ليس حرية بل تعسف وقهر واعتداء على الغير وربما على النفس أيضاً. وبالمثل فإن القانون ليس قيداً على الحرية، وإنما هي الضرورة العقلية التي تستطيع الحرية العاقلة وحدها ألا تشعر بالإكراه والقيد في الامتثال له.

والواقع أن ارتباط الحرية الجوهري بالعقل أو القانون عند أديب إسحق جعله يمضي إلى إقامة التلازم بين الحرية والمساواة، إذ لا حرية مع الامتياز ولكن «ليست المساواة مبدأ الحرية، وإنما هي نتيجتها الطبيعية»[6]. والنتيجة المترتبة على كل ذلك في نظر أديب إسحق هي «أن الحرية السياسية بعيدة المنال عسيرة الكمال، بل يكاد يمتنع تكاملها في فريق من الناس بما تؤثر فيها عوامل العادات والقوانين والأخلاق والأحوال الاجتماعية، وإنما تحصل منها ضروب متنوعة تشبه أن تكون ضروباً من الامتياز ثم تكثر وتمتد حتى يحصل منها لكل واحد من القوم نصيب، فتعمهم أنواع الامتياز كأنهم جميعاً نبلاء، ولو حصلت لهم الحرية الحقيقية لكانوا جميعاً متساوين»[7]. وهذا يعني أن الحرية بمعناها الحقيقي لا تنفك عن المساواة، وهذا هو

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٦.
(٦) المصدر نفسه، ص ٧.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧.

جوهر إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته مؤسسات الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ والذي استند إليه دستور الثورة الفرنسية لعام ١٧٩٢ في ما بعد.

والواقع أن أديب إسحق مثقف نهضوي تنويري ليبرالي بمعنىً ما. وقد كانت أفكاره حول الحرية اللبنة الأولى في بناء سيمتد ويتسع بفضل جهود المفكرين اللاحقين الذين انطلقوا من مواقف أديب إسحق وأفكاره نحو آفاق جديدة ورؤى متعددة كشفت أن الفكر العربي قد كان يساير حركة الواقع ذاته في مطلع هذا القرن عند العديد من المفكرين.

ولقد حرمت وفاة أديب إسحق في شرخ شبابه الفكر العربي من عطاءاته التي كان من المرجح أن تكون متميزة وخصبة إلى أبعد حد.

أما تصور أحمد لطفي السيد للحرية فيتسع ويتعمق وتتضح عناصره الليبرالية أكثر فأكثر بالقياس إلى ما كانت عليه عند أديب إسحق. تصور الحرية ها هنا لم يعد قائماً في عقل مفكر نهضوي ناقد للأوضاع القائمة في عصره فحسب، بل هو الآن قد أصبح عند أستاذ الجيل مقترناً بفهم رجل الدولة وتجربته السياسية والثقافية. ذلك أن أحمد لطفي السيد قد اطلع على الفكر الليبرالي في مظانه الأصلية، وعايشه في البلاد الأوروبية مهده الأصلي تلميذاً ثم مسؤولاً وسائحاً في طول البلاد الرأسمالية وعرضها.

لقد أصبحت الحرية عند أحمد لطفي السيد معطىً أولياً سابقاً على كل ما عداه في الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية على حد سواء. إنها النقطة الأولى التي لا بد من البدء منها لأنها الشرط الضروري في تكوين الحياة الإنسانية، وعليه فمهما كانت «الأضرار التي قد تنجم عن التطرف في الحرية، لا توازي شيئاً من الضرر البليغ الذي تأتي به طبائع الاستبداد»[٨]. وهو محق تماماً في موقفه هذا من الاستبداد ولا سيما أن خضوع الوطن العربي بأكمله في ما بعد لصور شتى من الحكم العسكري قد أثبت صحة ما ذهب إليه هذا المفكر بكل تأكيد. إن الخطر على الفرد والمجتمع لا ينجم من الحرية، وإنما هو ناجم من نقصها. إن الأوضاع البائسة التي يعيش الوطن العربي اليوم في ظلها لهي في جانب كبير منها تعود إلى غياب حق الفرد في النقد والمعارضة والمشاركة في اختيار النظام الاجتماعي والسياسي الذي يعيش في كنفه.

وانطلاقاً من كل هذه الاعتبارات قرر أحمد لطفي السيد أن الإنسان يفقد

(٨) أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي (بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩)، ص ١٥.

إنسانيته في اللحظة عينها التي يفقد فيها حريته: «فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع، جدير بأن لا يعتبر إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف الحياة»[9]. وهو يقول عن الحرية أيضاً: «هي حق الفرد من يوم ولادته، وقد ولد الناس أحراراً وهي حق المجموع من يوم وجوده. إلا أن تكون القوة هي الحاكم القاهر. . .وهيهات أن يترتب على القوة حق من الحقوق. وأن القوة التي تعبث بالحرية إنما تعبث بحياة الأفراد والأمم»[10]. فعلى الحرية يتأسس وجود كل شيء: وجود الفرد والجماعة والأمة أيضاً. واليوم يشهد الوطن العربي أمثلة لا حصر لها من رفض العيش أو المواطنة في ظل بعض السلطات العربية بسبب القيود التي لا حصر لها على حرية الفعل وحرية الفكر، وما يترتب على ذلك من منع المواطنين من المشاركة في العمل السياسي. فالحرية السياسية ـ في نهاية المطاف ـ هي المقياس لكل الحريات الأخرى، حضوراً وغياباً، سلباً وإيجاباً.

ولما كان الفرد ـ المواطن هو عماد الفكر الليبرالي، فإن أحمد لطفي السيد يتطلع إلى منحه قدراً أكبر من الحرية، ذلك لأن حل المشكلات التي يواجهها المجتمع يتطلب فك القيود عن فكر الأفراد وعن حركة المجتمع في كل الاتجاهات. إن تمتع الناس بالحرية هو وحده الذي يرتقي بالأفراد ـ المواطنين من كونهم رعايا إلى كونهم مواطنين حقاً، أو على الأقل هو الذي يرتقي بهم إلى مستوى المواطن المتمتع بحقوق لا لبس فيها في ظل أي مجتمع ليبرالي يقدم لأفراده كل الضمانات اللازمة لحريتهم عن طريق مؤسسات المجتمع المدني القائمة في قلب الدولة الليبرالية، سواء كان ذلك في ميدان السياسة أو ميدان الاقتصاد أو ميدان الثقافة. ولذا يقرر أستاذ الجيل أننا الآن «محتاجون لتوسيع ميدان العمل لحرية الفرد حتى يسترجع ما فقد من الصفات الضرورية للرقي المدني والمزاحمة في معترك الحياة، وحتى ننبذ نهائياً اتكالنا على الحكومة في الشؤون الجليلة والدقيقة، ولنخرج من هذا الإحساس الذي كأنه عامّ في الشرق، إحساس أن الأمة رعية والحاكم راع يتصرف في رعيته على ما يشتهيه. إن هذا الأحساس الذي اتخذناه قاعدة لسياستنا، بل طريقاً لسلوكنا في حياتنا القومية هو الذي أبعدنا عن سرعة الأخذ بمبادئ التمدن الحديث، وفرّق كلمتنا، وأثقل في طريق المجد خطانا. إن هذا الإحساس من شأنه أن يقلل الاعتماد على النفس، بل يودي بهذه الفضيلة التي هي أساس النجاح في أعمال الأفراد والأمم»[11]. فمن شأن الليبرالية هاهنا أن تضمن للفرد العربي إذا ما طبقت الارتقاء به من كونه واحداً

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

من أفراد الرعية تابعاً لسيده، أي الحاكم المطلق، إلى مواطن يشارك في انتخاب الحاكم وتعيينه وعزله بمقتضى الحياة الديمقراطية. وإذاً فالمشكلة في نظر أحمد لطفي السيد أن العرب ما زالوا رعايا في مقابل حكامهم وأن الحاكم العربي هو في الحقيقة عاهل في مقابل رعاياه. ومن هنا تأتي قيمة الليبرالية بوصفها مذهباً سياسياً واقتصادياً، فتحققُّها هو العلاقة على أن العرب قد انتقلوا من مرحلة الإقطاع وهي المرحلة التي يكون فيها المواطنون رعايا والحاكم عاهلاً إلى مرحلة الرأسمالية والمشروع الفردي الحر الذي يشهد بأن الفرد قد أصبح مواطناً حقوقه محاطة بسياج من سيادة القانون. وما لم يحدث ذلك فسيظل التقدم متعذراً، وعلى الأقل متعثراً لفترات طويلة جداً[١٢].

إن القانون، وهو صورة العقل في الواقع، إذ يضمن الحرية للفرد والمجتمع، فإنما يضمن الحقوق الطبيعية ويرتقي بها إلى مستوى الحقوق المدنية. ذلك أن أحمد لطفي السيد يرى أن «للكافة حقوقاً طبيعيةً أو كأنها كذلك لا يجوز للشارع أن يقربها. حقوق كانت قبل الاجتماع على تقدير أن الاجتماع عارض، أو هي أركان الاجتماع الإنساني ـ كما نعتقد ـ أو عمل من الأعمال الطبيعية ملازم للإنسان من يوم وجد ويبقى معه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. تلك حقوق إذا أمكن للشارع أن يعبث بها ويتصرف فيها على هواه، انقطعت فائدة الإقرار من الجمعية، وصارت الجمعية غرماً لا غنم فيها»[١٣]. وهذه الحقوق التي هي حقوق طبيعية وأصيلة هي: حق الحرية الشخصية بمعناها العام، حرية الفكر والاعتقاد، حرية الكلام والكتابة، حرية التربية والتعليم في حدود لا تضر الغير. فهذه هي «حقوق الكافة التي هي أربطة الجمعية الإنسانية»[١٤]. والنتيجة التي يصل إليها أحمد لطفي السيد هي أنه «ليس للشارع أن يضع قانوناً يسلب به فرداً أو طائفة أو كل الأمة حقهم في الحرية بمعناها العام في غير حدود الضرر المعروف»[١٥]. وهو يقرر أيضاً أن استيلاء الشارع على حرية الفرد من شأنه أن «ينقص تربية الفرد وقدرته على استعمال ملكاته لمصلحة الجمعية بمقدار ما ينقص من حريته. فإذا سطا الشارع على حرية الفرد فاستلبها كلها أو بعضها، فإنما هو بذلك يعطل تقدم الفرد وتقدم الجمعية التي أوتي السيطرة عليها وعلق في عنقه سلامتها من الأمراض، وكفل لها التقدم بقوانينه إلى الأمام»[١٦]. وهذا يعني أن عدم تمتع الفرد بحريته يجعله عاجزاً

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

عن تحقيق تقدمه الذي هو شرط للتقدم الاجتماعي. وبالتالي فإن الحرية ليست أمراً متعلقاً بحرية الإرادة فحسب، وإنما هي القدرة على الفعل، أو الفعل ذاته، الفعل الذي ينشئ التاريخ والذي لم يكن ممكناً لولا أن الإنسان كان قادراً بفعل الحرية، في كل لحظة، على أن ينشئ ذاته ومجتمعه بصورة لا تخلو من ابتكار وإبداع دائمين.

إلى هنا وصل تصور الليبرالية العربية للحرية في النصف الأول من القرن العشرين. ومن الواضح أنه يعبر عن مستوى جد متقدم على الأقل من الناحية النظرية. ولو شئنا لاستخلصنا موقفاً محدداً من هذا التصور للحرية عن حقوق الإنسان، خاصة أن المبادئ الأساسية المتعلقة بحقوق الإنسان لم تنفصل في نشأتها التاريخية عن فلسفة التنوير بخاصة والفكر الليبرالي بصفة عامة. غير أن حقوق الإنسان لا يكفي استنباطها من المبادئ النظرية لأنها في الحقيقة أمور تتعلق بالممارسة الفعلية في معترك السياسة، والمدى الذي تظهره الممارسة وتصل إليه في احترام حقوق الإنسان أو عدم احترامها. فكل النظريات والايديولوجيات على حد سواء، تدعي أنها تحترم الإنسان وحقوقه. ولكن الممارسة الفعلية وحدها هي التي يمكن في ضوئها التثبت من صحة المزاعم سلباً وإيجاباً.

هذه هي الخطوط الرئيسية لموقف الليبرالية العربية من مشكلة الحرية كما عبر عنها كل من أديب إسحق وأحمد لطفي السيد، فما هو موقف المفكرين الإسلاميين المعاصرين من النزعة الليبرالية في الفكر العربي بصفة عامة؟

- ٢ -

بادئ ذي بدء لنتساءل عن موقف المفكرين الإسلاميين المعاصرين من التصور الليبرالي للحرية. فمن خلال موقفهم النقدي بوسعنا أن نمهد الطريق لاستخلاص تصوراتهم الخاصة للمشكلتين المطروحتين ها هنا وهما مشكلة الحرية ومشكلة حقوق الإنسان.

ولكن كيف يصور المفكرون الإسلاميون الإسلام لأنفسهم ولخصومهم؟ هل من شأن الصورة التي يرسمونها للإسلام أن تخلق مجالاً مشتركاً، أو على الأقل منطقة محايدة تسمح لكل مفكر بأن يدلي برأيه بحيث يكون بوسع الفكر الإسلامي أن يستمع إلى هذا الرأي وأن يصغي إليه؟

يقرر يوسف القرضاوي أن الإسلام يمتاز بصفتين فرديتين من دون النظريات والأيديولوجيات المطروحة في العالم بأسره، ولا سيما في نطاق دائرة التفكير العربي. وهما ربانية الغاية والوجهة وربانية المصدر والمنهج.

أما ربانية الغاية والوجهة، فتعني عند القرضاوي: «أن الإسلام يجعل غايته الراسخة وهدفه البعيد هو حسن الصلة بالله تعالى والحصول على مرضاته، فهذه هي غاية الإسلام، وبالتالي هي غاية الإنسان ووجهته، الإنسان ومنتهى أمله وسعيه وكدحه في الحياة. ولا جدال في أن للإسلام غايات وأهدافاً أخرى إنسانية واجتماعية. ولكن عند التأمل نجد هذه الأهداف في الحقيقة خادمة للهدف الأكبر: مرضاة الله تعالى وحسن مثوبته، فهذا هو هدف الأهداف أو غاية الأهداف»[١٧].

وأما ربانية المصدر والمنهج، فتعني أن المنهج الذي رسمه الإسلام للوصول إلى غاياته وأهدافه منهج رباني خالص، لأن مصدره وحي الله تعالى إلى خاتم رسله.

لم يأت هذا المنهج نتيجةً لإرادة فرد أو إرادة أسرة أو إرادة طبقة أو إرادة حزب أو إرادة شعب، وإنما جاء نتيجةً لإرادة الله الذي أراد به الهدى والنور والبيان والبشرى والشفاء والرحمة لعباده[١٨].

هذه هي القاعدة التي ينطلق منها الفكر الإسلامي المعاصر في تصوره للإسلام. وواضح من هذه القاعدة أن الإسلام ترسم صورته كما كانت ترسم دائماً ابتداءً من أيام الدعوة الأولى. فالإسلام يجمع بين ربانية المصدر وربانية الغاية والهدف. ومن ثم يتحول الفكر الإسلامي إلى ناطق باسم السماء، بينما يتحول الفرد المسلم إلى الانخراط في نوع من الوعي الشقي بسبب الانقسام الداخلي العميق الذي يعانيه بين كونه إنساناً وكونه يتحتم عليه التنكر لإنسانيته إذا ما شاء الارتقاء إلى مستوى الألوهية من أجل تحقيق أغراض هذا الدين وأهدافه في هذا العالم الإنساني، مما يفضي به إلى سلب إنسانية العالم من دون أن ينجح بخلع الصفة الإلهية عليه.

ومن شأن هذا كله أن يجعل نقد المفكر المسلم للاتجاهات الأخرى نقداً حاداً وشديد الثقة بذاته، بل من صحته المطلقة. وبذلك يصبح الحوار ذا اتجاه واحد فيتحول إلى ما يشبه النصائح والتعليمات التي تصدر من الأعلى إلى الأدنى، فيتم بذلك تجاهل حق الطرف الآخر في الإسهام بطريقته الخاصة في هذا الحوار وإغنائه.

الليبرالية عند يوسف القرضاوي... بجملتها وفي مختلف صورها وأشكالها «اتجاه دخيل يتخذ الغرب قبلة له وإماماً في جل شؤون الحياة»[١٩]. وهذا كاف

---

(١٧) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام (القاهرة: دار غريب للطباعة، ١٩٧٧)، ص ٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٩) يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، حتمية الحل الإسلامي؛ ١، ط ٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧)، ص ٥٢.

لاستبعاد الليبرالية، بل أي مذهب آخر. فبما أن هذا المذهب أو ذاك ليس من عند الله، فهو بالضرورة دخيل، وبالتالي فهو مستورد من مكان ما مما لا يؤهله لأن يكون ذا قيمة في البلاد العربية أو الإسلامية على أقل تقدير.

وأما العناصر التي تتكون منها الليبرالية العربية التي كانت سائدة قبل الانقلابات العسكرية فهي، في ما يرى يوسف القرضاوي:

١ ـ العلمانية: بمعنى فصل الدين عن الدولة.

٢ ـ النزعة الوطنية والقومية.

٣ ـ الاقتصاد الرأسمالي والإقطاعي.

٤ ـ الحرية الشخصية ـ بالمفهوم الغربي ـ حرية المرأة في التبرج والاختلاط.

٥ ـ التمكين للقوانين الأجنبية والوضعية.

٦ ـ ظهور الحياة البرلمانية النيابية، وإعلان أن الأمة مصدر السلطات[٢٠].

إذا ما أمسكنا عن مناقشة بعض هذه العناصر مثل اختزاله الحرية الشخصية، إلى مجرد حرية المرأة في التبرج والاختلاط، فإن افضل ما يستصوبه القرضاوي في الليبرالية إنما هو جانبها السياسي «الذي يتمثل في إقامة حياة نيابية يتمكن فيها الشعب من اختيار ممثليه الذين تتكون منهم السلطة التشريعية عن طريق الانتخاب الحر العام لمن ينال أغلبية الأصوات من المرشحين. وهذه السلطة المنتخبة هي التي تملك التشريع للأمة، كما تملك مراقبة السلطة التنفيذية... وبهذه السلطات المنتخبة يكون أمر الشعب في يد نفسه وتصبح الأمة مصدر السلطات»[٢١]. وعلى الرغم من هذا الإعجاب الشديد الذي يبديه القرضاوي بالليبرالية ونظامها الديمقراطي، فإنه لا يستطيع أن يستمر في طريق الديمقراطية حتى نهايته. فهو يسجل عدداً من الملاحظات تطيح جوهر الديمقراطية التي أعرب عن إعجابه غير المحدود بها. فهو يقول عن السلطة التشريعية: «فالسلطة المنتخبة لا تملك التشريع في ما لم يأذن به الله، لا تملك أن تحل حراماً أو تحرم حلالاً أو تعطل فريضة. فالمشرع الأول هو الله جل شأنه، وإنما يشرع البشر لأنفسهم في ما أذن لهم فيه، أي في ما لا نص فيه من مصالح دنياهم أو في ما يحتمل وجوهاً عدةً وأفهاماً شتى يرجحون أحدها مهتدين بقواعد الشرع. ولهذا يجب أن يقال: إن الأمة مصدر السلطات في حدود

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

الشريعة الإسلامية. كما يجب أن تكون في المجالس التشريعية هيئة من الفقهاء القادرين على الاستنباط والاجتهاد تعرض عليها القوانين لترى مدى شرعيتها أو مخالفتها»[٢٢]. وهو يضيف إلى ذلك شروطاً وقيوداً أخرى على المرشحين للمجالس التشريعية، إذ يجب أن يتوافر فيهم «الدين والخلق بجوار الصفات الأخرى كالخبرة بالشؤون العامة ونحوها. فلا يجوز أن يرشح لتمثيل الأمة فاجر سكير، أو تارك للصلاة أو مستخف بالدين»[٢٣]. وجلي هنا أن القرضاوي يلغي الليبرالية جملة والحياة الديمقراطية، خاصة عندما يضع قيوداً وحدوداً على المبدأ القائل بأن الأمة هي مصدر السلطات، وذلك عندما يقرر أن البشر يشرعون لأنفسهم فقط في ما لا نص فيه، وبالتالي يجب أن يقال ـ على حد قوله ـ إن الأمة مصدر السلطات في حدود شريعة الإسلام. فمن شأن هذا التعديل أن ينتقل بنا من رؤية إلى العالم مركزها الإنسان، وهي الرؤية الديمقراطية، إلى رؤية ثيولوجية تقرر أن الله هو مركز العالم وأن الإنسان إنما وجد ليحقق أغراضاً وأهدافاً ليست أغراضه ولا أهدافه.

وعلى ذلك فالفكر الإسلامي المعاصر ما يزال بعيداً جداً عن اكتشاف مفهوم الإنسان، هذا المفهوم الذي لا قيام للحياة الديمقراطية بغيره، ولا سبيل إلى أخذ الدولة الحديثة بالعلمانية إلا إذا اعترفت بأن منظومة قوانينها تستند في نهاية المطاف إلى مفهوم مركزي واحد هو مفهوم الإنسان. ومن شأن ذلك أن يؤكد لنا أن المسافة لا تزال بعيدة بين الفكر الإسلامي المعاصر وأن يصبح قادراً على بناء دولة حديثة تتمتع فيها مفاهيم الإنسان والحرية وحقوق الإنسان بالصدارة على غيرها من الناحية النظرية، وبالفاعلية في ميدان التشريع والتنفيذ من ناحية أخرى.

ونتيجةً لغياب هذه المفاهيم، حتى من المنظومة النظرية للمفكرين الإسلاميين المعاصرين، أمكن يوسف القرضاوي أن يقرر: «إن أكبر عيوب الليبرالية الديمقراطية العلمانية هو خلوها من العنصر الروحي، بل إغفالها له إغفالاً مقصوداً بإعراضها عن الله ورفضها أن تهتدي بهداه»[٢٤]. ولهذا فإن سبب الأسباب الذي أدى إلى فشل الديمقراطية في البيئة العربية والإسلامية في نظر يوسف القرضاوي هو «أننا نحن المسلمين لا نؤمن بها ولا بشرعيتها ولا نمنحها عن رضاً ولاءنا واحترامنا بل نؤمن أعمق الإيمان أن الليبرالية الديمقراطية نظام قاصر ككل الأنظمة التي يضعها البشر لأنفسهم بعيداً عن هدى الله ونوره»[٢٥]. وإذاً فالليبرالية الديمقراطية العلمانية

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

غير مقبولة من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين المعاصرين لأنها ببساطة ليست ديناً، وبالذات لأنها تتعارض مع الدين الإسلامي في كثير أو قليل من القضايا والمسائل. وواضح هنا أننا بإزاء نقد خارجي لليبرالية يضع وجهة نظر في مقابل أخرى من غير أن يتعمق في مناقشة الرأي المرفوض انطلاقاً من العناصر الداخلية التي تتكون منها النظرية المرفوضة، وهو أضعف أنواع النقد.

والقرضاوي يزيد أسباب رفضه لليبرالية وضوحاً عندما يتصور أن الشرقيين بجملتهم لا يناسبهم إلا الفكر الديني وكأن لشعوب الشرق طبيعة يختلفون فيها عن كل شعوب الأرض الأخرى التي يصلح لها ما لا يصلح لشعوب الشرق. فإذا كان العقل الغربي مستعداً لتقبل العلم، والمناهج التي يمكن أن تتطور ابتداءً من العلم فإننا نجد في المقابل ـ على ما يقول القرضاوي ـ «أن الحاجة تزداد إلى الدين بين أمم الشرق خاصة من الترك والعرب والبربر وغيرهم لغلبة تأثير الدين عليهم وقوة دفعه لهم كما يقول ابن خلدون»[٢٦]، وبذلك يمضي القرضاوي إلى ما كان رينان قد قرره منذ أكثر من قرن من وجود عقلية سامية ميالة إلى الدين والغيبيات والأساطير بطبيعتها في مقابل فطرةٍ آرية أوروبيةٍ عقلانيةٍ بطبيعتها، قادرة على فهم العلم والفلسفة والانتفاع بهما واتخاذهما مرشداً في الحياة في مقابل الدين الذي تتخذ منه الشعوب الشرقية مرشداً وحيداً لها في الحياة.

تلك هي وجهة نظر واحد من أبرز رموز الفكر الإسلامي المعاصر في النزعة الليبرالية بعامة، وفي الليبرالية العربية بخاصة.

وحتى نزيد موقف المفكرين الإسلاميين المعاصرين من مشكلتي الحرية وحقوق الإنسان وضوحاً، فسوف نعالج هاتين القضيتين من منظور سياسي، بسبب ارتباطهما بالدولة أولاً وبالمجتمع المدني ثانياً. فبقدر ما تكون الدولة ديمقراطية يكون المجتمع المدني فيها قوياً ومزدهراً وفاعلاً. وبقدر ما تكون الدولة لاديمقراطية يكون المجتمع المدني فيها ضعيفاً أو معدوماً. وعلى ذلك فإن الحرية وحقوق الإنسان تكونان واضحتين وبارزتين وقويتين في الحالة الأولى، بينما تكونان في الحالة الثانية ضعيفتين وربما معدومتين تماماً في كثير من الأحيان.

وعلى ذلك نتساءل: ألا يمكن الإسلام أن يكون نظاماً روحياً ينظم العلاقة بين الإنسان وربه بصورة شخصية، بينما يترك أمر السياسة والدولة لفلاسفة السياسة وصنّاعها، ومن قبلهم ومن بعدهم إلى الشعب يقرر لنفسه ما يشاء من أمورها

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

فيكون هو المسؤول إن أصاب ويكون هو المسؤول إن أخطأ في اختيار من يمثله وينوب عنه في السلطة التشريعية؟

والواقع أن المفكرين الإسلاميين المعاصرين يجيبون، وبصوت واحد، بالنفي تماماً، مؤكدين أن الإسلام دين ودولة، أو أن الدولة أحد أبعاده الأساسية. من ثم فإنه يعود إلى الدولة الإسلامية أمر تنظيم كل شؤون المجتمع بما في ذلك بنية الدولة وشكلها وصلاحياتها وانتهاء بحقوق الفرد وواجباته في هذا المجتمع الذي تسيطر عليه هذه الدولة. وفي ذلك يقول محمد يوسف موسى: «لم يجئ الإسلام بالعقيدة الدينية الصحيحة وحدها، ولا بالنظام الأخلاقي المثالي الذي يقوم عليه المجتمع فحسب، بل جاء مع هذا وذاك بالشريعة المحكمة العادلة، هذه الشريعة التي تحكم الإنسان وتصرفاته ومعاملاته في كل حال، في خاصته بنفسه، وفي علاقاته بأسرته وفي علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه وفي علاقات دولته بالدول الأخرى. إنه بهذا يتميز من الديانات السماوية الأخرى، ولهذا نجده نظّم كل هذه العلاقات العديدة المختلفة، ووضع الأصول والمبادئ العامة التي تقوم عليها، وبيَّن ـ وإن كان بإجمال أحياناً ـ التشريعات التي تحكمها على جميع أنواعها.

وبذلك يكون قد أتى بالتشريعات التي لا بد منها لقيام الأمة والدولة على أسس معقولة مقبولة، ووافية بحاجات أي مجتمع أو أمة في كل زمان ومكان. ومن أجل ذلك ـ أي لأن الإسلام هو الدين العالمي الأخير الذي جاء للعالم كله ـ لم يترك أمته يتخذون ما شاؤوا من شرائع وقوانين، بل أمدهم منها بما يقوم عليه المجتمع والأمة في كل نواحي الحياة وشؤونها، في حالة السلم وحالة الحرب على السواء»[(٢٧)].

وإلى مثل هذا يذهب راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلامية التونسية حين يؤكد: «إن البحث في الحريات العامة جزء لا يتجزأ من البحث في النظام السياسي الإسلامي، وهو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة، وترابط أجزائه من عقائد وشعائر وأخلاقيات ومقاصد على نحو لا يقبل التجزئة، وهذه المسألة ننطلق منها كمسلّمة لأنها حُسمت لدى كل المعنيين بالفكر الإسلامي سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين... فكانت حجة الواقع أبلغ من كل جدل في الرد على دعاوى العلمانيين وفي التأكيد على أن

---

(٢٧) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، راجع هذه الطبعة وحقق نصوصها حسين يوسف موسى (القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩٦٣؟])، ص ١٥ ـ ١٦.

الإسلام دين ودولة أو دين الدولة بعد من أبعاده[٢٨]. وإذاً فالإسلام دين ودولة بمقتضى فهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين. وبذلك يكون كل فصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية نوعاً من الخروج على مقتضيات الحكم الإلهي، مما يستدعي لوم كل من يتحدث عن وقوع هذا الفصل بين الدين والدولة أو الدنيا والآخرة أو السياسي والمدني من ناحية، والدين والمقدس من ناحية أخرى.

وككل المفكرين الإسلاميين تقريباً يذهب راشد الغنوشي إلى أن نظرية الاستخلاف، أي خلافة الإنسان لله في الأرض، هي القاعدة التي تستند إليها الفلسفة السياسية للإسلام في الحكم. وتنطوي هذه النظرية على عنصرين أساسيين:

١ ـ الاعتراف بوحدانية الله، وأنه سبحانه رب كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقب ولا شريك، وأن قانونه يعلو كل قانون.

٢ ـ إن الإنسان كائن مكرم بالعقل والحرية والمسؤولية والرسالة، فقد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم حقوقاً لا سلطان لأحد عليها، ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها، وهي في جملتها تشكل عهداً أو عقداً: «إن يعبد الله لا يشرك به أحداً وفق شريعته، وإنه إن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان والفوز في الدنيا والآخرة»[٢٩].

ومن الطبيعي أن تكون النتيجة الأولى المترتبة على عقد الاستخلاف المتصور علو سلطان الشريعة عن كل سلطان آخر، وهو ما يمكن إجماله بكلمة واحدة: النص، «أي نص الوحي كتاباً وسنة قطعي الورود والدلالة، وهو الدستور الأعلى للدولة الإسلامية»[٣٠].

وأما خلاصة النتيجة الثانية لوثيقة الاستخلاف من الناحية الدستورية «أي في التنظيم العام للحكومة الإسلامية فتتلخص في كلمة واحدة هي الشورى»[٣١]. فالنص والشورى في الدولة الإسلامية عند راشد الغنوشي «هما المبدآن الرئيسيان اللذان تتأسس عليهما الدولة الإسلامية، وهما ثمرتان لازمتان لنظرية الاستخلاف، الركن الأساسي في العقيدة السياسية»[٣٢]. وإذا افترضنا أن الشورى شكل من

---

(٢٨) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

أشكال الممارسة السياسية التي تنطوي على قدر من الاستشارة والرجوع إلى آراء بعض الناس ليسترشد الحاكم برأيهم ونصحهم، فإن هذه الشورى تظل محكومة بسلطان أعلى من سلطانها وهو النص، نص الوحي كتاباً وسنة. وعلى ذلك لا تكون سلطة الشورى مطلقة، أي مكتفية بذاتها، ولا تعود إلا إلى ذاتها من حيث هي سلطة تشريعية، وإنما هي منذ البدء مقيدة بنص إلهي فوق إنساني، وبتفسير صاحب السلطة أو من يكلفه بتفسيره لمصلحته وفقاً لرؤيته الخاصة ومصلحته أو مصلحة الفئة أو الطبقة التي ينتسب إليها. وبكلمة واحدة إن فاعلية الشورى ـ المحدودة أصلاً كما سنبين ـ تميل باستمرار إلى مزيد من التقليص ونقص الفاعلية، كلما كانت الأسس الأيديولوجية التي يستند إليها الحاكم في تفسير النص شديدة الضيق والانحياز لصالح قطاع من المجتمع، أو لصالح رؤية منحازة في الحكم والسياسة. وهذا ما سيؤكده الوقوف على معنى النص حتى نستطيع الخوض في طبيعة الشورى وقيمتها.

كل دولة لا بد لها من نص أو مجموعة من القواعد تؤسس شرعيتها عليها، أي الدستور. ولكن الدول الحديثة تمتاز بأن الأمة فيها تكون هي مصدر السلطة، وبالتالي فإن بوسع الأمة ـ ما دامت هي مصدر السلطات جميعاً في الدولة والمجتمع ـ أن تدخل من التعديلات على دستورها في كل حين ما ترى أنه يجعلها أقرب إلى تحقيق غاياتها التي يتوقعها كل مواطن.

غير أن الدولة كما يتصورها المفكرون الإسلاميون المعاصرون ليست بالدولة الحديثة، وإنما هي دولة قارة مستقرة لا تحسب حساباً للتاريخ في حياتها ولا في حياة مواطنيها، ولذلك فهي تقوم على نص أو دستور نهائي صالح لكل زمان ومكان وغير قابل للتعديل أو التطوير. وكل ما هو مباح للمشرعين بإزاء هذا الدستور استنباط أحكام جديدة بالاستناد إلى قواعد قديمة بصدد الحالات التي لم يأت فيها نص موحى.

إنّ الصلاحيات التشريعية في ظل دولة الإسلام المتصوَّرة تظل محدودة مهما حاول المرء الاجتهاد في توسيعها، وفي الامتداد بها إلى المجالات المختلفة، فإنه، في النهاية، مضطر إلى الاعتراف بوجود نص لاتاريخي ليس بوسعه الاقتراب منه لأنه نص مقدس. وبالتالي فإن دولة هذه طبيعتها تكون دولة تتخذ من الإيمان الذاتي أو اليقين الذاتي دستوراً خفياً لها مترجماً عنه في صورة نص مقدس يحرم على المؤمنين به وغير المؤمنين به الاقتراب منه بأي شكل من أشكال التعديل أو التطوير أو التغيير. وهذا كله يؤكده فهم المفكرين الإسلاميين لمعنى النص. فالنص عندهم: «هو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة» وهو القاعدة الكبرى التي قام عليها المجتمع الإسلامي، بل هو السلطة المؤسسة والمنظمة للجماعة والدولة والحضارة، منها يستمد

الحكم الإسلامي فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده. فهو الحاكم الأعلى... وكل ما ومن سواه محكوم به وتابع له. إن النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل...»[٣٣]. هذا الثبات النهائي، وهذه النزعة اللاتاريخية في الفكر والعمل لا تخلق بالنسبة للمسلمين مشكلةً سياسيةً فقط، وإنما الأهم هو أنها تخلق لهم، وبصورة دائمة، مشكلةً ثقافيةً تؤسّس لكل العقبات السياسية. وربما أمكننا القول: إن أسس الاستبداد الذي يهيمن على أرجاء العالم العربي والإسلامي قائمة في قلب هذه الثقافة التي ورثناها عن رؤية متناهية للتاريخ، أعني أنه مهما تعددت العناصر التاريخية لحياة الفرد والمجتمع، فإنه من الممكن العثور على حلول لها بكاملها عن طريق استنباط ذهني ينتقل فيه الفقيه إلى حكم جديد بالاستناد إلى نص قديم. وهذا يعني أن البداية الجديدة مستحيلة، وأن المقدمات المتناهية التي تنطوي عليها الشريعة وافية بحاجات البشرية عبر كل الأزمنة، ومن ثم كان الاحتفاظ بأشكال الحكم الاستبدادية التي ما زالت قائمة في الحياة العربية والإسلامية المعاصرة، والتي تنتمي تاريخياً إلى ما قبل ولادة العالم الحديث، أمراً معقولاً، بل مسوغاً وممكناً أيضاً.

وهكذا ظلت الجماعة الإسلامية، بصورة عامة ثابتة ومستقرة مثل النص الذي تأسست عليه. ولذا لا يمكن التفكير بصورة جدية بأي تطور في الحياة السياسية إلا إذا حدث التغيير الثقافي في فهم الجماعة وقراءتها لهذا النص الذي تأسست عليه تاريخياً. بل إنه لا يمكن تفسير استمرارها إلا بالنص ذاته الذي خرجت الجماعة من قلبه وكأنها إحدى معجزاته. «لقد كان النص الإلهي إذاً الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص، إنه المسوغ الوحيد لاستمرارها، وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية، فكان الجذر الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية وتأسست في رحابه الأمة»[٣٤]. وإذاً فوجود الجماعة الإسلامية يتصف أولاً وقبل كل شيء بالتعالي. ولئن كان في الوسع أن نتصور إمكان وجود أفكار متعالية أو قَبْلية يعمل الذهن الإنساني من خلالها، فإنه لمن الصعب علينا، إن لم يكن من المستحيل، تصور وجود جماعات متعالية. إن هذا التعالي لا يعني إلا أمراً واحداً هو الوجود اللاتاريخي من ناحية، والانكماش والاعتصام من قبل هذه الجماعة داخل ثقافة ميتة من ناحية أخرى، وبالتالي لن تُبعث الجماعة إلى الحياة من جديد إلا إذا تنازلت عن ثقافة التعالي الذي ينسبه راشد الغنوشي إلى الجماعة الإسلامية. إن التطور الثقافي وحده داخل الفكر الإسلامي هو الذي يخلق

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

احتمالات جدية للانتقال من الاستبداد السياسي إلى الحياة الديمقراطية والتعددية الثقافية.

ونتيجة لكون النص هو المؤسس للجماعة الإسلامية، وهو الذي يمنحها وجودها المتعالي، يمضي الغنوشي إلى القول: «ومهما انحرف الحكم في التاريخ الإسلامي فقد ظلت الشريعة الإسلامية تمثل المشروعية العليا التي يحتاج كل حاكم كما يحتاج كل مجتهد ومفكر إلى أن يبرر أعماله ومواقفه أمامها، فلم تعرف التجربة الإسلامية بسبب ذلك حاكماً ثيوقراطياً يعلن أنه إرادة الله المتجسدة، لأن المسلمين يعلمون يقيناً أن إرادة الله إنما تجسدت في شريعته، فما وافقها فهو الحق، وما خالفها فهو الباطل»[٣٥]. غير أن الشواهد التاريخية تقرر خلاف ذلك. فهي تبين أن الحق الإلهي للملوك قد ساد الحياة السياسية للمجتمعات الإسلامية معظم تاريخها، بل لا يزال مستمراً من خلال صور جديدة لعل من أهمها أشكال الحكم العسكري المدعوم بالأجهزة الأمنية الضارية في وقتنا الحاضر. وإذا ضربنا صفحاً عن التحدث حول طبيعة السلطة الأموية التي قامت أصلاً على الحرب والتغلب لقلنا إن أمير المؤمنين في العصر العباسي كان «يخطب في الناس بأنه ظل الله على الأرض، وبأن الله وضع في يده مفاتيح خزائنه. فإن شاء أن يفتحها فتحها، وإن شاء أن يغلقها أغلقها. وكانت نظرية الحق الإلهي أو الحق المقدس للملوك نظرية معترفاً بها منذ العهد العباسي، كما اعتُرف بها بعد ذلك في أمم أوروبا المسيحية»[٣٦]. وهذا كاف لإبطال المزاعم بأن السياسة في المجتمعات الإسلامية قد كانت مثالية على الدوام. فالسياسة شأن واقعي، وكل يد تسهم في العمل، أو في النشاطات الواقعية للبشر، لا بد لها من أن تتلوث. غير أن هذا التلوث أو فقدان الطهارة، ليس بشيء في الحقيقة إلا الفعل التاريخي نفسه. ومن يتصور أن يده قد ظلت طاهرة على الدوام، فليس لهذا التصور إلا معنى واحد هو أن هذا الإنسان أو تلك الجماعة لم توجد وجوداً فعلياً، وإنما هي قد وجدت وجوداً ذهنياً مجرداً ليس إلا.

وعلى كل حال ينتهي الغنوشي إلى ثلاث نتائج مترتبة على تصوره للنص ولعلاقة هذا النص بالجماعة التاريخية الإسلامية. وهذه النتائج هي: «إن حاكمية الله سبحانه وتعالى وسيادته في حياة الإنسان قد نطق به الوحي كتاباً وسنةً، فمنه استمدت الشريعة، فشريعة الله حاكمة على ما سواها... إذا كان مبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنفاذ الشريعة، فإنها [أي الحكومة الإسلامية] لا تستحق من

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣٦) محمد حسين هيكل، الحكومة الإسلامية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٣٧.

طاعة مواطنيها لأوامرها إلا بقدر ما تبدي من خضوع والتزام بالشريعة.

... إن طاعة المسلم حكومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص الحاكم، بل هي طاعة لصاحب الشريعة يستحق عليها ثواباً، وإن تمرده على تلك الأوامر الملتزمة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثماً[٣٧].

النتيجة الأولى هي أن الحاكمية لله. وما يترتب على الحاكمية هو أن الله واقع في مركز الكون، بينما لا يتمتع الإنسان إلا بقيمة ثانوية. وهذه النتيجة وحدها كافية لأن تؤسس في الجماعة لنظام لاديمقراطي.

والنتيجة الثانية هي أن الشريعة وساطة مزدوجة: فهي من ناحية وساطة بين الله والإنسان، بمعنى أنها تشتمل على الأوامر الأساسية الموجهة من الله إلى الإنسان، وهي من ناحية أخرى معيار يُحكم به الإنسان على مدى اقتراب سلوكه أو بعده من الإرادة الإلهية. وبهذا المعنى تصبح الحكومة الإسلامية هي الحامل للشريعة وهي الوصي عليها والمفسر الأول لها أيضاً.

وهنا نصل إلى **النتيجة الثالثة** وهي أن طاعة الحكومة لم تعد طاعة لأفراد من البشر المخلوقين، بل هي طاعة لصاحب الشريعة نفسه أو تمرد عليه، فيتحول بذلك عالم السياسة المدنية بالكامل إلى عالم للسياسة الشرعية. كذلك يغيب بعد المواطن ويختفي في الإنسان والفرد ليحل محله بعد (العابد) أو (الإنسان المتدّين) الذي ينحصر سلوكه دوماً بين بعدين يتصف كلاهما بالفقر والتجريد، وهما الطاعة والمعصية.

ومن الواضح أن هذه اللغة ليست باللغة السياسية المناسبة لعالم المدنية التي لا تستطيع الدولة الحديثة أن تستعملها وتكون حديثة في الوقت نفسه. إننا هنا بإزاء لغة دينية مقدسة لا يمكن إقامة النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية استناداً إليها. فهي تبطن من المضامين العتيقة ما لا يتفق ومتطلبات الحداثة الراهنة. ولذا فإن الخاتمة التي ينتهي إليها (الغنوشي) لمناقشته للنص باعتباره أساس الدولة ودستورها، وما يترتب على ذلك من إقامة التطابق بين عصيان الحكومة الإسلامية وطاعتها والطاعة لصاحب الشريعة وعصيانه، إنما هي دعوة لإقامة حكومة ثيوقراطية، وهو بذلك يرى أن «أخطر مراتب الخروج عن حكم الشريعة الإسلامية ترك التعبد بأوامرها»[٣٨]. وبذلك تتحول المشكلة السياسية إلى مسألة دينية، وتختزل

---

(٣٧) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

القضية الاجتماعية - قضية الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم - إلى قضية عبادة أو علاقة بين الإنسان وخالقه، وهي قضية أدخلت فيها الشؤون الشخصية والفردية للإنسان في شؤون المواطن في الدولة والمجتمع المدني. وهكذا يكون البعد السياسي في تجربة الحكومة الإسلامية، كما هي عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين، بعداً غير سياسي، لأنه لا يقيم الدولة على مفهوم المواطن والمواطنة - وهو مفهوم موضوعي من الناحية الاجتماعية والسياسية لارتباطه بحقوق دستورية محددة في الدولة الحديثة -، وإنما هو بعد شخصي وجداني يتعلق بكل فرد على حدة لا بنظام للعلاقات بين الأفراد يمكن ملاحظته وتفهمه وتقويمه على أسس موضوعية تماماً.

كان لهذا التصور أثره البعيد في تكوين نظرة المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى مشكلة الحرية ومشكلة حقوق الإنسان في إهاب تصورهم للدولة الإسلامية المعاصرة. فإن مختلف تصوراتهم وأفكارهم حول الحرية مثلاً، من حيث طبيعتها ووظيفتها في الدولة الحديثة، تنتهي على الرغم من كل قيمة موضوعية يمكن أن تكون متمتعة بها، إلى أن علاقة العبادة بين الخالق والمخلوق هي فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - على حد تعبير حجة الإسلام الغزالي - وهي الهدف والغاية التي يجب أن تكون هادياً للمرء في دنياه حتى تكون له بمثابة الطريق المؤدي إلى الفوز ببركات الرضوان الإلهي في الآخرة، الأمر الذي يكشف عن أن الدنيا أو العالم ليس هو النقطة المركزية في أعماق المسلم، وذلك لأن الإنسان، ببساطة، ليس هو مركز العالم، وبالتالي يمكن تأجيل كل شيء إلى يوم موعود.

أما الحياة العصرية والحديثة، القائمة على العقل، فتنهض على مفهوم المواطن، وعلى مفهوم الحق الذي يجب تحقيقه (هنا والآن) من خلال مؤسسات الدولة الحديثة، المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية، هذه الدولة التي تحترم مبدأ الفصل بين السلطات واستقلال القضاء.

تلكم هي أمثل طريقة وصل إليها المجتمع الإنساني في تنظيم حياته، فهي تجمع بين المحافظة على حرية الفرد وحق الجماعة، وتعترف بأنه ليس من حق الجماعة أن تطغى على الفرد ولا الدولة على المواطن.

-٣-

وإذا ما عدنا إلى مشكلة الحرية عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فإننا نجدهم ينظرون إليها من عدة مستويات، وإن كانت هذه المستويات المتعددة تنتهي آخر الأمر إلى نوع من العلاقة الفردية أو الشخصية بين الله والإنسان، مما يؤدي إلى

أن فقدان هذه التصورات فاعليتها وقيمتها، لو نحن حاولنا تقديم تعريفات إجرائية لها بقصد التحقق من قابليتها للتطبيق النافع والمفيد داخل الحياة الاجتماعية والسياسية للدولة والمجتمع في زمان ومكان معينين.

وأول هذه المستويات التي نظر المفكرون الإسلاميون من خلالها إلى مشكلة الحرية هو المستوى الميتافيزيقي. وهنا نجد على سبيل المثال محمد الغزالي يطرح المسألة في حدود هي أقرب إلى الأشعرية التقليدية وإلى علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي. ذلك أن التساؤل عن الحرية في نظره هو تساؤل عن القضاء والقدر أو هو تساؤل عن الجبر والاختيار. وهو في نهاية المطاف جهد يرمي إلى التوفيق بين الحدين المتناقضين في وحدة يبتلع فيها الحد الموجب الحد السالب، أو هي وحدة تنتهي إلى اضمحلال الإنسان وفنائه في الذات الإلهية، الأمر الذي يجري التعبير السياسي عنه في وحدانية الحاكم، وفي ضرورة الإرجاء، إرجاء كل شيء إلى يوم موعود لتعذر الاطلاع على النية، لأن نية الحاكم ـ وقد يكون مؤمناً ـ خير من عمله.

يميز محمد الغزالي بين نوعين من الأفعال في إطار نظرية القضاء والقدر: نوع نكون فيه مجبرين ونوع تكون إرادتنا فيه حرة تماماً.

وفي ما يتعلق بالنوع الأول يمضي محمد الغزالي إلى القول: «هناك أمور تحدث وتتم بمحض القدرة العليا، وعلى وفق المشيئة الإلهية وحدها، وهي تنفذ في الناس طوعاً أو كرهاً، سواء شعر الناس بها أم لم يشعروا: الحياة والموت، الصحة والمرض، السعة والضيق، ذلك ومثله لا يد للإنسان فيه. فأصابع القدر وحدها هي التي تحرك ظاهره وباطنه، لتوجه الحياة كما يريد صاحب الحياة: **﴿إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. هو الذي يصوّركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾** [آل عمران: ٥ ـ ٦][٣٩].

أما القسم الثاني من متعلقات (القضاء والقدر) فيتصل بأعمال مخالفة للأولى نشعر عند أدائنا لها بـ «يقظة» عقولنا، وحركة ميولنا، ورقابة ضمائرنا... إننا نحس باستقلال إرادتنا وقدرتنا في ما نباشر من أعمال تقع في دائرتهما، وكان يكفي هذا الإحساس دليلاً على حريتهما لولا أن هناك من يزعم أن الإحساس يكذب أحياناً. ولكننا نطمئن إلى صدق هذا الإحساس ونكذب ما يغض من قيمته بعد أن نرجع إلى القرآن الكريم نستفتيه في ذلك. ونحن نجد أن القرآن يؤكد هذا الإحساس البديهي وينوه بحرية الإرادة الإنسانية: **﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾**

---

(٣٩) محمد الغزالي، عقيدة المسلم، ط ٧ (دمشق: دار القلم، ١٩٨٩)، ص ٩٧ ـ ٩٨.

[يونس: ١٠٨]، بل إن طبيعة الدين ـ وهي التكليف والابتلاء ـ لا تتحقق البتة مع استعباد الإرادة وتقيدها»[٤٠].

وإزاء هذا التناقض في الحدود، وهذا التقابل الحاد بين الجبر والاختيار، هذا التقابل الذي أثقل كاهل الوجدان الإسلامي وحوّله إلى وعي شقي طوال تاريخه، فإنه يلجأ إلى حيلة الجبر التقليدية الأشعرية فيقرر بأنه لا تناقض بين القول بحرية الإرادة والقول بأن أعمالنا لا تخرج عن دائرة العلم الإلهي الشامل والمحيط: «فصفحات العلم الإلهي ومرائيه لا تتصل بالأعمال اتصال تصريف وتحريك، ولكنه اتصال اكتشاف ووضوح، فهي تتبع العمل ولا يتبعها العمل. غاية ما يمتاز به العلم أنه لا يكشف الحاضر فقط، ولكنه يكشف ذلك الماضي والمستقبل، فيرى الأشياء على ما كانت عليه، وعلى ما ستكون عليه، وكما يراها وهي كائنة سواء بسواء»[٤١].

وهكذا يظل السؤال الميتافيزيقي القديم الذي طرحته الثقافة الإسلامية على نفسها منذ اللحظة الأولى لوعيها بذاتها وهو: ما هي العلاقة بين فعل الإنسان الحادث والعلم الإلهي القديم؟ وبالطبع فإن المفكر إذا ما ظل يطرح المسألة في حدود علم الكلام التقليدي، فلن يعثر على حل لهذه المسألة يمضي إلى أبعد مما يذهب إليه محمد الغزالي إلا الحل الاعتزالي القائل بأن الإنسان خالق لأفعاله والذي رفضته جمهرة المسلمين. أما الحلول التي طرحتها الفلسفة العربية لهذه المشكلة، فلم تلق القبول خارج دائرة الفلاسفة الضيقة، وهذا ما يفسر لنا العلة من وراء بقاء طريقة المتكلمين في التفكير هي الطريقة المهيمنة حتى الآن على التفكير الإسلامي المعاصر ذاته. وبالطبع فإن الحضارة الغربية الحديثة ومن قبلها الحضارة اليونانية القديمة ـ عندما توصلت إلى فكرة الديمقراطية ـ فإنها قد نحّت كل الاعتراضات الموجهة ضد الحرية الإنسانية، وسلمت مباشرة بأن الإنسان حر، وبعد ذلك فقط صار من الممكن قيام النظام الديمقراطي في (أثينا) قديماً وفي العالم الغربي حديثاً.

أما يوسف القرضاوي، فيقرر أن للحرية أبعاداً متعددة لا تتحقق إنسانية الإنسان ما لم يكن قادراً على التمتع بها جميعاً. ومن الأبعاد الجوهرية للحرية عند القرضاوي أنها شرط السعادة الفردية وأن الأمن أحد مقوماتها، فمن لا أمن له ليس حراً. ويبدو أن القرضاوي هنا يتحدث عن تجربته الذاتية عندما كان الإخوان المسلمون معرضين للملاحقة السياسية التي امتدت لزمن طويل في تاريخ مصر

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

الحديث. وهو يقول: «إن هذه الحرية ليست شيئاً ثانوياً على هامش الحياة البشرية، بل هي شيء ضروري لحياة الإنسان... فلا يعتبر الإنسان إنساناً إذا لم يشعر بذاته ويحس بكرامته وبقدرته على أن يخط مسيرة نفسه بيديه... إن مناخ الحرية شرط أساسي لنمو الذات الإنسانية، وهو شرط كذلك لتحقيق سعادتها. فالإنسان الذي يساق إلى غير ما يريد ويكره على غير ما يحب، ويجرع من الأفكار والأنظمة ما لا يقبله ولا يستسيغه بحال لا يمكن أن يكون سعيداً. ثم إن السعادة لا تتم إلا بالأمن، ومن لا حرية له لا أمن له»(٤٢). صحيح أن الحرية شرط ضروري لتفتح إمكانات الذات البشرية، أو حتى هي الشرط الضروري للوجود، لأن الوجود البشري لا يكون ذا هوية محددة إلا بفضل المقدرة على الاختيار أولاً، ونتيجة للمقدرة على الفعل ثانياً. والمقدرة على الفعل تجعل الحرية مقترنة بالمسؤولية بالضرورة. وهذا ما يلاحظه القرضاوي بحق: «فالإنسان الحر يشعر تماماً بمسؤوليته عن عمله ويجتهد في إتقانه والارتقاء به متعاوناً مع غيره في سبيل هذه الغاية»(٤٣). وبالإضافة إلى هذا البعد الشخصي أو الفردي للحرية يلفت القرضاوي الأنظار إلى الأهمية الحاسمة للحرية بالنسبة للمجتمع ككل، لأن الحرية وحدها هي القادرة على تصحيح مسار المجتمع وتبرئته من أخطائه وانحرافاته: «والحرية لازمة للمجتمع أيضاً لأنها تتيح له تصحيح الخطأ وتقويم المعوج وفضح الانحراف ونقد الغلو والتقصير أو الإفراط والتفريط في التخطيط والتنفيذ وفي التفكير والسلوك... أما جو الضغط والإرهاق والخوف، فيعقد الألسنة والأقلام أن تقول عن شيء غلط أو تقول لإنسان لم أو لا، وبذلك تتضاعف الأخطاء وتتضخم الانحرافات ويزداد السوء سوءاً»(٤٤).

وأخيراً يتحدث القرضاوي عن ضرب أخير للحرية هو ما يسميه بحرية المواطن. ولعله يكون أهم صور الحرية بالنسبة للإنسان في المجتمع الحديث وفي الدولة الحديثة، لأنه ينصبّ مباشرة على حق الإنسان في ممارسة الحرية، والمشاركة في بناء العالم السياسي والاقتصادي والاجتماعي من خلال الدولة التي يقيمها المواطنون على أرض الوطن.

ويميز القرضاوي في مفهومه عن حرية المواطن بين جانبين فيها، أحدهما سلبي يتعلق برفع معوقات الحرية، والثاني إيجابي يتعلق مباشرة بالممارسة الفعلية للحرية داخل الدولة والمجتمع.

---

(٤٢) القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص ٢٣١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

وفي ما يتعلق بالجانب السلبي للحرية فإن القرضاوي يبين أن المقصود بحرية المواطن هو: «رفع الأغلال عنه وخلاصه من كل سيطرة ترهبه أو تعوقه أو تتحكم في فكره ووجدانه أو إرادته أو حركته، سواء كانت سيطرة سياسية أو دينية أو اجتماعية، بحيث يتصرف وهو يشعر بالاطمئنان والأمن والاستقلال الذاتي في ما يأخذ وفي ما يدع»(٤٥).

وأما الجانب الإيجابي لمفهوم القرضاوي عن حرية المواطن، فيتمثل في: «الحرية الفكرية والحرية السياسية، حرية المواطن في أن يفكر ويعبر عن تفكيره بالأساليب المشروعة. وحريته في نقد الأوضاع والأنظمة والاتجاهات والتصرفات... حريته في إلقاء خطاب عام أو عقد ندوة مفتوحة أو تأليف كتاب يحمل رأيه ونقده أو إصدار صحيفة لا تسيطر عليها الحكومة بنفسها أو بواسطة حزبها السياسي، أو تكوين جماعة فكرية أو سياسية تعارض خط الحكومة الأيديولوجي أو السياسي أو الاقتصادي»(٤٦).

وليس لنا من تعليق على ما يقوله القرضاوي حول حرية المواطن بشكليها السلبي والإيجابي إلا الاستحسان والموافقة من ناحية، وتذكيره ولومه، من ناحية أخرى، على تصريحه الذي لا يقبل التأويل حول ضرورة قتل المرتد. فهل ينسجم هذا الموقف الأخير مع دعوة القرضاوي إلى حرية المواطن في تأسيس جمعيات سياسية وصحف حرة يستطيع المواطن من خلالها معارضة السياسة الرسمية للدولة سواء في جانبها السياسي أو الاقتصادي أو غير ذلك من الجوانب التي يدعو القرضاوي الدولة إلى إباحتها للمواطنين مع عدم إيذائهم بالحبس أو النفي أو بأي شكل من أشكال التعرض غير المشروعة التي تصبها في العادة الدول العربية والإسلامية على المواطن. يقول يوسف القرضاوي عن مستقبل الحركة الإسلامية باعتباره واحداً من منظّريها، وعما يجب عليها أن تفعله حتى تحدّث نفسها: «أن تخلع المنظار الأسود حين تنظر إلى الأفراد والمجتمع من حولها فلا تسارع إلى اتهامهم بالكفر وإخراجهم من الإسلام بأمور قابلة للتأويل محتملة للجدال، والأصل تقديم حسن الظن وحمل خال المسلم على الصلاح وإبراؤه على أصل الإسلام ما وجد إلى ذلك سبيلاً. وأكثر الذين يُتهمون في الحقيقة جهال يجب أن يتعلموا لا مرتدون يجب أن يقتلوا، وقد عصمت دماءهم وأموالهم شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وحسابهم بعد ذلك على الله. أمّا الذين شُرحوا بالكفر صدراً وأعلنوه

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

جهرة فيجب أن يوضعوا حيث وضعوا أنفسهم وكل امرئ بما كسب رهين»[٤٧]. فهل ينسجم قتل من يسمى بـ «المرتد» بسبب اختلافه مع الدولة أو الحزب الحاكم مع الدعوة إلى حرية المواطن وإطلاق الحريات السياسية كافة في كل اتجاه؟ إن حرية المواطن التي يدعو إليها القرضاوي تظل ناقصة ما لم يكن حقه كاملاً في حرية الفكر والاعتقاد والتدين بأي دين وبعدم التدين بأي دين على قدم المساواة تماماً. إن اعتراف من هم في المعارضة السياسية بهذه الحقوق غير المنقوصة هو الشرط الضروري كي تعترف به الدولة العربية التي ما تزال تتنكر لأبسط حقوق الإنسان والمواطن. فإذا كان من هو لا يزال في المعارضة يتنكر ـ مثل الدولة تماماً ـ لهذه الحقوق، فما الذي يتوقع منه عندما يصبح في سدة السلطة غير منازع؟! واليوم فإن المثقف العربي واقع بين خطرين حقيقيين يتهددانه فعلاً: سلطة الدولة التي لا تقبل النقد وتزج به في السجن أو تشرده وتجبره في النهاية على طلب حق اللجوء الإنساني مع أنه لم يكن ليفعل ذلك مختاراً أبداً، وسلطة المعارضة ـ وخاصة المعارضة الإسلامية ـ التي تهدد كل من يفكر بطريقة مختلفة عن طريقتها بالقتل والموت!!

ثمة موقف ثالث وأخير من مشكلة الحرية لأحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين هو راشد الغنوشي. وهو يعرض علينا هنا موقفاً توفيقياً انتقائياً يبدأ فيه من التسليم مع المواثيق العالمية لحقوق الإنسان والمواطن بأن الحرية وضع طبيعي للإنسان سابق على كل تمايز، وانتهاءً بالقول: إن الإنسان ليس حراً أصلاً وما حريته إلا جُعْل قانوني قد صارت للإنسان بفضل النبوة والوحي.

ينطلق راشد الغنوشي في تعريفه للحقوق والحريات الأساسية من نزعة ديمقراطية ليبرالية واضحة عندما يقرر بأنه من الضروري «أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم، سواء عن طريق اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته ومشاركته أو في عزله»[٤٨].

أما الحريات الأساسية فيعرِّفها بأنها «جملة الحقوق الإنسانية المعترف بها من الدولة للمواطنين، مثل حق المساهمة في الحكم والتأثير فيه عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحزب والتنقب»[٤٩]. وهو يستلهم الميثاق العالمي لحقوق الإنسان عندما يبين بأنه «لكل فرد الحق في إدارة

---

(٤٧) يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، حتمية الحل الإسلامي؛ ٢، ط ٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧).

(٤٨) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٧١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يُختارون اختياراً حراً. . . [ولأي شخص الحق] في تولي الوظائف العامة في بلاده. . . وأن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، وأن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دورية نزيهة تجرى بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع، أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت»(٥٠) ومن الواضح أن الغنوشي يقتبس أحدث الأفكار الليبرالية ذات الصلة بمفهوم الحرية وبتنظيم الإجراءات المحققة لها، وبتوفير الضمانات اللازمة كي تكون الحرية أمراً يمكن تحقيقه. فالغنوشي صاحب ثقافة فرنسية ولا شك في أنه قد اطّلع على هذه الأفكار وتأثر بها من خلال تلك الثقافة، ومن خلال معايشته المديدة للنظام الليبرالي بسبب إقامته المجبر عليها في أوروبا لاجئاً هناك.

غير أن الغنوشي سرعان ما ينكص على عقبيه عندما يعود إلى الحديث عن الحرية في أصولها الإسلامية. فهو يرتد تماماً عن كل المعاني الليبرالية للحرية التي بدا أول الأمر أنه يتبناها ويتحمس لها. إنه يعجز تماماً عن الارتقاء بالحرية ـ بمفهومها الإسلامي كما يراه ـ إلى المستوى الليبرالي الذي انطلق منه، كما أنه يخفق في تكييف الليبرالية وتوطينها داخل الفكر الإسلامي التقليدي. وهكذا يكون موقفه كمن مزج العناصر فلم يحصل على مركّب جديد لأنها ظلت في الحقيقة متجاورةً بغير انصهار، ومن ثم فإنه يسهل فصلها بعضها عن بعض من دون أن يترك أي منها أي أثر في غيره من العناصر. والنتيجة الطبيعية لذلك هي أنه ينقلب ضد إعلانات حقوق الإنسان عن الحرية ويعدها «مجرد كفالات للبرجوازية ضد الإقطاع والبابوية قد تكشف في النهاية زيفها وجزئيتها. وقد اضطلعت المذاهب الاشتراكية بفضح شكلانيتهما عندما أكدت على الحقوق الاجتماعية، ففرضت بدورها طواغيت جديدة على الإنسان»(٥١). وبهذا التقويم البسيط فإنه يتجاهل مساراً طويلاً من الجهود الإنسانية التي لم يشارك المسلمون ـ وللأسف ـ في بذلها امتدت في العالم الغربي منذ عصر النهضة وحتى اليوم في خط صاعد متقدم، وآلت جميعها إلى خلق هذا الشكل الراقي من الديمقراطية السياسية التي تحيا في ظلها اليوم شعوب العالم الصناعي بالدرجة الأولى، وتحاول أن تسير على الطريق نفسه شعوب عريقة أخرى من حيث الثقافة والتاريخ مثل الشعب الهندي من دون أن تكون هذه الثقافة وذلك التاريخ عائقاً في وجه الأخذ بالنظام الديمقراطي في السياسة والحياة.

ومهما يكن من أمر فإن الحرية بحسب التصور الإسلامي، على ما يرى

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الغنوشي هي في «أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة إيجابية، أن نفعل الواجب طوعاً بإتيان الأمر واجتناب النهي، فنستحق درجة الخلفاء وأولياء الله الصالحين»[٥٢].

وبصرف النظر عن قيمة هذا التحليل للحرية ـ من حيث ارتباطها بالواجب والمسؤولية ـ فإن الثابت أن ما تستهدفه الحرية من وجهة النظر الإسلامية، في ما يرى الغنوشي، هو أن نكون من أولياء الله الصالحين. والصلاح قيمة ذاتية ونسبية وشخصية وهو جزء من العلاقة بين الإنسان وربه، بينما ما يقصد بالحرية أصلاً أن تكون معبرة عن الفعل الإنساني في التاريخ من ناحية، وأن تكون من ناحية أخرى، قادرة على تنظيم العلاقات بين الأفراد داخل المجتمع، مسترشدة في ذلك بالعقل، وهو ما استدعى تطوير المؤسسات وخلق الدساتير القادرة على تحقيق هذه المتطلبات حتى تكون الحياة الاجتماعية ممكنة، وحتى يكون الفرد قادراً على التعبير عن ذاته من خلال هذه المؤسسات بأداء الواجبات وأخذ الحقوق. أما الصلاح، على العكس من ذلك، فمن شأنه أن يحوّل الحرية إلى قيمة ذاتية فاقدة للتأثير الموضوعي في حياة الفرد والمجتمع والمؤسسات التي يمارس الأفراد وجودهم من خلالها.

وتأكيداً لهذا الاتجاه في فهم الحرية فإن الغنوشي يقتبس موقف علال الفاسي من الحرية ويستشهد به ويستحسنه ويستصوبه، لأنه في الحقيقة يسير في الاتجاه نفسه، الاتجاه الذي يحول الحرية إلى قيمة ذاتية وخاصة عندما يربطها بالعبادة. ذلك أن الفاسي يذهب إلى أن الحرية جُعْل قانوني وليست حقاً طبيعياً، فما كان للإنسان أن يصل إلى حريته لولا نزول الوحي، وأن الإنسان لم يخلق حراً وإنما ليكون حراً[٥٣].

وإلى مثل هذا المذهب يمضي حسن الترابي حين يقرر «إن الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله، وأن هذه العبودية لا تثير شعوراً بالمجانبة، لأن المؤمن يعبد الله بدافع المحبة والإجلال واستشعار النعمة الدافعة إلى الشكر، الأمر الذي يجعل الحرية الوسيلة والثمرة لعبادة الله. ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله، فواجب على الإنسان أن يتحرر لربه، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه. وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق. وكلما زاد إخلاصاً في العبودية لله زاد تحرراً من كل مخلوق في الطبيعة، وحقق أقداراً أكبر في درجات الكمال الإنساني»[٥٤].

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

وبمقتضى ما يذهب إليه علال الفاسي تكون الحرية هبةً سماوية للإنسان اقترن ظهورها بظهور الوحي. وهذا يعني أن أعلى درجة وأبعد مسافة يمكن قطعها في دروب الحرية لا تزيد على المدى الذي يتصوره الوحي. ولما لم يكن بوسع المرء، إن كان ذا وعي تاريخي، أن يتصور أشكال الحرية إلا باعتبارها غير متناهية، لأنها تعكس ماهية الإنسان التي لا تتكشف إلا في التاريخ، فيكون تصور ظهور الحرية مقترناً بالوحي مؤدياً إلى الزعم بأن للحرية ـ اللامتناهية بطبيعتها وبحسب طبيعة الإنسان وماهيته ـ صوراً متناهية بحسب معطيات الوحي الذي اقترن ظهوره بظروف تاريخية معينة ومحددة. أما الحرية عند حسن الترابي، فهي كما يبين بصراحة ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله. وما من شك في أن الحرية وسيلة، غير أنها ليست كذلك إلا جزئياً، لأنها في الحقيقة غاية في حد ذاتها. فالإنسان الذي لا يمارس حريته وهو على وعي بأنه حر، هو عبد بمعنى ما. وعلى كل حال يتعذر الفصل في الحرية بين ما هو وسيلة وما هو غاية، لأن الوجود الإنساني كله إنما يتضح ويتعين من خلالها.

غير أن الأمر الذي لا يمكن قبوله هو أن تتحول إلى مجرد وسيلة للعبادة، فمن شأن ذلك أن يختزل الحرية إلى أقصى درجات الفقر والتجريد وأن تتحول من ثم من كونها فعلاً خلاقاً إلى كونها أداة لسلب الكائن الإنساني وإلغائه عندما يتصور نفسه مجرد تابع، وذلك لا يكون إلا على حساب خصوصيته وذاتيته التي يفترض أن تنمو وتزدهر بالحرية لا أن يتم سلبها وإنكارها.

ومن المفارقات حقاً أن يتحقق الكمال الإنساني، بمقتضى تصور حسن الترابي، كلما زاد الإنسان إخلاصاً في عبوديته لله، لأنه بذلك يزداد تحرراً من كل كائنات الطبيعة وهو ما يؤدي إلى أن تكون نهاية الفعل الحر أو ثمرته هي العلو على الطبيعة وانقطاع ما بين الإنسان وأقرانه من صلات وعلاقات. وما ذاك إلا التوحد أو التفرد الذي هو النتيجة المترتبة على مثل هذا التصور للحرية. وهذا ما من شأنه أن يخلق كل الشروط الضرورية للانخراط في تجربة صوفية ذاتية. فتكون ثمرة الحرية امّحاء الإنسان وموته عن نفسه تحت هذا الاسم الذي يختاره حسن الترابي لهذا الموت إذ يدعوه بالحرية. ومن الطبيعي أن الدولة والمجتمع لا يساسان بالاعتماد على مثل هذا التصور للحرية. فلئن صح هذا المفهوم في حق الفرد كجزء من حريته، فمن غير المتصور أن يكون هو البديل من الديمقراطية السياسية والمشاركة العامة لأفراد المجتمع وإلا لم يكن تحديث الدولة والمجتمع مما يمكن تحقيقه.

وهكذا تتحول الحرية عند أبرز ممثلي الفكر الإسلامي المعاصر ـ الغزالي والقرضاوي والفاسي والترابي والغنوشي ـ فتصبح عبادة أو وسيلة للعبادة أو طريقة

في إلغاء الحرية وسلبها، طالما أنها ستفضي في النهاية - عند الترابي على سبيل المثال - إلى الخروج من الطبيعة بالعلو فوق كل موجوداتها وكائناتها، حيث يصبح المرء أمام تجربة روحية شخصية. وهكذا فإن النتيجة التي أدت إليها الحرية نتيجة لا علاقة لها بالمجتمع والمواطن والدولة والحداثة والتاريخ والصيرورة، وهي مفاهيم يتعذر قيام دولة حديثة أو مجتمع مدني في غيابها.

ومع ذلك فإن الغنوشي الذي يجمع في موقف واحد بين كل هذه المتناقضات يفاجئ قارئه إذ يقرر أنه من الممكن للإسلام «أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي فيحفظ للمسلمين والبشرية إيجابياته في ما قدمه للفكر السياسي من إضافة حقيقية تتمثل في تحويل مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام، أي اشتراك الأمة في الحكم وانبثاقه من إرادتها وقوامتها على حاكمها، وتحويله من مواعظ ومبادئ عامة إلى جهاز للحكم، مثلما فعل العقل الغربي مع تراثنا في الهندسة والجبر إذ حولها إلى تقنية منظورة، وذلك بعد من أبعاد الثورة العلمية والعبقرية الغربية: القدرة على تحويل الأفكار والقيم إلى آلات، فهل نرفض هذه التقنيات الصناعية والسياسية لمجرد أنها صنعت في الغرب؟ أم نقول هذه بضاعتنا ردت إلينا، والحكمة ضالة المؤمن وحيث المصلحة فثم شرع الله[(٥٥)]؟

وبصرف النظر عن العبارات الافتخارية التي تحول منجزات خمسة قرون هي عمر الحضارة الغربية إلى بضاعة إسلامية للمسلم الحق في أن يأخذها لأن في هذا الأخذ شرع الله، فإننا نرى في عبارات الغنوشي طموحاً متناقضاً يكاد يمزق العقل السليم. فهو من ناحية يريد للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي، وهو من ناحية أخرى يتطلع من وراء ذلك إلى تحويل مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام من مواعظ ومبادئ عامة إلى جهاز للحكم ليحاكي بذلك العقل الغربي في تحويل الأفكار والقيم إلى آلات فاعلة في الحياة الواقعية لبني البشر. إنه يستشعر ها هنا أن الشورى ليست إلا مجموعة عامة من المواعظ، ولذلك فهو يريد الارتقاء بها إلى مستوى الديمقراطية السياسية الغربية لكي يطلق على الديمقراطية في ثوبها الإسلامي الجديد اسم الشورى. ويجب أن لا ندهش من هذا المسعى، لأن الشورى هي الشكل التطبيقي لنظرية الحرية الإسلامية.

وعلى كل حال فالغنوشي يرى أن الإسلام بعامة، ونظام الشورى بخاصة، هو السبيل الوحيد للاحتفاظ بالديمقراطية السياسية مع المقدرة في الوقت نفسه على تجنب عيوبها. وهو يبني ذلك على افتراض مؤداه أنه من الممكن «للآليات

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٨٧ - ٨٨.

الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة... فليس في هذه الآليات ما يتناقض ضرورة مع قيم الإسلام، بل إن هذه تجد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة حتى الآن أسفر عنها تطور العلوم والمعارف للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس، كما أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنبه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهى إليها النظام الديمقراطي المعاصر، كالحروب الاستعمارية وتفقير البشرية وإشاعة الفواحش والأوبئة الفتاكة وتلوث الطبيعة وانهيار الأسرة والعلاقات الاجتماعية ووقوع الفرد في العزلة القاتلة وأزمة الضمير وسيطرة الأقوياء على الضعفاء... مقابل ما يتردى فيه عالم التخلف، ومنه العالم الإسلامي، من فوضى واستبداد وتخلف على كل المستويات»(٥٦).

والحقيقة أن بوسعنا أن نصف هذا النص بأنه الحلم الأول للغنوشي، إذ ثمة حلم آخر سنتحدث عنه في ما يلي. هذا الحلم الأول يعكس قوة حضور المثقف الليبرالي الديمقراطي المعاصر في أعماق روحه! غير أن المفارقة هي أن هذا الحلم يقتضي تبسيط الوقائع إلى حد السذاجة، بحيث نسمح لأنفسنا بتجاهل كل الفروق بين الآليات السياسية وهي هنا الديمقراطية، والآليات الصناعية. فبما أن الطائرة تصنع في أمريكا وأوروبا وتستعمل في العالم الإسلامي، فلم لا يكون الأمر نفسه قابلاً للتطبيق عندما يتعلق الأمر بالديمقراطية؟ وعلى كل حال فهو يرى أنه ليس في هذه الآليات ـ سياسية كانت أم صناعية ـ ما يتناقض مع قيم الإسلام، هذه القيم التي ستجد في الجهاز السياسي للديمقراطية أفضل وسيلة تهبط بها من سماء المثاليات وأحلامها إلى واقع الناس الفعلي. لكن هذه القيم الإسلامية بالمقابل ستزود النظام الديمقراطي بكل ما هو ضروري كي يتجنب الوقوع في ما وقع فيه النظام الديمقراطي المعاصر من الكوارث والحروب. وسيكون من شأن إدخال النظام الديمقراطي إلى الشورى الإسلامية إخراج العالم الإسلامي مما يتردى فيه من الفوضى والاستبداد والتخلف على كل المستويات. وهنا نعود ونؤكد بأن هذا الحلم لم يكن ممكناً إلا بسبب التبسيط المخل والمطابقات الزائفة، والتعامل مع الثقافات بالطريقة نفسها التي نتعامل بها مع الآلات. ولو كانت الأمور على هذا القدر من البساطة، لما عقدت عشرات الندوات والمؤتمرات حول قضية نقل التقانة إلى العالم الثالث. ومن البيّن أن الأمر يكون أشد تعقيداً عندما يدور البحث حول الثقافات وتفاعلها.

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

غير أن لراشد الغنوشي حلماً آخر يتعلق بالديمقراطية والشورى أيضاً، وهو على كل حال استمرار وتكملة لحلمه الأول، حلم المثقف الذي تصطرع الثقافات داخل وجدانه، فيروم أن يبرز ثقافة محددة للعيان، غير أن خطابه بأشكاله المختلفة يظهر ما يريد إخفاءه. وها هنا يبرز المسكوت عنه في الخطاب من خلال الخطاب نفسه الذي يعتقد صاحبه أنه قد عبّر عن موقفه ونيّاته بعبارات مطابقة، فإذا بالخطاب يكشف ويظهر أكثر مما يخفي ويستر. وهو يقول «إذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فأنتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية، فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لإنتاج الديمقراطية الإسلامية؟»[57]. ولكن لمَ كل هذا العناء الذي يتجشمه الغنوشي في محاولة التقريب بين ما هو بطبيعته متباعَد متناقض؟

لهذا الأمر سببان: أولهما أن الغنوشي لا يريد للإسلام أن يكون «قطيعة مع الإرث الحضاري المعاصر وإنما امتداد يحفظ خير ما في ذلك الإرث ويتجاوز سلبياته المدمرة»[58]. فالغنوشي يعلم أن الحضارة المعاصرة تيار جارف، وأن العولمة مصير يتربص بالأقوياء أنفسهم، فكيف بالأمم الضعيفة والثقافات؟

إن لغته هنا لغةٌ تحذيرية تخشى التصريح بالحقائق والوقائع، ولكن خشيتها لا تصل إلى حد تجاهلها تجاهلاً تاماً.

أما السبب الثاني فهو أن إيمان الغنوشي بالديمقراطية يجعله يلتمس مخاطر الانغلاق الذي يؤدي إلى التعامي عن الحقائق، والذي لا يمكن أن ينتهي إلى أي نفع بالنسبة لمن يحمل قضيته بصورة جدية تتعدى الخطابة والإنشاء البليغ. ولذلك فهو يقول «وحتى صورة الحكم الإسلامي مع استبعاد الجهاز الديمقراطي لا تقدم ضمانات كافية»[59]. وهذه هي النتيجة المسكوت عنها في خطاب الغنوشي. ولذلك فإنه يحاول جاهداً أن يرسم صورة مشرقة للشورى الإسلامية باعتبارها الصورة التطبيقية لنظرية الحرية الإسلامية، وبخاصة في جانبها السياسي، والواقع أن هذه الصورة التي يرسمها للشورى من الضعف بحيث إنها لا تقوى على إقناعه هو، فكيف لها أن تقنع غيره؟ إن الحديث عن الشورى باعتبارها نظرية في الممارسة السياسية الديمقراطية لا يزيد على كونه موقفاً أيديولوجيا بالمعنى الرديء، لمصطلح

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

الأيديولوجيا. ومع ذلك فلنحاول أن نبسط بعض المواقف من هذه المسألة.

يستند القائلون بجوهرية مبدأ الشورى في النظرية السياسية الإسلامية إلى بعض الآيات والأحاديث التي يفسرونها بطريقة خاصة حتى يستنبطوا منها مبدأ سياسياً يرومون أن يشتقوا منه أسلوباً في تنظيم الحياة السياسية، للمجتمع والدولة. ومن هذه الآيات ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[(٦٠)] ﴿وشاورهم في الأمر﴾[(٦١)] ومن المؤكد أن التباين في تفسير هذه الآيات هو الذي خلق الاجتهادات المختلفة حول ما إن كانت الشورى مبدأ يمكن استخدامه في تنظيم الحياة السياسية، أم أنها مجرد مفردة عادية لا ترقى لأن توصف بأنها مصطلح سياسي أصلاً.

والحقيقة أنّ أهم اعتراض يواجه القائلين بأن الشورى أسلوب سياسي يناظر الديمقراطية الغربية - وهو ميل لاشعوري يطغى على عامة المسلمين وخاصتهم - هو أن الشريعة الإسلامية شريعة إلهية، وبالتالي فإن الله هو المشرع الأول والأخير، فإذا كان الأمر كذلك، فماذا تبقى للبشر في ميدان التشريع ليفعلوه؟ ولذلك يبدو أن الفقه الإسلامي قد تنبه إلى هذا الأمر تماماً عندما لم يخصص باباً للشورى بين أبواب الفقه الكثيرة والمتعددة، ومن ناحية أخرى عندما حصر الفقهاء عملهم في الاجتهاد باستنباط الأحكام من النصوص الواردة في الكتاب والسنة. وعلى ذلك ليست ثمة حاجة بالمسلمين إلى سلطة تشريعية، لأن الأمة ليست هي مصدر السلطات، وما دام المسلم مؤمناً بأن الله هو المشرع الأكبر، وهو مصدر كل شرعية يتمتع بها إنسان في هذا العالم مهما علت رتبته، ومهما اتسعت صلاحياته، حتى وإن كان ذلك في ميدان السياسة والتشريع.

وعلى كل حال فإن المفكرين الإسلاميين المعاصرين يميلون إلى تعريف الشورى على وجه الإجمال بأنها «الإقرار بحق الأمة المستخلفة في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية...»[(٦٢)].

أما الشورى عند حسن الترابي فهي «أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه. ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خوّلها الله لأمته

---

(٦٠) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٦١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٦٢) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

في مستوى التشريع والتنفيذ في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره»[٦٣].

فالترابي يعود ها هنا فيحدد السلطة بأنها ربانية أصلاً، فيوجب على العباد - من خلال الشورى - المشاركة في تنفيذ سلطان الشريعة في المجتمع الذي يحيون في ظله. فيظل الطابع الديني، وطابع العبادة بصفة خاصة، مهيمناً على هذه الفعالية التي ينبغي لها أن تكون في الأصل سياسية ومدنية، حتى يكون بوسع الناس الاتفاق أو الاختلاف استناداً إلى مبادئ إنسانية شرعوها، وقواعد قانونية أجمعوا على شرعيتها فصارت نافذة السلطان في الجماعة التي قبلتها وتبنتها.

وبمقتضى نظام الشورى بوسع المرء أن يتصور السلطة في الإسلام - ويصعب الفصل فيها بين ما هو سياسي وما هو شرعي - على هيئة نظام تراتبي أو حتى هرمي السلطة في قمته لله وحده، ثم يليه النبي ثم أولو الأمر وأخيراً عامة المؤمنين. وهذا هو مقتضى الآية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٦٤]. وبعبارة أخرى فإن السلطة العليا في المجتمع الإسلامي لله، فلا يطاع مخلوق في معصيته، وإن طاعة الرسول ﷺ هي الشكل العملي لطاعة الله، ثم تأتي سلطة الأمة، ومجال نفوذها المشروع لا يخرج عن شريعة الله الواردة في الكتاب والسنة، فكل من له سلطان من المسلمين... يجب أن يطاع في مجاله طالما قام بأمانته في حدود الشرع. وكل نزاع يحدث سواء كان بين الأفراد أو السلطات يجب التسليم أن مرجع الحكم فيه إلى الكتاب والسنة، إذ القرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على حد سواء. وهما الحاكمان على كل حكم اجتهادي مستحدث، إذ ينبغي ألا يتعارض مع نص، وأن يحقق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة»[٦٥].

ومن ذلك يتضح أن الشورى في صميمها فاعلية اجتهاد واستنباط لا فاعلية تشريع وتأسيس، إذ يجب أن تظل كل الأحكام، وحتى تلك التي تنتهي إليها الأمة نتيجة للشورى محكومة بمعيار محدد لا يتغير ولا يتبدل، وهو القرآن والسنة. لا بل إن من واجب الأمة ومجتهديها وعلمائها أن يستمروا في تكييف أحكامهم واستنباطاتهم بحيث تجيء منسجمة مع مبادئ الشريعة المنصوص عليها في الكتاب والسنة. ومن ثم فإن الشورى ليست فاعلية تشريع، بل أقصى ما تصل إليه أن تكون فاعلية استنباط للأحكام على ألا تناقض نصاً من الكتاب أو السنة.

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٦٤) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٦٥) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

وهنا يكمن الفارق الأول بين الديمقراطية والشورى. فالديمقراطية فاعلية تشريع وابتناء لمبادئ وحقوق تبدأ من درجة الصفر، إن جاز التعبير، على النقيض من الشورى التي تطبق قواعد موجودة أكثر من كونها تشترع وتؤسس لحقوق من فعل البشر ومن عمل عقولهم لا غير.

ثمة فارق جوهري آخر بين الشورى والديمقراطية يتمثل في أن الديمقراطية يتم التشريع في ظلها بالاعتماد على مجلس منتخب من جانب الشعب مخول بالقيام بمهام السلطة التشريعية. أما الشورى، فإنها لا تستلزم مجالس من هذا النوع، ومن ثم فهي تنيط مهمة الاجتهاد في الأحكام السياسية بمجموعة محدودة من الناس هم الذين يطلق عليهم اسم أولي الأمر، أو أهل الحل والعقد. وهم مجموعة من العلماء في الشريعة، مضافاً إليهم أصحاب النفوذ السياسي والاجتماعي والاقتصادي من بين أبناء الأمة، ولكنهم لا يشكلون مجلساً تشريعياً بحال من الأحوال. ويكون الإجماع والبيعة شرعيين بمن حضر في لحظة معينة من أهل الحل والعقد أو أولي الأمر لتعذر اجتماعهم من كل الأمصار وقت النازلة.

من شأن هذا كله أن ينتهي بنا إلى نتيجتين: **الأولى** أن الشورى شيء مختلف عن الديمقراطية، ولا تصح المطابقة بينهما بحال من الأحوال. ولقد مضى أحد الباحثين العرب المعاصرين إلى أننا إذا «بحثنا في ملامح الصورة التي ترتسم في ذهن الفكر داخل المرجعية التراثية عندما يضع الشورى كموازن للديمقراطية، لا نجد لديه سوى نوع من الممارسة للحكم يجمعه سلوك الخليفة عمر بن الخطاب... وهو سلوك يجمع بين الاستبداد والعدل. ومن هنا كان الحكم النموذجي والأمثل من المنظور الذي يتأطر داخل المرجعية التراثية هو ذلك الذي يمارسه المستبد العادل. إذاً فالشورى في مضمونها التراثي العربي الإسلامي لا تقوم بديلاً من الاستبداد مطلقاً، بل فقط من نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم! الاستبداد الذي يترتب عليه ظلم. والحاكم يتفادى الظلم ويتجنبه عندما تكون له رغبة في ذلك، أي عندما يهديه الله سواء السبيل باعتماد المشورة أو الشورى التي تعني طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء وأكابر القوم قبل الإقدام على أي عمل. والمشورة أو الشورى بهذا المعنى لا تلزم الحاكم! إنه يستشير ولكن القرار في نهاية الأمر له، وله وحده، سواء كان القرار عملاً بما أشار به أهل الشورى أو عملاً بخلافه»[٦٦]. ومن شأن ذلك أن يكشف لنا عن المدى المحدود الذي يمكن ممارسته استناداً إلى مبدأ الشورى.

---

(٦٦) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٤٢.

وهذا ما يؤدي بنا إلى النتيجة **الثانية**، وهي أن عامة الناس لا يمارسون أية سلطة لأنهم لا يمارسونها بأنفسهم، ولا ينتخبون نواباً إلى المجالس التشريعية. كل ما هنالك هو أنه من الممكن استحداث هيئة من الخبراء تتولى مراقبة عمل الرد إلى الله ورسوله، والذي يقتضي من وجهة نظر البعض «وجود هيئة نافذة أحكامها لتتولى عملية الرد والاستنباط، وتكون هيئة محكمة عليا تكون من كبار القضاة والعلماء»[٦٧]. وهذا مجرد اقتراح للمسلمين أن يقبلوه أو يرفضوه أو يعدلوه، فهو لا يزيد على كونه اجتهاداً شخصياً يتوجب عرضه على نصوص الكتاب والسنة لتبين ما إن كان هذا الاجتهاد يخالفها أو يوافقها.

ومن شأن هذا كله أن يكشف عن الحدود الضيقة للمشاركة السياسية للأمة استناداً إلى مبدأ الشورى. ولئن دل هذا الأمر على شيء، فإنما يدل على أن نظرية الحرية الإسلامية هي ذاتها ضيقة الجدران إلى الحد الذي لا يستطيع الفرد معه أن يجد في ظلها أفقاً رحباً للتعبير عن نفسه تعبيراً شخصياً وحراً. إن نظرية الحرية الإسلامية تؤكد على أهمية الكلي في الإنسان ـ أي النوع ـ متجاهلة أن هذا الكلي تاريخي بطبيعته من ناحية، وهي، من ناحية أخرى، تتجاهل الفردي والجزئي والخصوصي فيه تماماً، وذلك لأنها تتصور الكلي أو النوعي انطلاقاً من ظروف تاريخية وسياسية كانت سائدة أيام البعثة المحمدية. ولكنها تتجاهل كل ما هو تاريخي لكي ترتقي بأحد تجلياته إلى المطلق.

ثمة مسألة أخيرة حاسمة الأهمية بشأن نظرية الحرية الإسلامية وتطبيقاتها. فإذا كانت الشورى باعتبارها شكل المشاركة الوحيد في السلطة السياسية قد لا تحقق هذه المشاركة إلا لأقل عدد ممكن من أفراد الأمة، وهم أهل الحل والعقد، فإنه مما يؤكد هذه المحدودية استثناء عامة الناس تماماً من أي شكل من أشكال المشاركة في تقرير مصيرهم الذاتي ومصير المجتمع الذي يعيشون في ظله.

ثمة قيد آخر تفرضه الشريعة على المسلمين جميعاً ـ عامتهم وخاصتهم ـ وهو أنه ليس من حقهم أن يغيروا من وضعهم الاعتقادي، أعني أنه لا يحق لأحدهم أن يتمذهب بأي مذهب غير الإسلام، وإلا اعتبر مرتداً يجوز قتله في نظر غالبية الفقهاء، وحتى في نظر رجال الفكر والفقه المعاصرين. ولا يقتصر مفهوم الردة على الانتقال من الإسلام إلى أي دين آخر، بل يشتمل أيضاً على الانتقال إلى تبني المعتقدات الفلسفية والأيديولوجية التي يرى علماء الإسلام وفقهاؤه أنها مذاهب تنتسب إلى البدعة والضلال، شأن الوجودية والماركسية.

---

(٦٧) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

ومن الواضح أن مهمة المثقف الحقيقي في العالم العربي والإسلامي قد أصبحت مهمة صعبة، بل في غاية الصعوبة وذلك بعد أن صارت الدولة وبعض المعارضة في حلف غير معلن ضد الثقافة الأصيلة - ثقافة الرفض - ومن يحملونها. فالدولة والمعارضة، على حد سواء، تخوضان معركة واحدة من حيث الجوهر: **الأولى** تريد الاحتفاظ بالسلطة بمضمونها المتخلف القائم. **والثانية** تريد أن تصل إلى السلطة بمضمون لا يقل تخلفاً، وربما كان أكثر تخلفاً في بعض الأحيان. والمعارض الوحيد في كلتا الحالتين هو المثقف الحقيقي أو فلنقل العضوي، لا مثقف السلطان، والذي يواجه سلطتين غاشمتين لا تعترفان بحرية الإنسان ولا بحقوقه. وهذا ما يجمع بينهما في وجه الثقافة الحقيقية التي تدافع عن الإنسان وحريته وحقوقه، وعن المستقبل المفتوح في وجه من يتصورون أنهم السلطة الخاتم في تاريخ الإنسانية.

الفصل الرابع والعشرون

التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجاً

النور حمد(*)

مقدمة

بوصفنا مسلمين، وبوصفنا عرباً، كثيراً ما نستاء ونتزعج لما تردده الأوساط الغربية عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي. والحق أننا لو نظرنا بتجرد وبموضوعية إلى وضع حقوق الإنسان في الوطن العربي، فلربما لن نجد قطراً واحداً خلواً من انتهاكات لحقوق الإنسان[1]. وبالطبع فإنه لا غرابة في ذلك، طالما أن أكثر ما يميز المنطقة العربية حتى الآن هو انعدام الحكم الديمقراطي الذي يسمح في ما يسمح بمراقبة أداء الدولة، وبقياس ذلك الأداء وفقاً لقانون دستوري تخضع له الدولة مثلما يخضع له المواطنون. ولا إخال أن مفكراً مدققاً تفوت عليه ملاحظة ربط كثرة الانتهاكات لحقوق الإنسان في المنطقة العربية بواقع الفكر وبنيته التاريخية، وواقع السياسة ومداخلاتها في تلك المنطقة من العالم.

ربما عزا البعض الانتهاكات المتواترة لحقوق الإنسان في الوطن العربي إلى سوء الحكام وأنظمة الحكم من دون التعرض لواقع الثقافة العربية الإسلامية، والإطار التاريخي الذي تقلبت وتكونت فيه، ومن ثم أخذت سماتها ومميزاتها عنه. ولا أجد

(*) مفكر عربي من السودان.

(١) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي (القاهرة: المنظمة، ١٩٩٦).

في محاولة وصف ذلك الإطار التاريخي للثقافة العربية الإسلامية التي ظلت لقرون طويلة في حالة من الركود خيراً مما أورده محمد عابد الجابري في كتابه، **تكوين العقل العربي**. يقول الجابري: «والحق أن التاريخ العربي الثقافي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط الصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور، وبالتالي فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم، مما يجرنا، من دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته..»[٢].

ومن ناحية أخرى، فإنه غني عن القول إن عصور الركود الفكري التي عاشتها منطقتنا العربية لقرون قد أفرزت، ضمن ما أفرزت، ثقافة اتسمت في بعض نواحيها بممالأة السلطة ومشايعتها، وعدم الجرأة على تخطي الخطوط الحُمر التي ترسمها. ولذلك فكثيراً ما آثر المثقفون والمستنيرون لدينا استرضاء السلطة، وقبول ما ينالون منها من أعراض زائلة، خصوصاً أن خيار الوقوف في وجه السلطة لم يكن في يوم من الأيام خياراً مغرياً بطبيعة الحال، فعوائده وثماره ليست سريعة، ومن ثم لن يصيب من رَكِبَه غير الإملاق في أحسن الأحوال، هذا إن لم تُسلِم معارضة أيديولوجية السلطة صاحبها إلى حبل المشنقة.

ينطبق هذا الحديث على المثقفين عامة، ولكنه ينطبق، على وجه الخصوص، على المشتغلين منهم بالمسألة الدينية. فما أكثر ما تفنن من يسمون عندنا برجال الدين في إفتاء الحكام بما تهوى نفوس هؤلاء الحكام عبر حقب التاريخ الإسلامي، قديمها وحديثها[٣]. غير أنه غني عن القول إن حالة الحكام ليست هي الأخرى سوى نتاج طبيعي لواقع فكري وثقافي واجتماعي واقتصادي متخلف. ولقد ورد في **الأثر** «كيفما تكونوا يُولَّ عليكم».

باختصار، ينبغي ألا نبحث عن أسباب معيشتنا على هامش الحضارة الراهنة في موطن غير موطن الخلل المزمن في بنية الفكر والثقافة لدينا. فما أكثر ما علقنا قصور حالتنا الراهنة على مشجب الأطماع الغربية وحدها! وما أكثر ما رددنا أسباب

---

(٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١).

(٣) الإخوان الجمهوريون، **الدين ورجال الدين عبر السنين** (أم درمان: الإخوان الجمهوريون، ١٩٧٥).

قصورنا الفكري وقيامنا المزمن مقام الفريسة إلى ما أصاب حاسة العدل عند الحضارة الغربية الراهنة إزاء الشعوب الأخرى من ضمور لازمها منذ فجر انطلاقتها الحالية التي بدأت مع الثورة الصناعية!

إن جهودنا يجب أن تتجه نحو بناء نهضة فكرية شاملة، تقوم على نظرة نقدية للتراث الإسلامي. أعني بذلك نهضة حقيقية، تتحرر بها العقول، وتنفك من أسر مناهج السلف، وأسر اجتهاداتهم التي عالجوا بها مشكلات مجتمعاتهم وتحدياتها، التي لا تشبه بحال من الأحوال مشكلات واقعنا الكوكبي الراهن وتحدياته. بعبارات أخرى علينا أن ننزع ثوب القداسة عن إسهامات السلف وأن نضعها في موضعها الطبيعي من بنية تاريخنا. فنحن إنما نواجه اليوم تحدياً حضارياً. وأول ما يمكن أن نواجه به هذا التحدي، إنما هو الاعتراف بأننا نعيش، الآن، على هامش الحضارة الراهنة. نحن في الواقع نعيش على قشور من الحضارة الغربية وقشور من الإسلام، كما تفضل بتقرير ذلك محمود طه الذي نحن بصدد التعريف بإسهاماته[٤].

ربما استاء كثيرون من تقرير حقيقة كوننا الآن ضمن أكثر خلق الله بعداً عن قيم الديمقراطية والحرية، ينطبق ذلك علينا أمماً وأفراداً. ومن جهة أخرى، فلسنا من صنّاع الحضارة الراهنة القائمة على الآلة، نحن لا نصنع الآلة، وأكثر من ذلك، نحن لا نحسن صيانتها، ولا نحسن حتى استخدامها[٥]. وفي جانب آخر، نحن لا نسهم بنصيب يُذكر في الإنتاج الفكري والثقافي الموجّه لحضارة اليوم. أما سجل أقطارنا في مجال حقوق الإنسان فحدّث ولا حرج! فبعض أقطارنا لا مجال أصلاً لمعرفة ما يجري في سراديب وأقبية سجونها الرطبة المظلمة، ولا مجال بالتالي لمعرفة كم هلك على يدي حكامها من سجناء الفكر والضمير، ولا كيف هلكوا. ومع ذلك فلسنا الأسوأ على الإطلاق في مجال انتهاكات حقوق الإنسان، وإن كثر تسليط الضوء علينا. ويجب ألا يغيب عن بالنا أن الغرب الذي ينصّب نفسه حامياً وحارساً لحقوق الإنسان قد حفل تاريخه القديم والحديث بانتهاكات مدوية لحقوق الإنسان، وكل الرفاهية التي ينعم بها اليوم إنما قامت في الأساس على دم ودموع وعرق شعوب الأرض بما أصابهم من قهر واستغلال.

أردت من هذه المقدمة أن أهيئ القارئ الكريم لتقديم مفكر إسلامي سوداني وظف فكره لمواجهة التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين اليوم، وذلك تمهيداً

---

(٤) محمود محمد طه، مشكلة الشرق الأوسط ([القاهرة]: مطبعة مصر، ١٩٦٧).

(٥) المصدر نفسه.

للتعريف بأفكاره التي تقدم، في نظري، أكثر المخارج أصالة وتماسكاً من مأزق حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية. أكثر من ذلك، فإن أفكار هذا المفكر تتعدى مجرد اللهاث الفكري الفطير الذي لا يعدو كونه مجرد إجراء عمليات تجميلية، لوجه الفكر الإسلامي المعاصر أمام تحديات الفكر الكوكبي والثقافة الكوكبية المعاصرة. على العكس من ذلك تماماً، فإن أفكاره تتجه نحو رسم ملامح واضحة لمدنية إسلامية كوكبية جديدة. صاحب هذا الإسهام الجدير بالنظر الفاحص، وبالتأمل العميق، هو المفكر الإسلامي السوداني[٦] محمود محمد طه.

أولاً: التعريف بمحمود محمد طه

نظراً للتعتيم الذي وقع على فكر محمود محمد طه وحياته، ربما كان من المناسب في البداية تقديم نبذة تعريفية عنه للقارئ، وذلك قبل الولوج في عرض مساهمته الأصيلة الرائدة[٧] للخروج بالفكر الإسلامي التجديدي من مأزقه ومشكلاته التاريخية المزمنة، وبخاصة ما يتعلق منها بتعارض الشريعة الإسلامية السلفية مع ما اصطلحت إنسانية القرن العشرين على تسميته بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويكفل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في ما يكفل، المساواة بين بني الإنسان بغض النظر عن لونهم، أو دينهم، أو عرقهم، أو جنسهم.

ولد محمود محمد طه بقرية الهجيليج بالقرب من مدينة رفاعة شرق النيل الأزرق، وتخرج مهندساً مدنياً بكلية غردون التذكارية في الخرطوم عام ١٩٣٦. وأسس عام ١٩٤٥ مع بعض أبكار المتعلمين السودانيين الحزب الجمهوري الذي دعا إلى خروج الاستعمار البريطاني من السودان وإقامة جمهورية سودانية مستقلة عن كل من مصر وبريطانيا. وقد كان أول سجين سياسي في حركة مناهضة الاستعمار الإنكليزي، إذ حوكم عندما قاد تظاهرة مكونة من أهالي مدينة رفاعة عبرت النيل وحاصرت مكتب مفتش المركز الإنكليزي بمدينة الحصاحيصا المجاورة، مطالبةً بإطلاق سراح امرأة سودانية سجنتها السلطات البريطانية بسبب خفض ابنتها خفاضاً فرعونياً. وقد كان رأي محمود طه أن التقاليد لا تحارَب بالقوانين وإنما بالتعليم والتوعية، فلا حق إذاً للسلطة البريطانية في قصاص من لم يعرفوا سوى هذه التقاليد. كما وجد في الحادثة فرصة لتحريك المواطنين ضد السلطات البريطانية. وبالفعل وجدت السلطات البريطانية نفسها مضطرة أمام إصرار المتظاهرين وتصميمهم

---

(٦) لقب أطلقه عليه تلاميذه تمييزاً له من مشائخ التصوف التقليديين.

(٧) عبد الله بولا، «محمود محمد طه والتجديد في الفكر الإسلامي،» رواق عربي (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٦).

على محاصرة مكتب مفتش المركز إلى إطلاق سراح تلك المرأة. وقد تحول الحزب الجمهوري في بداية الخمسينيات إلى دعوة دينية اعتمدت فكرة محمود طه في البعث الإسلامي وتطوير التشريع بما يتناسب وروح العصر.

اقترن اسم محمود محمد طه بقضية حقوق الإنسان عموماً، وبقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي على وجه الخصوص، وذلك لكونه قد استشهد دفاعاً عن حقه وعن حق سواه في حرية الاعتقاد، وحرية التعبير عن المعتقد، حتى إن المنظمة العربية لحقوق الإنسان قد جعلت من يوم استشهاده، يوماً لحقوق الإنسان في الوطن العربي. وقد جرى تنفيذ حكم الإعدام شنقاً في محمود محمد طه علناً بسجن كوبر العمومي بالخرطوم في ١٨ كانون الثاني/يناير من عام ١٩٨٥[٨] عن عمر ناهز الستة والسبعين بتهمة الردة عن الإسلام. وأمرت المحكمة بإحراق كتبه، ومصادرة بيته وممتلكاته التي اعتبرت فيئاً للمسلمين[٩]. تم ذلك عقب محاكمة صورية ملفقة استلهم فيها قضاتها في ما استلهموا ظلام فترات الانحطاط في التاريخ الإسلامي وأيام محاكم التفتيش في عصور أوروبا الوسطى. وكان محمود محمد طه قد أخرج منشوراً عارض فيه تطبيق ما جرت تسميته آنذاك بقوانين الشريعة الإسلامية في السودان. وكان قد قام بتأليف تلك القوانين الإسلاميون في السودان، ممثلين في قيادات جبهة الميثاق الإسلامي التي يرأسها حسن الترابي والتي كانت تشارك الرئيس السوداني الأسبق جعفر نميري السلطة وقتئذ[١٠]. فدفعوا بتلك القوانين إلى حيز التنفيذ، كما طافوا مع الرئيس نميري آخذين له البيعة إماماً للمسلمين، مستغلين في ذلك حالة النزوع الديني التي اعترته في أخريات أيام حكمه، فشجعوه وزينوا له ما أسموه قوانين الشريعة التي ضمنوها مادة للردة حملت الرقم (٣) من أصول الأحكام القضائية[١١]. وقد قاد ذلك التدبير، عبر تداعياته المحسوبة أصلاً، إلى ارتكاب جريمة اغتيال هذا المفكر الأصيل الذي قابل الموت في سبيل ما يؤمن به بشجاعة شهد بها كل من شاهد تنفيذ ذلك الحكم الهمجي الجائر. وقد أوردت الكاتبة الأمريكية جوديث ميللر، التي كانت وقتها مراسلة لجريدة **نيويورك تايمز** في الشرق

---

(٨) محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام** (لندن: المنظمة السودانية لحقوق الإنسان، ١٩٩٦)، مقدمة الطبعة الخاصة. وقد جرت إعادة طبع الكتاب على نفقة المنظمة بمناسبة الذكرى الحادية عشرة لاغتيال الكاتب.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) منصور خالد، **الفجر الكاذب: نميري وتحريف الشريعة** ([القاهرة]: دار الهلال، [١٩٨٦؟]).

(١١) طه، المصدر نفسه، مقدمة الطبعة الخاصة.

الأوسط، وصفاً لمشهد التنفيذ الذي حضرته متنكرة في زي رجل[١٢]. ويجدر بالذكر أن محمود محمد طه أُعطي فرصة التراجع عن أفكاره من أجل أن يصدر عنه عفو، فرفض ذلك في إباء وشمم[١٣].

رفض محمود طه التعاون مع المحكمة ابتداء، وذلك لعلمه أن المحكمة إنما تقرر في حكم جاهز أصلاً، وجاء في مرافعة رفضه التي ألقاها أمام المحكمة قوله: «أنا أعلنت رأيي مراراً في قوانين أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ من أنها مخالفة للشريعة وللإسلام، أكثر من ذلك فإنها شوهت الشريعة وشوهت الإسلام، ونفرت عنه.. يضاف إلى ذلك أنها وضعت واستغلت لإرهاب الشعب، وسوقه إلى الاستكانة عن طريق إذلاله، ثم إنها هددت وحدة البلاد.. هذا من ناحية التنظير، وأما من حيث التطبيق فإن القضاة الذين يتولون المحاكمة تحتها غير مؤهلين فنياً، وضعفوا أخلاقياً عن أن يمتنعوا عن أن يضعوا أنفسهم تحت سيطرة السلطة التنفيذية تستغلهم لإضاعة الحقوق وإذلال المعارضين السياسيين. ومن أجل ذلك فإني غير مستعد للتعاون مع أي محكمة تنكرت لحرمة القضاء المستقل، ورضيت أن تكون أداة من أدوات إذلال الشعب، وإهانة الفكر الحر، والتنكيل بالمعارضيين السياسيين»[١٤].

من المؤسف أن المرء لا يتصور أن تتم محاكمة مفكر في الربع الأخير من القرن العشرين بتهمة الردة، ثم يتم إعدامه شنقاً على رؤوس الأشهاد، في مكان آخر غير الوطن العربي والإسلامي. والمدهش في الأمر أننا لا نتعلم من تجاربنا، وكما قيل قديماً، كل تجربة لا تورث حكمة تكرر نفسها. لقد جرى إعدام محمود محمد طه بتهمة الردة عن الإسلام عام ١٩٨٥، ولم يحرك عقلاء الأمتين العربية والإسلامية ساكناً، إلا قليلاً، بل إن كثيرين ربما رأوا في ما جرى له أمراً طبيعياً، هذا فضلاً عن الذين تحمسوا لإعدامه وجاهروا في ذلك برأيهم! فالرجل قد أعمل فكره في ما لا يعمل الناس فيه فكرهم عادة في منطقة الشرق الأوسط. وأكثر من ذلك، فإن المرء ليشك في أن السواد الأعظم من الأمتين العربية والإسلامية قد سمع بمحمود طه أصلاً، حتى بعد حادث الإعدام.

ثانياً: مشروع محمود محمد طه التجديدي

لقد آثر أصحاب مشاريع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر التراجع عن

(١٢) Judith Miller, *God Has Ninety-nine Names: Reporting from a Militant Middle East* (New York: Simon and Schuster, 1996).

(١٣) «شهادات العاملين بسجن كوبر،» الجامعة (الخرطوم) (١٩٨٥).

(١٤) طه، الرسالة الثانية من الإسلام، مقدمة الطبعة الخاصة.

مشاريعهم التنويرية تحت ضغط المؤسسات السلفية. وقد كان مناطاً بهؤلاء المجددين الإسهام في نزع ثوب القداسة عن إسهامات السلف. ومن ثم اقتراح مخارج من مأزق حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي. تراجع طه حسين، وتراجع علي عبد الرازق، وتراجع خالد محمد خالد، كما تراجع غيرهم كثيرون[١٥]. وعموماً فقد اتسمت المواجهات الفكرية التي تمت لمأزق حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية بالتحايل غير الحصيف على النصوص القرآنية القاطعة تارة، وبالتحايل على الوقائع التاريخية الدامغة طوراً[١٦].

ولذلك فليس غريباً أن يكون من العسير جداً إيراد حديث منهجي متسق ومتماسك عن حقوق للإنسان في التشريع الإسلامي، ومن ثم في ظل الدولة الإسلامية، من دون الحديث عن تطوير التشريع الإسلامي.

يقول محمود طه: «الأصل في الإسلام أن كل إنسان حر، إلى أن يظهر، عملياً، عجزه عن التزام واجب الحرية، ذلك بأن الحرية حق طبيعي يقابله واجبٌ واجب الأداء، وهو حسن التصرف في الحرية، فإذا ظهر عجز الحر عن التزام واجب الحرية صودرت حريته عندئذ بقانون دستوري، والقانون الدستوري، كما سلفت إلى ذلك الإشارة، هو القانون الذي يوفق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة، وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة، وقد قررنا آنفا أن ذلك هو قانون المعاوضة (...). وقد ظن بعض علماء المسلمين أن حروب الإسلام لم تكن إلا دفاعية، وهذا خطأ قادهم إليه حرصهم على دفع فرية بعض المستشرقين الذين زعموا أن الإسلام إنما استعمل السيف لينتشر. والحق أن السيف إنما استعمل لمصادرة حرية أسيء استعمالها، وقد تلبث بذلك ثلاثة عشر عاماً يدعو إلى واضحة من أمر الفرد، وأمر الجماعة، فلما لم ينهضوا بأعباء حريتهم، ولما لم يحسنوا التصرف فيها، نزع من أيديهم أمر قيامهم بأنفسهم، وجعل النبي وصياً عليهم، حتى يبلغوا سن الرشد. فإذا دخلوا في الدين الجديد، فحرَّموا من أموالهم ودمائهم ما حرَّم، ووصلوا من رحمهم ما أمر الله به أن يوصل، رفع عنهم السيف، وجعلت مصادرة حرية المسيء للقانون الجديد، وكذلك جاء التشريع الإسلامي، ونشأت الحكومة الجديدة (...). نخلص مما تقدم إلى تقدير أمر هام جداً، وهو أن كثيراً من صور التشريع الذي بين أيدينا الآن ليست مراد الإسلام بالأصالة، وإنما هي تنزل لملابسة الوقت والطاقة البشرية»[١٧].

---

(١٥) بولا، «محمود محمد طه والتجديد في الفكر الإسلامي».

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) طه، المصدر نفسه، مقدمة الطبعة الخاصة.

إن جوهر فكرة محمود طه هو أن بعض صور الشريعة الإسلامية تحمل سمة الموقوتية. مثال ذلك: الإكراه، وعليه قام قتال المشركين، وعليه قام الرق، وعليه بنيت فكرة الشورى التي يرى محمود محمد طه أنها ليست ديمقراطية، وإنما تمثل، في نظره، حكم الفرد الرشيد على القصر، فهي وصاية لدى التحليل النهائي، وإن جرت فيها استشارة الحاكم للمحكوم للاستئناس برأيه من جهة، ولإشعار المحكوم بكرامته الإنسانية، غير أن للحاكم حق مخالفة ما يشير به المحكوم **﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[18]. وقد تفرع من الوصاية حكم الردة ووضع أهل الذمة كمواطنين من الدرجة الثانية. يضاف إلى ذلك حقوق المرأة، حيث جعلت تحت وصاية الرجل وقوامته **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً﴾**[19]. كما جعلت المرأة على النصف من الرجل في الشهادة **﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾**[20]، كما جُعلت على النصف منه في الميراث **﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**[21]، وعلى الرابع منه في الزواج **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾**[22]. كما جعلت دونه في سائر الأمور الدينية والدنيوية. غير أن محمود طه يرى أن شريعة القرن السابع شريعة مرحلية، وهي قد قامت على فروع القرآن. وبناء على الأصول التي نسخت في حق أمة القرن السابع، فإن الجهاد ليس أصلاً في الإسلام، والرق ليس أصلاً في الإسلام، والحجاب ليس أصلاً في الإسلام، كما أن المجتمع المنعزل رجاله عن نسائه ليس أصلاً في الإسلام، وتعدد الزوجات ليس أصلاً في الإسلام. كما يرى أيضاً، أن الرأسمالية ليست أصلاً في الإسلام. وبعبارات أخرى، يرى محمود طه أن آيات الأصول المكية قد قامت على الإسماح والمساواة، والحرية والديمقراطية، ولما ظهر بالتجربة العملية قصور المخاطبين عن شأو هذا المستوى الرفيع من الخطاب، نسخت هذه الآيات بآيات الفروع المدنية التي قامت عليها الشريعة الإسلامية المحكمة اليوم. غير أنه يرى أن آيات الأصول المكية، التي

---

(١٨) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

نسخت بآيات الفروع المدنية، لم تذهب إلى غير رجعة، وإنما ادخرت إلى أن يجيء وقتها. ويستدل محمود طه على مجيء وقتها بظهور المجتمع الكوكبي المعاصر الذي وحدت أطرافه وربطتها وسائل الاتصال الحديثة. فأصبح مهيأً للمستوى العالمي للدعوة الإسلامية(٢٣).

ولعل أهم ما تميز به فكر محمود محمد طه هو الوضوح والشجاعة التي تمثلت في الاعتراف بأن الشريعة الإسلامية التي جرى تطبيقها في القرن السابع الميلادي لم تعط الكافر حق الحياة ابتداء. فالكافر بمقتضاها إما إن يسلم وإما أن يجري قتاله حتى يسلم أو يهلك. بل إن المسلم نفسه لا يملك حق تغيير دينه، ويقف حكم الردة شاهداً قوياً على الإكراه في الشريعة الإسلامية. وهو من التحديات التي تواجه القائلين بأن الشريعة الإسلامية تصلح لكل زمان ومكان. ورد في الحديث النبوي: «من بدل دينه فاقتلوه». ولقد حارب أبو بكر المرتدين عن الإسلام عقب وفاة النبي فقتل منهم من قتل وعاد منهم إلى الإسلام من عاد وهو كاره. وقد يحاجج البعض أن الذين ارتدوا إنما ارتدوا بسبب الزكاة، وهذا صحيح، غير أن منع الزكاة خروج على الدين، والخروج على الدين يوجب القتل. وقد قال أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة. والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه». أما أصحاب الذمة من أهل الديانات الكتابية فهم في حماية الدولة الإسلامية نظير جزية يدفعونها ﴿عن يد وهم صاغرون﴾(٢٤) ولا يتمتعون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها نظراؤهم من المسلمين.

ثالثاً: مأزق حقوق الإنسان

لا شك في أن هناك مأزقاً كبيراً يقع فيه دعاة الدولة الإسلامية اليوم، بخاصة في ما يتعلق بحقوق المواطنة المتساوية لغير المسلمين داخل الدولة الإسلامية، وحق المرأة في المساواة التامة مع الرجل. وغني عن القول إن بعض البلدان العربية، ما زالت لا تسمح بتسنم المرأة مناصب قيادية. كما لا تسمح باختلاط الجنسين حتى في مدرجات الجامعات. وفرص المرأة للعمل إن وجدت، فربما لا تتعدى مجالات التعليم، ويتم ذلك في مناخ تكون النساء فيه معزولات عن الرجال. يضاف إلى ذلك أنه غير مسموح لها بالسفر إلا في صحبة محرم، والمحرم هو من لا يجوز له الاقتران بها شرعاً. أكثر من ذلك، فإن المرأة في بعض هذه البلدان غير مسموح لها

---

(٢٣) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: طه، المصدر نفسه.

(٢٤) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

حتى بقيادة السيارة! وكثير من الدول العربية والإسلامية لا تقبل شهادة المرأة بمفردها وإن كانت أستاذة جامعية، ولكنها في الوقت ذاته تقبل شهادة الرجل الأمي الجاهل! كما أن حق الطلاق بيد الرجل وحده. ولا حجة للمحتجين بالمذهب الحنفي الذي أشرك المرأة في العصمة. فهو إنما أشركها على سبيل التفويض لها من جانب الرجل. فالطلاق حقه هو في الأساس، ولكن له أن يشرك امرأته في العصمة فيه، إن هي اشترطت ذلك، وإن قبل هو ذلك[٢٥]. ولا زال الرجال يعددون الزوجات عندنا. وكل ما سبق ذكره يتماشى تماماً مع نصوص الشريعة الموروثة: **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض..﴾** أو **﴿وقرن في بيوتكن﴾**[٢٦] أو «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» أو **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾**... إلخ.

الجديد في الأمر، كما يراه محمود طه، هو أن طاقات الحياة المعاصرة، وفرص التدريب والتعليم التي وفرتها، قد أظهرت للمرأة قامة جديدة غر معهودة وغير مسبوقة، في حين أن قميص التشريع الذي فصل على حجم قامتها في القرن السابع قد ضاق عليها. وهنا ظهرت التناقضات التي جعلت المحاكم تقبل شهادة الرجل الأمي الجاهل، في حين أنها لا تجد سنداً دينياً، أو قل، إن شئت، سنداً عقلياً يبرر لها قبول شهادة أستاذة جامعية ولو كان تخصصها هو تدريس القانون أو الشريعة. ويصور محمود طه تلك التناقضات بصورة جد صارخة حين يتحدث عن كيف أننا نعلم البنات اللاتي يجلسن للامتحانات مع رصفائهن من الأولاد عبر مراحل التعليم المختلفة، ثم يجتزن تلك الامتحانات بكفاءة وباقتدار، ويتدرجن في مدارج التعليم والتدريب حتى يكملن التعليم الجامعي فتصبح الواحدة منهن محامية أو حتى قاضية. ولكن هذه القاضية التي أعددناها ودربناها لتجلس وتنظر في شهادات الشهود من رجال ومن نساء، فترفض ما ترفض من شهاداتهم وتقبل ما تقبل منها، لا يحق لها أن تشهد بمفردها إن هي جاءت إلى المحكمة في وضع شاهد[٢٧]!! ومن البديهي أن وضع الشاهد لا يقارن بحال بوضع القاضي أو المحامي من حيث الحاجة إلى المعرفة بالقانون!

غير أن محمود طه يرى أن المخرج من هذا المأزق لا يكون بتحريف ما قام عليه واقع الشريعة في الماضي، كما لا يكون بصرف النصوص القواطع عن وجهتها، وإنما عن طريق معرفة أن القرآن قد انطوى على رسالتين: رسالة أولى

---

(٢٥) محمود محمد طه، **خطوة نحو الزواج في الإسلام** (أم درمان: [د. ن.]، ١٩٧١).

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.

(٢٧) محمود محمد طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**، ط ٣ (الخرطوم: مكتبة مروي، ١٩٧٩).

قامت على فروع القرآن ناسبت حاجة مجتمع القرن السابع الميلادي وطاقته، ورسالة ثانية قوامها أصول القرآن ادخرت حتى يحين وقتها. ويرى محمود طه أن وقتها قد جاء.

رابعاً: مأزق تناقض النصوص

والحق أن فكرة تطوير التشريع الإسلامي كما يدعو لها محمود طه، وفكرة تداول آيات القرآن للحكم بحسب مقتضى حكم الوقت، إنما تمثلان، إلى جانب استيعاب طاقات الحياة الحاضرة وتوجيهها وفق المنظور الإسلامي، مخرجاً متماسكاً من تناقضات النصوص. مثال ذلك: ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[28] أو ﴿**فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر**﴾[29]. في مقابل: ﴿**فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم**﴾[30]، أو ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير**﴾[31]. وأيضاً في مقابلة الحديث النبوي الذي يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». والمخرج الذي برر به الفقهاء في الماضي تناقضات النص السماوي يتلخص في وجود ناسخ ومنسوخ في القرآن ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**﴾. بيد أن الفقهاء قد أجمعوا على أن الآية اللاحقة تنسخ السابقة وليس العكس[32]. وقد أسعفت معرفة الناسخ والمنسوخ في القرآن الفقهاء في الماضي غير أن ما حل مشكلة الماضي لا يصمد قطعاً أمام تساؤلات الحاضر، خصوصاً إذا علمنا أن النصوص الناسخة قد نسخت مستوى الخطاب القائم على الحرية والمسؤولية والمساواة، بخطاب أقل، قائم على الجهاد والوصاية وعدم المساواة، كما هو الحال في الأمر بقتال المشركين، وإقرار الرق، وقتل المرتدين وأخذ الجزية من أهل الذمة ﴿**عن يد وهم صاغرون**﴾، والوصاية على المرأة. ويقدم محمود طه قراءة جديدة نيرة لهذا الوضع. وتتلخص قراءته الجديدة لمسألة النسخ كما يراه الفقهاء التقليديون في أن أفضل ما في القرآن من آيات الإسماح والمساواة وهي الآيات السابقة، قد نسخت بما هو دونها من

---

(٢٨) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ - ٢٢.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٥.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة التحريم،» الآية ٩.

(٣٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٣).

آيات الإكراه وعدم المساواة وهي الآيات اللاحقة. ولو نحن قلنا بأن النسخ إلغاء لكان ذلك تغيير رأي، فكأن المشرع قد افترض في البداية الرشد والمسؤولية في المخاطبين، ولكنه فوجئ بقصورهم، وجاء بآيات أقل في مستوى الخطاب. ويرى محمود طه أن هذا لا يجوز في حق المعرفة الإلهية. فلم يبق إذاً غير أن المشرع كان يعلم منذ البداية قصور المخاطبين عن شأو آيات الأصول، ولكنه أنزلها في البداية حتى يظهر بالتجربة العملية للمخاطبين بها قصورهم عن شأوها. وعندما ظهر قصورهم بعد ثلاث عشرة سنة من الدعوة بالإسماح، نسخت في حقهم، واستبدلت بما هو أقل منها من حيث مستوى الخطاب، وذلك لكونها الأصلح للتطبيق في ذلك الإطار التاريخي. أما آيات الأصول فقد أرجئت حتى وقتنا الراهن حيث ظهرت التناقضات التي تحتم التماس الحلول في الأفكار الوضعية، أو نسخ الفروع التي أحكمت في الماضي وتحكيم الأصول التي نسخت.

يقول محمود طه: «كمال الشريعة الإسلامية إنما هو في كونها جسماً حياً، نامياً، متطوراً، يواكب تطور الحياة الحية، النامية، المتطورة، ويوجه خطاها، ويرسم خط سيرها في منازل القرب من الله، منزلة، منزلة.. ولن تنفك الحياة سائرة إلى الله في طريق رجعاها، فما من ذلك بد **﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾**[٣٣].. وإنما تتم الملاقاة بفضل الله، ثم بفضل إرشادات الشريعة الإسلامية في مستوياتها الثلاثة: الشريعة، والطريقة، والحقيقة.. وتطور الشريعة كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص.. من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتبر يؤمئذ أكبر من الوقت فنسخ.. قال تعالى: **﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾**[٣٤].. قوله: **﴿ما ننسخ من آية﴾** يعني ما نلغي، أو نرفع من حكم آية.. وقوله: **﴿أو ننسها﴾** يعني نؤجل من فعل حكمها. **﴿نأت بخير منها﴾** يعني أقرب لفهم الناس، وأدخل في حكم وقتهم من المنساة. **﴿أو مثلها﴾** يعني نعيدها هي، نفسها، إلى الحكم حين يحين وقتها.. فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها.. فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح، بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة في القرن السابع، منسوخة الآن.. هذا هو معنى حكم الوقت.. للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول.. وهذه هي الحكمة

---

(٣٣) القرآن الكريم، «سورة الانشقاق،» الآية ٦.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٠٦.

وراء النسخ.. فليس النسخ، إذاً، إلغاء تاماً، وإنما هو إرجاء يتحين الحين، ويتوقت الوقت.. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر للحكمة من وراء النص.. فإذا خدمت آية الفرع، التي كانت ناسخة في القرن السابع لآية الأصل، غرضها حتى استنفدته، وأصبحت غير كافية للوقت الجديد ـ القرن العشرين ـ فقد حان الحين لنسخها هي، وبعث آية الأصل، التي كانت منسوخة في القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم في القرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد.. هذا هو معنى تطوير التشريع.. فهو انتقال من نص خدم غرضه.. خدمه حتى استنفده إلى نص كان مدخراً يومئذ إلى أن يحين حينه.. فالتطوير، إذاً، ليس قفزاً عبر الفضاء، ولا هو قول بالرأي الفجّ، وإنما هو انتقال من نص إلى نص».. ويمضي محمود طه فيقول: «ولكن رسول الله قد التحق بالرفيق الأعلى وترك ما هو منسوخ منسوخاً وما هو محكم محكماً.. فهل هناك أحد مأذون له في أن يغير هذا التغيير الأساسي، الجوهري، فيبعث ما كان منسوخاً، وينسخ ما كان محكماً؟؟ هذا سؤال يقوم ببال القارئ لما سلف من القول.. والحق أن كثيراً ممن يعترضون على دعوتنا إلى **الرسالة الثانية من الإسلام** لا يعترضون على محتوى هذه الدعوة، بل إنهم قد لا يعيرون محتوى الدعوة كبير اعتبار.. وإنما هم يعترضون على الشكل.. هم يعترضون على أن تكون هناك رسالة تقتضي رسولاً، يقتضي نبوة، وقد ختمت النبوة بصريح نص، لا مرية فيه.. وإنه لحق أن النبوة قد ختمت، ولكن ليس حقاً أن الرسالة قد ختمت: **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً﴾**[٣٥]. (..).. أول ما تجب الإشارة إليه هو أن النبوة لم تختم حتى استقر، في الأرض، كل ما أرادت السماء أن توحيه، إلى أهل الأرض، من الأمر.. وقد ظل الأمر يتنزل على أقساط، بحسب حكم الوقت، من لدن آدم إلى محمد.. ذلك الأمر هو القرآن.. واستقراره في الأرض هو السبب في ختم النبوة.. وأما الحكمة في ختم النبوة فهي أن يتلقى الناس من الله من غير واسطة الملك، جبريل ـ أن يتلقوا عن الله كفاحاً ـ ذلك أمر يبدو غريباً لدى الوهلة الأولى، ولكنه الحق الذي تعطيه بدائه العقول[٣٦].

واضح مما تقدم تماسك المنهج الداعم لفكرة التطوير لدى محمود طه. فهو يرى أن كل الأديان السماوية، إنما تمثل الفكرة الإسلامية في أطوارها المختلفة، وهي تتنزل في أقساط عبر الأزمنة، محاولة بذلك الاستقرار في الأرض. وقد جاء كل

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٤٠.

(٣٦) طه، الرسالة الثانية من الإسلام، مقدمة الطبعة الخاصة.

واحد من أنبياء التوحيد بقسط من هذه الفكرة الشاملة «خير ما جئت به أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله». وعلى الرغم من أن لا إله إلا الله واحدة عند كل أنبياء التوحيد، إلا أن مستوى التحقيق منها قد اختلف بين نبي وآخر، وأمة وأخرى[٣٧]. وهذا ما جعل التشاريع مختلفة بحكم اختلاف الأزمنة. ويستدل على ذلك بأن تزويج الأخ من أخته قد كان شريعة إسلامية عند آدم، في حين أن شريعة الإسلام الحالية قد حرمت في نهاية المطاف التزوج بدوائر هي أبعد في القرابة بكثير من دائرة الأخت[٣٨]. ويعلل محمود طه اختلاف الشرائع لدى الأنبياء رغم صدورها من مصدر واحد، بعلة حكم الوقت، التي تتلخص في حاجة المجتمع وطاقته في الظرف التاريخي المعين. ويشرح ذلك بقوله: «إن الله لا يشرع لكماله هو، وإنما يشرع لنقصنا نحن».

غير أن هناك سؤالاً مشروعاً يثور دائماً، وهو: ما دمنا قد فتحنا الباب لرسالة ثانية، فما المانع من أن تكون هناك رسالة ثالثة ورابعة، وربما خامسة؟. ولكن الأمر يُنظر إليه عند محمود طه من وجهة النظر المنطقية الشكلية، بقدر ما ينظر إليه وفق منظور التطور التاريخي للمجتمعات. فيرى أن المجتمع البشري الحاضر قد حقق أعلى درجات التطور العلمي التقني، غير أن تطوره الروحي أقل بما لا يقاس إذا قورن بتطوره المادي. ويرى محمود طه أن العهد الذهبي للإسلام لم نخلفه وراءنا في شعاب التاريخ، كما يظن الكثيرون، وإنما العهد الذهبي للإسلام لا يزال أمامنا. والعهد الذهبي عنده هو يوم أن تطبق آيات الأصول التي هي مراد الله بالأصالة، في حين لم تكن الفروع إلا مراد الله بالحوالة. فعلى آيات الأصول يقوم المجتمع الديمقراطي الاشتراكي الذي يعمل على محو الفوارق على أساس الدين واللون والعنصر والجنس (رجل وامرأة)... إلخ. ويرى محمود طه أن السير في مضمار استكمال الديمقراطية والاشتراكية يبدأ بالقانون الدستوري. ويرى أنه لا سبيل إلى القانون الدستوري، إلا ببعث آيات الأصول المكية، ولذلك فهو يقول في التفريق بين شريعة الإنسان وشريعة الغابة، التي يرى أننا نعيش في أخريات أيامها: وأول شريعة الإنسان، وأدناها منزلة القانون الدستوري.. والقانون الدستوري هو تفريع على الدستور.. والدستور هو القانون الأساسي.. وهو إنما سمي القانون الأساسي، لأنه ينص على الحقوق الأساسية.. والحقوق الأساسية، إنما سميت حقوقاً أساسية، لأنها لا تمنح، ولا تسلب، في شريعة الإنسان، بغير حق.. وهي حق الحياة، وحق الحرية، وما يتفرع عليهما، أساساً، مما هو مكمل لهما وحافظ لهما..

---

(٣٧) محمود محمد طه، لا إله إلا الله ([د.م: د.ن]، ١٩٦٩).

(٣٨) انظر: طه، الرسالة الثانية من الإسلام، الثالوث الإسلامي.

وجوهر القانون الأساسي ـ جوهر الدستور ـ هو رفع الوصاية عن الراشدين من الرجال والنساء.. فلا وصاية إلا على الأطفال.. فإن كل فرد بشري، من رجل أو امرأة، إنما هو غاية في ذاته، ولا يصح، بحال من الأحوال، أن يجعل وسيلة لغيره.. وهذه النظرة الأساسية تؤخذ من أصل أصول القرآن.. وهو الفردية.. فإن المسؤولية في أصل الإسلام، إنما هي مسؤولية فردية. (...) **﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير﴾**[٣٩] ويقول أيضاً: **﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾**[٤٠]. فليس للرجل أن يحمل عن المرأة مسؤوليتها، ولا المرأة أن تحمل عنه مسؤوليته.. فما الذي أوجب النزول من مستوى مبدأ المسؤولية الفردية الكاملة إلى مستوى الوصاية ـ المسؤولية الفردية المنقوصة؟؟ الجواب: هو حكم الوقت[٤١].

ولذلك، فإنه لا حاجة لرسالة ثالثة ورابعة. فالحكم إما أن يكون حكماً ديمقراطياً، أو يكون حكماً شمولياً. والقانون إما أن يقوم على المسؤولية الفردية، أو على الوصاية. فالقاعدة التي يكفلها تشريع الرسالة الثانية ـ آيات الأصول ـ هي الديمقراطية. والديمقراطية تبدأ، ولكنها لا تنتهي. فمثلاً، هي تبدأ بمنح الرئيس صلاحيات واسعة في البداية، الأمر الذي يبقي ظلاً من الوصاية على الشعب، وعلى نواب الشعب. غير أن التعليم والتربية سيوظفان في خلق الأفراد الراشدين، وفي خلق الرأي العام المتقارب الرؤى، إلى جانب تشذيب القوانين سيراً نحو تفتيت السلطة وإضعاف هيمنة الدولة المركزية ورد الحقوق لأهلها في نهاية المطاف، وهم الأفراد[٤٢]. كما أن الاشتراكية عنده تبدأ بإعطاء الفقراء حقوقاً بدلاً من الصدقات، مع إدارة وسائل الإنتاج عن طريق التعاون تحسباً لرأسمالية الدولة في التطبيق الاشتراكي حيث تقوم الدولة مقام المالكين من الرأسماليين، وتصبح هي نفسها المستغل لعرق العاملين، تحت دعاوى المعرفة بمصالحهم، كما جرى في دول الكتلة الشرقية سابقاً. ويسير التطبيق الاشتراكي في طريق الإصلاحات، ومحو الفوارق عن طريق تقريب الشقة بين الدخول العليا والدخول الدنيا، حتى يصبح العيش الكريم حقاً لكل مواطن ومواطنة[٤٣]، وحتى يمّحي همُّ الخوف على الرزق.. وربما يرى

---

(٣٩) القرآن الكريم، «سورة فاطر،» الآية ١٨.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة الانفطار،» الآية ١٩.

(٤١) طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصية.

(٤٢) محمود محمد طه، أسس دستور السودان ([د.م.: د.ن.]، ١٩٥٥).

(٤٣) محمود محمد طه، الثورة الثقافية (الخرطوم: مطبعة سان جورج، ١٩٧٢).

بعضهم أن الاشتراكية قد ولت إلى غير رجعة مع انهيار الكتلة الشيوعية، وأن اقتصاد السوق قد سجل نصراً تاريخياً نهائياً. ولكن كل ذلك الآن محل شك، ومحل بحث. فهناك اقتصاديون ضليعون في كبريات مؤسسات التعليم الغربي أعلنوا عن شكوكهم، بل سخروا من نهائية هذا النصر المزعوم[٤٤].

بالإضافة إلى ما تقدم يرى محمود طه أن فروع القرآن ستطبق مرتين: المرة الأولى هي التي تمت في القرن السابع. وسوف يعقبها تطبيق الأصول الذي دعا له وبشر به وتنبأ بحدوثه في عصرنا الراهن. ووفقاً لنبوءته فإن ذلك التطبيق حين يحدث، سوف يقود إلى ما أسماه بالعهد الذهبي للإسلام حيث يتحقق السلام على كل الكوكب وتنتهي المعاناة، ويتحقق موعود الله بأهل الأرض. وقد أسماه محمود طه، في مواضع أخرى بالعهد الألفي، أي أن يستمر مدة ألف سنة. ويرى أن انحداراً تدريجياً سوف يعقب ذلك العهد الألفي ويستمر ذلك الانحدار حتى يصبح تطبيق الفروع ضرورة لازمة، مرة أخرى، ثم يتواصل الانحدار في الزمن حتى تعود الحياة للغابة مرة أخرى مثلما خرجت منها في البداية[٤٥]. وقد كتب محمود طه أن الساعة المذكورة في القرآن، إنما هي ساعتان: ساعة عمار تعقب تطبيق الأصول، وساعة خراب تجيء بعد زمن طويل من تطبيق الفروع للمرة الثانية[٤٦].

خاتمة

يتميز فكر محمود طه بمنهجية متماسكة، كما يتميز برؤية شاملة، وبتقديمه نظرية معرفية نقدية متكاملة تقوم على أساس إسلامي يعتمد فهماً جديداً ومستنيراً للنصوص. وفي تقديري المتواضع، أن أفكاره تصلح بلا شك لأن تكون ركيزة متينة لنهضة إسلامية يخرج بها المسلمون المعاصرون من هامش التاريخ، ليصبحوا صنّاعاً للتاريخ، كما كانوا في الماضي. ويجب ألا نغض الطرف عن ملاحظة أن العلمانية والوضعية قد شاختا وأنهكتا، بعد أن قدمتا للبشرية الكثير النافع منذ صعودهما الذي أعقب انهيار سلطة الكنيسة. يضاف إلى ذلك أنه ينبغي لشرقنا الإسلامي أن لا يسير نحو أي نهضة مرتقبة على المسار ذاته الذي سار عليه الغرب، وذلك لسببين. **أولهما**: أن ذلك المسار هو الآن محل مراجعة عند أهله أنفسهم خاصة في ما يتعلق بإنسانيته، وكفالته للحقوق. يضاف إلى ذلك إفرازاته المخيفة في مجالات التفكك الأسري، والارتفاع المستمر في معدلات الجريمة، والإقبال المتزايد

(٤٤) «خرافة اقتصاد السوق،» (حلقة إذاعية، راديو NPR، تموز/ يوليو ١٩٩٧).

(٤٥) انظر شرح الآية التي وردت في الهامش رقم (٣٤)، ص ٧٠٢.

(٤٦) محمود محمد طه، **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري** ([القاهرة]: مطبعة مصر، ١٩٧١).

على تعاطي المخدرات، وغير ذلك من ظواهر الاغتراب والحيرة، والشعور بالعبثية وفقدان الهدف، مما لا يتسع المجال لذكره. وثانيهما: أن إرثنا الحضاري ونظرتنا للأمور تقوم على أديم ما زال الدين يمثل أهم مرتكزاته، هذا على الرغم مما يمكن أن يقال عن مفارقتنا لروح الدين وقيمه في الوقت الراهن. والخطير في الأمر أن هذا الاعتبار الشديد للدين ربما قاد شعوبنا في وطأة الحيرة المطبقة الآن إلى الارتماء في حضن المفاهيم الإسلامية السلفية التي لا وعي لها بطبيعة التحدي الحضاري القائم اليوم، والتي لا ترى الحضارة الراهنة إلا رجساً من عمل الشيطان. فالتحدي الذي يواجه البشرية اليوم تحدٍّ كوكبي يواجه الإنسان من حيث هو، بغض النظر عن لونه أو دينه أو جنسه. ويلخص محمود طه ذلك التحدي في القدرة على المواءمة بين الإنسان وهذه البيئة «القديمة الجديدة» التي يرى أنها بيئة روحية ذات مظهر مادي[47]. ولذلك فإن فكره لا يقف فقط في موقف الدفاع عن الإسلام عن طريق تزيين صورته، في وجه الغرب في ما يتعلق بحقوق الإنسان، وإنما يمضي ليقول بأن الحضارة الغربية نفسها بشقيها الرأسمالي والشيوعي لا تملك منهجية معرفية تمكنها من كفالة هذه الحقوق، بل هي لا تسير أصلاً في طريق كفالتها وصيانتها، وذلك بحكم كونها حضارة مادية قامت على قطع صلة الإنسان بالغيب، وعلى إعلاء شأن القيم المادية، وتكريس أنانية الفرد بالمعنى الضيق للأنانية. ومن ناحية أخرى فان محمود طه يقر ويؤكد تأكيداً قاطعاً بأن الشريعة الإسلامية القائمة على فروع القرآن، والتي جرى تطبيقها منذ القرن السابع الميلادي وإلى يوم الناس هذا، لا تكفل هذه الحقوق أيضاً. كذلك يرى أنه لا يمكن كفالة حقوق الإنسان في أي نظام اجتماعي، ما لم يتم الجمع في ذلك النظام بين الاشتراكية والديمقراطية. ولقد يرى الكثيرون أن الاشتراكية قد ذهبت إلى غير رجعة مع ذهاب الشيوعية وهزيمتها المدوية كما أسلفنا القول. غير أن محمود طه يرى أن التحدي المتمثل في ضرورة الجمع بين الاشتراكية والديمقراطية سيظل قائماً. فدعوى الحرية في الأنظمة الرأسمالية ستبقى دعوى فارغة، ما دامت الثروة، ومن ثم السلطة في أيدي الملاك الأغنياء. ومن الناحية الأخرى، فإن محمود طه قد أبرز في مصنفاته، منذ البداية، أن الماركسية لن تنجح بتطبيق الاشتراكية، فكيف بالشيوعية؟[48]. ويعزو ذلك إلى افتقار الماركسية للعنصر الروحي الذي عليه تقوم التربية التي يمكن أن تسد مسد حافز الإنتاج الرأسمالي، عن طريق العمل على تيقظ الضمير.

وخلاصة القول إن مسألة حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية سوف تظل

(٤٧) محمود محمد طه، **الدين والتنمية الاجتماعية** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٧٤).

(٤٨) محمود محمد طه، **الماركسية في الميزان** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٧٣).

تمثل مأزقاً حقيقياً إن نحن ظللنا نواجهها بالمغالطة في ما هو ثابت من وقائع التاريخ، أو بإهمال الاستدلال بالنصوص المنسوخة التي لم تقم الشريعة عليها أصلاً. ويكمن تماسك أفكار محمود طه في مواجهتها لهاتين النقطتين بالذات، في منطق ومنهج متماسكين ومنسجمين. ولا بد لي من أن أشير إلى أن هذه الورقة لم تعرض لكل أساسيات فكر محمود طه التي لا يتسع مثل هذا المجال لها بطبيعة الحال، وإنما تركزت على تسليط الضوء على مخرجه المتميز من مأزق حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية.

القسم الرابع

حقوق الإنسان في الفكر العربي الحديث: دراسات خاصة

الفصـــل الخامس والعشرون

حقوق الإنسان
في النصوص التاريخية العربية الحديثة

بيان نويهض الحوت(*)

أطلق الكتّاب المعاصرون على القرن التاسع عشر في أوروبا عصر القوميات وعصر الاستعمار. أما القرن العشرون، غرباً وشرقاً، فلعل الوصف الأكثر ملاءمة له هو عصر الحروب العالمية، وعصر حقوق الإنسان.

إن مبادىء حقوق الإنسان الطبيعية، وفقاً للأديان وشرائع الحضارات التاريخية الكبرى والمواثيق الدولية الحديثة، لا تختلف في الجوهر، غير أنها تبقى عاجزة عن إسعاد الإنسان، ما دام هذا الإنسان ينتمي إلى شعب مقهور؛ لذلك، فإن الفصل القاطع بين حقوق الإنسان وحقوق الشعب هو فصل مصطنع لا يخدم إلا مآرب سياسية للبلدان الكبرى التي تفرض هيمنتها بحجة الدفاع عن المبادىء العليا! وما من بلدان تُصنَّف اليوم من أرقى البلدان في سلم الحضارة وفي تطبيق حقوق الإنسان إلا وشهد تاريخها مراحل شبيهة بالمراحل التي عاشها العرب في هذا العصر؛ وهي مراحل النضال ضد هيمنة أجنبية ما، أو ضد احتلال ما.

إن الإشكالية الرئيسية التي تواجه البحث عن حقوق الإنسان في النصوص التاريخية العربية الحديثة، تنبع من أن العصر المطلوب البحث في ثناياه عصر جابه فيه العرب طوال القرن العشرين أربعة تحديات رئيسية هي: التحدي الطوراني/ التتريكي، والتحدي الاستعماري الأوروبي، والتحدي الصهيوني/الإسرائيلي، وقد

(*) أستاذة جامعية ـ لبنان.

كانت تلك التحديات الثلاثة سافرة الوجه؛ غير أن التحدي الرابع، وهو التحدي الأمريكي في نهايات هذا القرن، هو تحد مقنّع باسم الصداقة وباسم الدفاع عن حقوق الإنسان. فكيف نظر المؤرخون العرب، المعنيون بتاريخ أمتهم وقضاياها في خضم هذه التحديات، إلى حقوق الإنسان؟

في بداية الإعداد لهذا البحث، رغبت في الحوار مع بعض المؤرخين الكبار عمراً وأثراً وإنسانية. وأنا أعلم مسبقاً، من قراءاتي لهم ولسواهم، أنهم كانوا من رافعي راية الشعب وحقوقه، ومن أصحاب النظرية القائلة بأنه عندما ترتفع هذه الراية خفاقة يتحرر الإنسان؛ وهذا ما دعاني إلى توقع ترحيب ما بالفكرة، مع المحاذير الناشئة عن طبيعة المرحلة؛ لكن ما حدث مع كل من قسطنطين زريق ونقولا زيادة كان فوق ما توقعت.

بادرني الدكتور زريق بقوله: «حقوق الإنسان بما تعنيه اليوم؟ لا . . . لم يُعنَ المؤرخون بها. غير أن هذا «النقص المزعوم» ليس خاصاً بالعرب وحدهم، بل بكل الشعوب المحكومة. وما من دستور نشأ بعد ثورة أو حركة استقلال إلا ووضع حقوق المواطن قبل حقوق الإنسان. . . الفلسطينيون حتى اليوم ما زالوا في مرحلة حقوق المواطن». أما السؤال عن الحريات في زمن عبد الناصر، فيجيب عنه زريق وهو يستعيد كل حيويته وروحه النضالية «كان الناس يضحون بحرياتهم ويرتضون تأجيلها إلى مرحلة قادمة، نحن قهرنا في كل مراحل حياتنا السياسية، وهذا هو التاريخ الذي كتبنا عنه، فهناك قضايا ومشكلات أهم من حقوق الأفراد. . . نحن نعنى بإنساننا الوطني المقهور. . .».

واختتم زريق حديثه جازماً بقوله: «المؤرخون ليسوا المرجع»[1].

أما الدكتور زيادة فقد ابتدأ حديثه معي باندفاع المحامي لا المؤرخ، وبعفوية الطفل لا بحذر الشيخ، إذ قال: «أنا لم أكتب شيئاً عن حقوق الإنسان. . . أتحداك أن تأتي لي بما كتبته في هذا الموضوع». ثم استرسل زيادة المؤرخ العالم في هدوء مفاجىء يشرح الدواعي والمراحل التاريخية الحديثة، وهو يلخص معركة الحرية في الوطن العربي، من المطالبة بحرية المواطن من التحرر الأجنبي إلى التحرر الداخلي. أما السؤال عن الحريات في زمن عبد الناصر، فهو على الرغم من تقويمه الإيجابي لتجربة مصر المميزة في نضالها من أجل الحرية والمشاركة في الرأي السياسي، فإنه رأى أن أحداً لم يكن يجرؤ على قول «لا»، وأنه كان من الممكن ألا تقع الهزيمة عام ١٩٦٧، لو كان قول «اللا» من الممكن. وبقي زيادة مصراً، حتى نهاية حديثه، على

---

(١) مقابلة مع قسطنطين زريق أجرتها الكاتبة في بيروت بتاريخ ١٢/١١/١٩٩٧.

التحدي بأنه لم يكتب شيئاً... غير أن حماسته في الحديث كانت توحي برواية عاشق دفن روايته في وجدانه ولم يكتب عنها بعد، وربما لمح إليها، عن قصد أو عن غير قصد[٢].

لماذا قال كل من زريق وزيادة ما قاله؟ هذا هو السؤال الأول.

وهل ينطبق ما قاله كل منهما على جميع المؤرخين العرب المعاصرين؟ هذا هو السؤال الثاني. وهذا ما نسعى إلى التوصل إليه في نهاية البحث.

انطلاقاً من التحديات التي جابهت العرب في الربع الأول من القرن العشرين، فإن القسم الأكبر من الكتابات القومية الأولى يتحدث عن سكان المنطقة العربية التي تعرف ببلاد الشام، وبمنظور أوسع: بلاد الهلال الخصيب. أما مع انطلاقة الثورة العربية الكبرى (١٩١٦) من مكة المكرمة، فقد أصبح ينظر إلى بلاد الحجاز أنها جزء من هذا الكل[٣]؛ إن حدود هذه المنطقة على الخرائط الحديثة تضم ستة بلدان عربية، هي: سوريا والعراق ولبنان وفلسطين والأردن والسعودية.

ليس في هذا «التقسيم» أو «الخيار» أي انتقاص من التجارب السياسية التي خاضها سائر شعوب الوطن العربي من أجل التحرر من الاستعمار وذيوله، ومن أجل حقوق الإنسان، كالشعب العربي في وادي النيل، أو في المغرب العربي الكبير، أو في بلدان الخليج العربي بعامة. لكن لا بد من اختيار تجربة واحدة متكاملة، لا أكثر، في مساحة محددة من البحث؛ مع تأكيد أن اهتمامات القسم الأكبر من المؤرخين المشرقيين كانت تتناول هموم العرب جميعاً.

ويتوجه البحث نحو أبرز حقوق الإنسان الطبيعية التي عالجها المؤرخون، وكيفية رؤيتهم لها؛ ومن هنا، فالعناوين الفرعية في آفاق حقوق الإنسان التي سأتناولها لم تكن من اختياري، وإنما هي التي فرضت نفسها لكونها الأبرز والأهم في كتاباتهم. وهي:

الحقوق العامة و«الديمقراطية والعدالة»؛ حق التمثيل السياسي؛ حق الحرية؛ حقوق المرأة؛ حرية المعتقدات الدينية؛ الحق في العمل؛ انتهاكات حقوق الإنسان.

أما عن قواعد انتقاء المؤرخين، فقد حصرتها في ما يلي:

---

(٢) مقابلة مع نقولا زيادة أجرتها الكاتبة في بيروت بتاريخ ٢٠/١١/١٩٩٧.

(٣) نقولا زيادة، شاميات: دراسات في الحضارة والتاريخ (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩)، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

ـ أن يكونوا من مؤرخي المشرق العربي المعاصرين الذين عالجوا تاريخ هذا المشرق في القرن العشرين.

ـ أن يكونوا من المؤرخين الذين شاهدوا وشهدوا وكتبوا عن نضالات الأمة، ومن أصحاب النظرة الواسعة العميقة.

ـ أن تتعدد انتماءاتهم الفكرية والسياسية فتضم المجموعة المختارة أبرز التيارات الفكرية العربية في القرن العشرين، من إسلامية، وقومية عربية، وماركسية، واشتراكية. . .

ـ أن تختلف أعمارهم فتغطي المجموعة أكثر من جيل من المؤرخين.

ـ أن تتوزع هويتهم في المولد و«الجنسية» إلى بلدان المشرق العربي الستة المحددة أعلاه.

ونظراً إلى محدودية حجم البحث كان لا بد من تحديد عدد المؤرخين. ولعل الاكتفاء بعشرة مؤرخين كان ممكناً لو لم يكن البحث عن حقوق الإنسان بالذات؛ فالبحث عن هذه الحقوق في هذه المرحلة من تاريخ الأمة أشبه بالبحث عن أزهار ربيعية برية قبل موسمها. ففي نهاية الشتاء، وعبر المروج والغابات، وبينما لفحات البرد ما برحت تهب على المكان، يمكن اكتشاف بعض الأزهار المتناثرة، غير أن هذا الاكتشاف يتطلب الكثير من السير على الأقدام للعودة بباقة واحدة من الأزهار.

عبر كتابات أربعة عشر مؤرخاً استطعت العثور على باقة أزهار برية نضرة، أو، هكذا أعتقد. وليس هناك ما يمنع من قطف أية زهرة من مؤرخين سواهم؛ فالأزهار هي القصد.

بداية، اخترت ستة مؤرخين من البلدان العربية الستة التي حددتها، ليكون هناك مؤرخ بارز واحد من كل دولة. أما المساواة بالحد الأقصى للعدد فكانت عملية لا جدوى فيها، لا لأن الكثيرين منهم ولدوا في مكان وعاشوا في مكان آخر، فحسب، بل أيضاً لأن هموم هؤلاء المؤرخين تنتمي إلى الوطن الأكبر، إلى الأمة العربية؛ ومنهم من تنتمي همومهم إلى الأمة الإسلامية. وهذا يعني أن تصنيفهم في الإطار القطري قد يكون ممكناً أو حتى مفضلاً علمياً، غير أنه يخالف لمعتقداتهم وانتماءاتهم الحقيقية ونضالهم الفكري والعملي. من هنا، وبعد مراعاة تمثيل كل بلد بمؤرخ واحد، كان اختياري للآخرين من المشرق العربي قائماً على مكانتهم وعطائهم، وأحياناً كان يتم اختيار واحد من دون غيره لا لأنه يفضل غيره، لكن من أجل الحصول على نتاج مجموعة من أربعة عشر مؤرخاً تتكامل فيها الانتماءات الفكرية، كما تتوزع مستويات الأعمار.

الذين اخترتهم بداية، واحداً من كل قطر عربي، هم المؤرخون: محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣) من سوريا؛ عبد الرزاق الحسني (١٩٠٣ - ١٩٩٧) من العراق؛ يوسف يزبك (١٩٠١ - ١٩٨٢) من لبنان؛ عارف العارف (١٨٩٢ - ١٩٧٣) من فلسطين؛ علي محافظة (١٩٣٨ -) من الأردن؛ عبد العزيز بن عبد المحسن التويجري (١٩١٥ -) من السعودية.

أما الثمانية الباقون من المشرق العربي، فهم وفق أعمارهم، المؤرخون: الأمير شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦)؛ محمد عزة دروزة (١٨٨٧ - ١٩٨٤)؛ مصطفى الدباغ (١٨٩٧ - ١٩٨٩)؛ نقولا زيادة (١٩٠٧ - ٠)؛ قسطنطين زريق (١٩٠٩ -)؛ الشيخ عبد الله العلايلي (١٩١٤ - ١٩٩٦)؛ عبد العزيز الدوري (١٩١٩ -)؛ أنيس صايغ (١٩٣١ -).

أولاً: الحقوق العامة و«الديمقراطية والعدالة»

لم يكن تعبير «حقوق الإنسان» تعبيراً غريباً أو مستهجناً في مطلع القرن العشرين في المشرق العربي، حتى إنه لم يكن كذلك في القرن السابق. فالمؤرخ فيليب حتي الذي كتب **تاريخ العرب**، **وتاريخ سورية والشرق الأوسط**، **وتاريخ لبنان**، بدءاً من أقدم العصور، كان جازماً حين قال إن التعبير كان مألوفاً ومتداولاً في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وخصوصاً في إثر اليقظة الفكرية التي أخذت تنتشر منذ منتصف القرن. أما عن اليقظة السياسية التي رافقتها، فقد راح رجالاتها يبحثون لهم عن ملجأ حين اشتدت ملاحقة السلطات العثمانية لهم، في العقود الثلاثة الأخيرة. ولما كانت مدينة القاهرة تتمتع بحرية أكبر من غيرها من مدن المشرق، فقد أضحت قبلة هؤلاء الأحرار المضطهدين، وفي مقدمهم الصحافيون السوريون واللبنانيون، وفيها ظهرت أول مرة مصطلحات جديدة، . ومنها مصطلح «حقوق الإنسان» الذي بات شائع الاستعمال. وقد حرص فيليب حتي على أن يعرف قارئه الأجنبي إلى اللفظة العربية للمصطلح، وباللهجة اللبنانية، فكتبها بالأحرف اللاتينية: Huquq al-insan[٤].

والحقيقة أن البداية كانت قبل القرن التاسع عشر بكثير، والقول إن الفكر العربي لم يستوعب حقوق الإنسان إلا استجابة للفكر الغربي، كما يتردد لدى الكثيرين من المؤرخين، هو في حد ذاته ظلم للتاريخ العربي الذي كان سبّاقاً إلى

(٤) Philip Khuri Hitti, *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1957), p. 477.

فهم النوازع الإنسانية والحقوق الفردية وقيم العدالة والديمقراطية. ولما كان هذا التاريخ بمنأى عن حدود هذا البحث، فالإشارة العابرة تبقى ضرورية، وإلا جاء طرح مفاهيم القرن العشرين مبتوراً وبلا جذور. ولعل المؤرخ العربي العراقي عبد العزيز الدوري «هو المؤرخ» في هذا المجال؛ فهو من المتتبعين لمراحل التاريخ العربي حتى القرن العشرين، باحثاً عن هذه المفاهيم والقيم، منطلقاً من الثورة الشاملة التي جاء بها الإسلام، شارحاً كيف شدد الإسلام على الأمة بدلاً من القبيلة، وعلى الوحدة بدلاً من التعدد، وعلى تطبيق القانون/الشريعة لا الأعراف القبلية، وعلى نشر العدالة الاجتماعية التي كان أبو ذر الغفاري وأمثاله من المجاهدين رافعي لوائها، وهو يقول في أصوات هؤلاء: «وهي أصوات كان لها صدى ولم تخلُ من أثر»[٥]. أما قيم المجتمع التي لا مجال لوجود أية حقوق للفرد من دونها، فهو يحللها بقوله:

«كانت للمجتمع الإسلامي قيم أساسية، ونظرة إنسانية، وكان المبدأ الأساسي في هذا المجتمع هو مبدأ العدالة.

«وقد تجلت روح العدالة الشاملة في الحضارة العربية، وتمثلت في جوانبها المختلفة، في السياسة والتشريع، وفي العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وتتجلى هذه الناحية، في الفكر، بصورة واضحة وقوية.

«وتبدو فكرة العدالة في سيادة الشريعة على الحاكم والمحكوم، وفي استنادها إلى النصوص من جهة، وإلى آراء الفقهاء والعلماء من جهة أخرى. والشريعة تؤكد على العدل، وتنكر الجور...

«وتبدو الفكرة في التأكيد على الشورى، وعلى حرمة رأي الأمة... وما دامت الأمة أساس الكيان العام، وجب أن يمثل أهل الحل والعقد، جماعاتها المختلفة». وبالإضافة إلى ذلك، فهناك الرأي الشامل للأمة كما يتمثل في مبدأ الإجماع. فمتى اتفقت الأمة، أو اتفقت آراء فقهائها ومجتهديها على شيء وعُدّ ذلك إجماعاً كان ملزماً، غير أنه لا يرى في الإلزام الناشىء عن الإجماع قيوداً للأمة، بل يرى أنه يفتح الباب للأمة «لتجابه مشكلاتها بأفق مفتوح بعد مراعاة مصالح الجماعة أو الخير العام». ويشير الدوري أيضاً إلى أن مفهوم العدالة يتأكد في استقلال القضاء عن السلطة، وفي مختلف النواحي الاقتصادية والاجتماعية[٦].

---

(٥) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ١٣ و١٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

يحلّل الدوري وسواه من المؤرخين أهمية نظرة الإسلام إلى حقيقة الإنسان وفطرته، وإلى كفاءة قدراته العقلية، وإلى إرادته؛ غير أن تطبيق شريعة الإسلام كان منوطاً بالحكام، والحكام بشر. وهكذا كان طبيعياً أن يشهد التاريخ العربي، طوال أربعة عشر قرناً، مداً وجزراً في تطبيق الشريعة الإسلامية.

لما أطل القرن العشرون كانت المرحلة مرحلة استبداد. وكانت عام ١٩٠٨ أي عام الدستور، هي البداية لانطلاقة العرب في العمل الدستوري جسراً لنيل حقوقهم ومآربهم السياسية. لكن ليس صحيحاً أنه لولا بادرة «الاتحاديين» بفرض إعادة الهيبة إلى الدستور وتطبيقه، لما كان لدى العرب وعي لحقوقهم. ففي عام ١٩٠٧ نشر المؤرخ محمد كرد علي مقالة بعنوان «حرية الأمم»، وهو من القليلين الذين ربطوا معنى الحرية بالحقوق، وأدركوا أهمية حقوق الإنسان وأهمية العلم:

«البشر سائرون في طريق النظام والحرية آخذون نحو الكمال ينشئون في حياتهم القومية، على غير نشأة الجاهلية، ويرون السعادة الأبدية في احترام الحقوق الشخصية والعمومية، والقيام على أسباب الحياة المادية والمعنوية.

«ما أتى على الناس دهر مثل هذا، دخلت فيه مصالحهم تحت قوانين مقررة، وأصول محررة. وما عهدت للعلم سلطة عمت البحر والبر، والفاجر والبر، والأبيض والأسود، بل والنبات والجماد، مثل هذا القرن الغريب في شأنه، الغريب في سلطانه، فكأن روح الارتقاء كالنسمات تسري في الهواء والماء وتنزل أحشاء الكبير، كما تحل في صدر الصغير، ولكنها نسمات محيية لا مميتة، وجراثيم نافعة لا ضارة.

«العلم نور يصعب بعد الآن أن يعم فريقاً دون آخر، وينير بلداً أو يغفل آخر، وبتأثيره لن يقوى الظالمون على إتيان ما كانوا يأتونه من هضم حق المستضعفين والمغلوبين»[7].

تابع عبد العزيز الدوري اهتمام المفكرين السياسيين في مطلع القرن العشرين بالحقوق العامة للإنسان، وتوقف عند عبد الغني العريسي صاحب جريدة المفيد، الذي كتب يشرح خطتها: «إن خطة المفيد عربية عثمانية تدرأ عن العرب كل أذية وتناضل عن حقوقهم»[8]، كما أشار الدوري إلى حرص العريسي على ترجمة كتاب

---

(٧) محمد كرد علي: «حرية الأمم،» المؤيد (٥ رمضان ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م])، والقديم والحديث (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٥).

(٨) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢١٩، نقلاً عن: المفيد، -/١/١٩١٢.

بول دومر عام ١٩١١، بهدف حث الشباب على معرفة حريتهم وحقوقهم، واحترام حرية أبناء وطنهم وحقوقهم[٩]؛ كذلك أشار إلى أهمية فكر رفيق العظم، رئيس حزب اللامركزية، الذي كان «يدعو غير المسلمين إلى التعاون مع المسلمين في نطاق القومية، وإلى توثيق وشائج الإخاء الوطني لتحقيق الديمقراطية»، كما أنه كان يؤمن بالأمة العربية وبدورها التاريخي، ويدافع عن حقوقها ويدعو إلى إشراكها الكامل في السلطة[١٠].

أول مؤتمر ارتفعت فيه الأصوات تنادي بحقوق العرب السياسية والحقوق الفردية، كان مؤتمر باريس عام ١٩١٣، ولم يكن ليمر ببال أعضاء المؤتمر أن عدداً من الحاضرين والمتكلمين سوف يصبح في عداد شهداء جمال باشا بعد ثلاث سنوات، وقد كان من هؤلاء المتكلمين «الشهداء» عبد الغني العريسي الذي تلاقى عدد من المفكرين والمؤرخين، كالدوري ويزبك والحصري، على أهمية كلمته[١١]. ولم يكن العريسي نسيج وحده في تفهم المبادىء الدستورية وحقوق الإنسان، فقد كان رفاقه الطلاب الذين عرفوا بجماعة باريس، على الدرب نفسه، وقد قيل فيهم: «كانوا مشبعين بمبادىء حقوق الإنسان والمواطن، يعيشون في محيط طليق حر، تقدست فيه حريات الفكر والقول والمعتقد إلى المدى الأقصى»[١٢]. وكان أبرز ما قاله العريسي في كلمته في مؤتمر باريس في ٢٠ حزيران/يونيو ١٩١٣:

«... الحق في كل تكوين سياسي قائم على نوعين: حق فرد وحق جماعة. والجماعات كثيرة، وأجلها مكانة جماعة الشعوب، فللشعوب حق غير حق الأفراد». وبعد أن أثبت حق العرب، كشعب، في الجنسية وفي الوجود السياسي وما يتفرع من هذا الوجود، من قوة تشريعية وقوة إجرائية، وبعد أن أثبت غياب حقوق العرب في كل منهما على الرغم من أن العرب العثمانيين يبلغون ثلاثة عشر مليوناً، أي أكثر من نصف «أهل المملكة»، قال: «إننا نعتبر حكومات الآستانة غير مستوفية الشروط والأركان، من وجهة العدل، ما دام حقنا غير محفوظ. فالحكومات في نظر

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨ (الهامش).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٢.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٦، وعصبة من الكتاب الأحرار، **مؤتمر الشهداء: المؤتمر الذي أذاع الأماني القومية وجز أعضاءه إلى المشانق**، مهد له يوسف ابراهيم يزبك (بيروت: جريدة اليوم، [١٩٥٥])، ص ٧٨ ـ ٨٩. كتب يوسف يزبك «تمهيد» الكتاب، واستمر في مجلته التاريخية **أوراق لبنانية** التي أصدرها في بيروت ما بين عامي ١٩٥٥ و١٩٥٨ ينشر الوثائق والمقالات عن شهداء العرب، عن فكرهم واستشهادهم، وكان للعريسي مكانة كبرى لديه. انظر أيضاً: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ٢١٥.

(١٢) عصبة من الكتاب الأحرار، المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

«إعلان حقوق الإنسان، لا تكون مشروعة إلا إذا احترمت حق الأفراد، فمن باب أولى حق الجماعات وحق الشعوب». أما أبرز المطالب التي حددها فكانت الشراكة مع الدولة في القوتين التشريعية والإجرائية وفي الإدارة العامة. وأما بالنسبة إلى الشؤون الداخلية للولايات العربية، فقال: «أما في داخلية بلادنا فنحن شركاء أنفسنا: في أموال المعارف، أموال النافعة، أموال الأوقاف، حرية الاجتماع، حرية الصحافة، وذلك لا يكون إلا بتوسيع صلاحية المجالس العمومية»[١٣].

أنشأ العريسي بعد عودته من باريس إلى وطنه لبنان جريدة المفيد الداعية إلى العروبة وتحرر الإنسان، وقد نشر عام ١٩١٣ مقالة تحدث فيها عن مفهوم الحقوق العامة وعلاقة الفرد بالدولة وأهمية الفرد:

«فعلى كل فتى من فتيان العرب أن يعتقد أن الحياة مأساة في الحقوق بين الشعب والسلطة، فعليه أن يعمل لتأييد حق الأمة، فإما أن تنتهي المأساة بالضغط والاضطهاد والبغضاء، فتكون مأساة بؤس وشقاء، وإما أن تنتهي بين الفريقين بالعدل والإخاء، فتكون مأساة شرف وفخار. على فتى العرب أن يعتقد إذا كان يود أن يحيا حياة النبلاء الأشراف، أن الأمة شركة معقودة على وجه الأرض بين أحياء وأموات ونسل آت. وأن السلطة غاية للفرد لا واسطة لذاتها. وأن الفرد غاية لنفسه ولقومه ولنسله، وأنه لولا الأمة لما كان الفرد، ولولا الفرد لما كانت الأمة فهما حلقة لا تفرغ. وعليه وجب أن يتخذ فتى العرب من المذاهب الاجتماعية مذهب «الذاتية» إزاء السلطة، ومذهب «التضامن» إزاء الأمة. ومن ثم يشترك في هذه المأساة، ونحن الضامنون بأن الحق سينتهي بأطرافه له ولقومه ولذريته»[١٤].

في مرحلة الاستعمار وجبروته، نذر الكثيرون من المفكرين والكتاب أقلامهم لفضح مآرب الاستعمار ووسائله في قهر الشعوب والأفراد. وتميز أمير البيان، شكيب أرسلان، في كونه مجاهداً بالفكر والميدان؛ فهو الذي كان عام ١٩١١ في عداد المجاهدين في ليبيا ضد الاستعمار الإيطالي الزاحف، وقد كتب في انعدام وجود أي مراعاة لحقوق الأمم والإنسانية لدى المستعمرين:

«منذ استولى على ايطالية حزب الفاشيست تحت رئاسة موسوليني بدأ الإسلام في طرابلس وبرقة يؤول إلى الانقراض التام».

---

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٩٠.

(١٤) فتى العرب، ١٥/١٢/١٩١٣، كما وردت في: عبد الغني العريسي، مختارات «المفيد»، قدم لها ناجي علوش، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١١٩. كانت جريدة المفيد التي يصدرها عبد الغني العريسي في بيروت مع فؤاد حنتس تتعرض للإغلاق في الكثير من المناسبات، لكنها كانت تصدر في أيام الإغلاق تحت أسماء أخرى منها فتى العرب.

«ومن المعلوم أن مبادىء الفاشيست هي الوصول إلى أغراضهم بكل وسيلة وبدون أدنى نظر إلى ما يقال له «حقوق الأمم» و«حقوق الإنسانية» وما أشبه ذلك مما اتفقت الأمم على مراعاته. بل يعلنون ويصرحون ولا يُجَمْجِمون بأنهم لا يعرفون الحرية ولا يقدسون للحقوق العامة عهداً وأن كل شيء يرونه ضرورياً لأجل تعالي إيطاليا وبسطتها في الأرض أو لأجل توطيد دولة الفاشيست فهو عندهم سائغ جائز طابق ذلك الحقوق الإنسانية والحقوق الدولية أو لم يطابق. ولموسوليني خطب كثيرة وكتابات بتوقيعه تؤخذ منها هذه المقاصد بدون إشكال فلهذا لم تبق في ايطاليا لا حرية قول ولا حرية كتابة وكل شيء يصادم إرادة الفاشيست فهو ممنوع...»[١٥].

كان من أشهر مجاهدي طرابلس الغرب، بل العالم كله في القرن العشرين، الشيخ الشهيد عمر المختار الذي أعدم شنقاً عام ١٩٣١. وقد شهد له عدوه غراسياني، القائد العام الإيطالي، بأنه خاض ضدهم خلال عشرين شهراً فقط مئتين وثلاثاً وستين معركة؛ أما في سوريا، فكان سلطان باشا الأطرش يقود منذ عام ١٩٢٥ ثورة ضد الانتداب الفرنسي، وكان الحاج محمد أمين الحسيني من القدس يمد الثورة السورية بكل العون الممكن، وفي الوقت نفسه يقف وراء ثورة البراق الشهيرة في فلسطين عام ١٩٢٩؛ وتلك نماذج لثورات العشرينيات التي كانت تتقد بينما دولاب الحياة يسير، فيرحل الكثيرون من الشباب العربي سعياً للعلم والمعرفة. وكان من شباب سوريا في تلك المرحلة قسطنطين زريق، الذي درس في الولايات المتحدة في نهاية العشرينيات، وهو الذي سوف يصبح بدوره في الثلاثينيات واحداً من كبار مؤسسي أول حركة قومية عربية شاملة[١٦]، وهو الذي سوف يقدم طوال ستين عاماً للأمة العربية مجموعة من الأعمال الفكرية الرائدة، أعيد نشرها كاملة عام ١٩٩٤، وفي مقدم هذه الأعمال التي كتبها في السنة نفسها، وصف زريق ذلك الزمن:

«... زمن تتضخم فيه المسؤوليات ويدعى الأفراد والجماعات إلى بذل أقصى الجهود في مجابهة الأخطار الخارجية والداخلية التي يتعرض لها الكيان القومي، و... مرحلة تقدم فيها قوافل المناضلين العرب على التضحية بأرواحهم وبأعز ما

(١٥) شكيب أرسلان، «طرابلس الغرب وإيطاليا،» في: ثيودور لوثرب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض؛ وفيه فصول وتعليقات وحواش بقلم شكيب أرسلان، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٥٢ هـ/[١٩٣٣م])، ج ٢، ص ٦٤.

(١٦) هي «كتلة القوميين العرب» التي تعود جذور نشأتها كحركة قومية سرية إلى مطلع الثلاثينيات، وربما إلى عام ١٩٢٩، في الجامعة الأميركية في بيروت، وكان رؤساؤها بالتتابع هم: قسطنطين زريق (من سوريا) ودرويش المقدادي (من فلسطين)، ويونس السبعاوي (من العراق).

يملكون أو على تحمل شر أنواع الاضطهاد والعذاب دفاعاً عن أرضهم وتراثهم ومصيرهم من قوى الاغتصاب الخارجية أو صوناً لحقوقهم الوطنية والإنسانية التي تنتهكها السلطات الحاكمة»(١٧).

ثم شرح زريق التطور في فهمه للديمقراطية والحقوق الإنسانية، وأثر تجربته العلمية بالولايات المتحدة في ذاك التطور:

«ولم أكن عند ذاك أدرك تمام الإدراك أن هذه الحيوية العلمية التي كنت أغتبط في وسطها وأغبط أصحابها عليها إنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالنزعة الديمقراطية في الحياة العامة وما تتيحه من حرية فكرية، بل كنت في تلك السنوات وما بعدها مباشرة أتخيل أن الحكم المركز خليق أكثر مما هو الحكم الديمقراطي الموزع السلطات بإحداث الهيئة المرجوة في شؤون العلم والبحث برعايته لها ودعمه إياها بالمدد البشري والمادي. ولكنني ما لبثت أن تحققت، بالاطلاع والاختبار، أن جميع هذه الوسائل تبقى قاصرة، بل لعلها تأتي فاسدة مفسدة، إذا لم يصحبها احترام للفكر واعتبار لحقوق المواطن في جو ديمقراطي رحب. وبهذا عدت إلى النزوع الديمقراطي الذي كان قد غرس في نفسي خلال نشأتي السابقة في دمشق وبيروت وأخذ يتأصل فيّ بفعل خبراتي التالية في عهد دراستي في الولايات المتحدة»(١٨).

استمر زريق يكتب عن حقوق المواطن، لا حقوق الإنسان؛ وأحياناً، يدعوها حقوق المواطن والإنسان، لا الإنسان والمواطن كما جاءت بها الثورة الفرنسية. وقد كان في هذا منسجماً مع نهج رفاقه وأبناء جيله من التيار القومي، الذين انطلقوا في فكرهم وقيمهم ومبادئهم السياسية وقواعدهم التنظيمية من واقع الاحتلال الأجنبي لبلادهم، فقدموا استقلال الوطن وحرية الأمة على حقوق الفرد.

بالإضافة إلى مفكري التيار القومي، كان هناك قلة من المفكرين والمؤرخين المعاصرين العرب كتبت عن حقوق الإنسان من أجل الإنسان، لا من أجل الإنسان العربي، وكان رائدها العلامة الفقيه الشيخ عبد الله العلايلي، ابن بيروت مولداً ونسباً، والعالم بأسره موطناً، فهو الذي رأى الإنسان هو الهدف، وكل ما جاءت به الأديان والشرائع فهو من أجل هذا الإنسان. وعلى الرغم من عروبته وقوميته، فهو ميّز بوضوح بين القومية والحقوق الإنسانية، إذ قال:

«فقاعدة العرب الأدبية معرفة حقهم، وعدم تجاهل حق الآخرين، ومعرفة

---

(١٧) قسطنطين زريق، «مقدمة،» في: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، مج ١، ص ١٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

واجبهم، وعدم التفريط بواجب الناس أجمعين. فقومية العرب ليست قاعدة أبداً لإنسانيتهم، وما اتخذت القومية قاعدة للسنة الأدبية إلا أفسدتها وجعلت الحق للقوة»[19].

وضع العلايلي وثيقة مسهبة لا تضاهي وثيقة حقوق الإنسان التي أقرتها الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، فحسب، بل تتفوق عليها أيضاً بحكم الزمن. فوثيقة العلايلي في كتابه **دستور العرب القومي** قد صدرت قبلها بسبع سنوات، أي عام ١٩٤١. جاء فيها:

«للأفراد حقوق يجب أن يحترمها المجتمع وينزلها منه منزلة القداسة، وإلا فقد عدت الجماعة على استقلال الفرد، وألغت ذاتيته وصهرتها في المجموع صهراً يفقده كفاءة أعضائه الحية واختصاصها الذاتي في الاستعداد. فإن الكائن لا تكمل حركته إلا باستقلالية كل عضو بوظيفة تختلف عن وظيفة العضو الآخر إلا أنها تكمّلها...»[20].

شرح العلايلي الحقوق الطبيعية التي أطلق عليها «الحقوق الرئيسية»، محدداً إياها كما يراها، مسهباً أحياناً، وموجزاً أحياناً أخرى، وهي الحقوق التالية: حق الحياة؛ حق الارتزاق؛ حق الحرية؛ حق المساواة؛ الحق السياسي؛ حق التعليم؛ حق الملكية؛ حق التعاقد؛ حق العقيدة؛ حق الطفولة الذي قال عنه:

«للأطفال الذين يتهيأون لأن يكونوا أعضاء صالحين في جسم المجتمع حقوق، أهمها التربية والتعليم، فهما حق الأطفال على المجتمع برمته. لذلك جعل التعليم للأحداث إجبارياً ومجانياً، كذلك للأطفال حق الحماية من الإجهاد قبل النضوج، فلا يجوز أن يستخدموا في عمل وقت القصور لئلا تستنفد قواهم ويتوقف نموهم»[21].

ثم انتقل إلى «حقوق الجمهور على المجتمع»، فشرحها بقوله: «للجمهور الذي يخضع لنظام المجتمع حقوق عامة عليه، كحق حفظ الصحة العمومية. فعلى حكومة المجتمع أن تقي صحة الجمهور من الأوبئة بالطرق المختلفة، وكحق تنظيم المدنية وتشجيع العمران[22].

---

(١٩) عبد الله العلايلي، **دستور العرب القومي**، ط ٢ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦)، ص ١٨٧. وقد صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٤١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٢) المصدر نفسه.

توقف العلايلي أخيراً عن الواجبات، وحصرها بالواجبات التالية: واجب احترام النظام؛ واجب احترام الأكثرية؛ واجب الحرص على نجاح المجتمع؛ واجب اعتبار شخصيات الغير؛ واجب الصدق. وتميز شرحه لمعنى الأكثرية بعمق يتخطى الديمقراطية العددية المعروفة، إذ قال:

«... إن معنى الأكثرية ليس مجرد الكثرة، فقد توجد أكثرية ولكنها مقادة برأي الفرد، وعليه فيبطل فيها معنى الأكثرية المقصودة اجتماعياً. وفي نظري أن الأكثرية لا تعتبر إلا إذا كانت تستطيع المساهمة في الرأي، والمشاركة في النقد، وأما إذا لم تكن بهذه المثابة فلا عبرة برأي الأكثرية، ولا احترام لرأيها بحيث يكون واجباً اجتماعياً الخضوع له، وإن كان خطأ، لأن الكثرة تنقلب إذ ذاك قلة لأنها مقادة برأي أفراد غرروا بالجمهور، واستبدوا به وسيطروا عليه»[٢٣].

استمرت موضوعات الحرية والديمقراطية والإنسان هاجس المفكرين العرب. وعقدت في شأنها، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، عشرات الندوات الفكرية والمحاضرات، وصدر الكثير من المؤلفات. وفي أحد المؤلفات البارزة عن مركز دراسات الوحدة العربية الذي يعتبر من أهم المؤسسات الفكرية في الوطن العربي، صدر عام ١٩٥٥ كتاب يعالج هموم المثقف العربي بأقلام نخبة من المفكرين العرب، وكانت المقدمة للمفكر والمؤرخ السوري الأصل، والفلسطيني المولد والنشأة، والعربي الهوى والهموم، أنيس صايغ الذي كتب فيها عن قيمة الإنسان وعن تحدي الديمقراطية كأحد أبرز التحديات التي يواجهها المثقف العربي:

«يواجه مثقفنا العربي اليوم، مهما كانت أحجام همومه ومستويات عطائه، تحديات لم يألفها أسلافه من أهل العلم والمعرفة من عرب الأمس.

«هناك تحدي النهضة العلمية والتكنولوجية في العالم التي لا يجوز لبلادنا أن تبقى بعيدة عنها، بل إنها لا تستطيع أن تتجاهلها، لأنها إذا فعلت ذلك تجاهلها التقدم في حقول المعرفة وأبعدها عن المشاركة في الفعل الحضاري المعاصر والمقبل.

«وهناك تحدي قيمة الإنسان كإنسان. ذلك الذي لولاه لما كانت النهضات والانتفاضات وأسباب الرقي والتطور، ومن أجله جاءت الشرائع وسنت القوانين وصيغت المواثيق. وإذا كان الفرد لا يحقق ذاته إلا بالمجتمع، فإن المجتمع يبقى فارغاً إذا لم يعمل لخير الإنسان ويسعى لصيانة القيم الإنسانية.

«... وهناك تحدي الديمقراطية. لقد جرب الإنسان، عبر آلاف من السنين

---

(٢٣) المصدر نفسه.

ومئات من أنظمة الحياة، أنماطاً معينة من التعامل داخل المجتمع، سواء بين الفرد والفرد، أو بين الجماعة والجماعة، أو بين الفرد والسلطة. نمط واحد فقط نجح في مساعدة الإنسان في تحقيق ذاته ومساعدة المجتمع على تأمين الظرف الأنسب لمواطنيه. إنه نمط الحياة الديمقراطية على اختلاف أشكالها ونظمها»(٢٤).

أما المؤرخ علي محافظة، فيتميز بين المجموعة المختارة لهذا البحث، بمساهماته المتواصلة من أجل حقوق الإنسان، وبعمله الدؤوب على إدخال مادتي الحريات العامة وحقوق الإنسان في برامج التعليم العالي في الأردن. ولذلك ارتدت كتاباته طابع الحداثة في الطرح، كما انطلقت من تجارب بلده. فهو في محاضرة له عن مستقبل الديمقراطية في الأردن، تكلم على شروط تعزيز الديمقراطية، وقال إن السنوات الثلاث الأولى من السنوات الست التي مضت على الأردن في أعقاب عام ١٩٨٩ (وهي سنة انتخاب أول برلمان بعد تعطيل الحياة النيابية لنحو عشرين سنة)، كانت حافلة بالتغيير السريع والتحول الجذري نحو الديمقراطية، بينما شهدت السنوات الثلاث الثانية جموداً بل تراجعاً في المسيرة الديمقراطية. واقترح عدداً من الشروط الواجب توفرها، وهي: وجود توازن حقيقي بين القوى السياسية في البلاد؛ انتعاش مؤسسات المجتمع الأردني من أحزاب سياسية ونقابات مهنية وغيرها؛ السعي لخلق تيار وطني؛ توثيق الصلات بالمنظمات الدولية والمؤسسات العالمية الحريصة على نشر الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان(٢٥).

ثانياً: حق التمثيل السياسي

انتشرت النظرية الدستورية الحديثة في الدولة العثمانية نتيجة انتشار الأفكار التقدمية لدى المثقفين وبعض ضباط الجيش، منذ القرن التاسع عشر، وهو ما أدى إلى عهد الإصلاح أو التنظيمات الذي حاولت فيه الدولة العثمانية أن تجعل النظرية الدستورية قاعدة للحكم، بتأثير من التيار الإصلاحي وعلى رأسه رشيد باشا(٢٦)، من جهة، وإرضاء للبلدان الغربية، من جهة أخرى. وكانت تستند في إصلاحاتها

---

(٢٤) أنيس صايغ، «مقدمة،» في: أنيس صايغ، معد، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٥) علي محافظة، «مستقبل الديمقراطية في الأردن،» (محاضرة ألقيت في اتحاد طلبة الجامعة الأردنية، عمان، ٤/١٢/١٩٩٥) (نص مطبوع)، ص ٣ ـ ٤.

(٢٦) جرياً على عادة الأتراك العثمانيين اشتهر رجال الدولة بالاسم الأول واللقب؛ من هؤلاء كان رشيد باشا، الصدر الأعظم، أي رئيس الوزراء بلغة اليوم. غير أن شهرته تكمن في كونه المصلح العثماني الأول، فهو الذي كان وراء إقرار حق المساواة بين المواطنين من خلال القانون المعروف بخط كلهانة ١٩٣٩.

إلى الشريعة الإسلامية، دفاعاً عن نفسها من تهمة الابتداع. وقد فعلت الشيء نفسه بصدور الدستور أول مرة عام ١٨٧٦ بتأثير المصلح مدحت باشا(٢٧) فبدا ظاهرياً أن الدولة قد انتهت إلى التوفيق بين النهجين: نهج الدولة الدينية، ونهج الدولة الدستورية. إلا أن هذا التوفيق كان شكلياً أكثر مما كان حقيقياً، بدليل العمر القصير الذي عاشته التجربة الدستورية في أول عهد السلطان عبد الحميد، وفي نهاية عهده(٢٨).

سبق المفكرون العرب سواهم من شعوب الدولة العثمانية بتفهم أهمية الدستور في الدولة الحديثة، وكان في مقدمهم نجيب عازوري، اللبناني الأصل، والفرنسي الثقافة، والفلسطيني التجربة من خلال عمله في الدوائر العثمانية في القدس، هو الذي اشتهر لكونه أول من نبه إلى الخطر الصهيوني القادم في كتابه **يقظة الأمة العربية** الصادر عام ١٩٠٥، مؤكداً حتمية التصادم بين العروبة والصهيونية، ولكونه دعا أيضاً إلى إحياء الأمة العربية. غير أن القيمة الفكرية الكبرى لعازوري تكمن في إيمانه بالمبادئ الدستورية الحديثة، إذ قام برنامج حزبه الذي أنشأه باسم «جامعة الوطن العربي»، على الحكم الدستوري وعلى مبدأ المساواة أمام القانون(٢٩).

صدر في عام الدستور وحده، أي عام ١٩٠٨، خمس وثلاثون صحيفة في المدن السورية؛ وقد عالج الكتاب على صفحاتها موضوع المفاهيم السياسية الغربية، والمعاني الدستورية الحديثة. وكثيراً ما كانت الصحف تعيد نشر المقالات الرئيسية الصادرة في مدن أخرى كي يتسنى لقرائها الاطلاع عليها، وهكذا انتشرت مقالاتهم وعمت شهرتهم. وأما ما لا يقل أهمية عن المقالات النظرية، فهو ما سجله المؤرخون من شهود المرحلة من ذكريات وشهادات مباشرة يظهر من خلالها إدراك العرب العميق لأهمية التمثيل السياسي.

وصف أمير البيان شكيب أرسلان، وطنه الأول لبنان كيف انتقل إلى عهد الدستور واصفاً إياه بعهد الحرية. قال:

---

(٢٧) كان مدحت باشا الصدر الأعظم في الدولة العثمانية لمرحلة ما، لكن ألقابه الأكثر شهرة هي «أبو الدستور»، و«أبو الأحرار»، فقد انتهت حياته منفياً سجيناً في مدينة الطائف، وهناك مات سنة ١٨٨٣، والمعتقد أنه قد قتل خنقاً.

(٢٨) لم يستمر الحكم «الدستوري» في عهد السلطان عبد الحميد أكثر من ثلاثة أعوام على مرحلتين: الأولى في بداية عهده، والثانية في نهاية عهده الذي امتد ثلاثة وثلاثين عاماً (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩).

(٢٩) انظر كتاب نجيب عازوري، مؤسس جامعة الوطن العربي في مطلع القرن العشرين، عن النسخة الفرنسية الصادرة أول مرة عام ١٩٠٥: نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، تعريب وتقديم أحمد بو ملحم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٨])، ص ٣٧ ـ ٣٨ و٢١٩.

«فلما أعلنت الحرية في المملكة العثمانية وأعيد نظام الحكم الشوروي وحصلت تلك الأفراح والأعياد في جميع أنحاء السلطنة اهتز لها جبل لبنان أيضاً ورأى الكثيرون أن يستفيد أهل الجبل من النظام الجديد لأنهم كانوا يرون الحكم الفردي المنحصر في المتصرف أصبح غير ملائم لحالة العصر»[٣٠].

وكتب مفكر وتربوي عربي مقدسي، هو خليل السكاكيني، في يومياته يصف وداع أهل القدس للنواب الذاهبين إلى «مجلس المبعوثان» في الآستانة في ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٨، كأنهم ذاهبون إلى احتفال بنصر مؤزر، لا إلى اجتماع «برلمان»:

«نزلنا إلى البلد وإذا بشبان المسلمين يطوفون في الأسواق يلعبون بالسيوف ويطلقون الرصاص، فانضم إليهم شبان الملة، وخرجوا في موكب حافل إلى المحطة... وكانت غاصة بالناس الذين جاؤوا ليودعوا المندوبين، فقام الخطباء والشعراء يخطبون وينشدون، وكان الشبان يلعبون بالسيوف ويترنمون بالأهازيج الحماسية والنساء تزغرد»[٣١].

أما مؤرخ القومية العربية ساطع الحصري، من شهود المرحلة أيضاً، فقال:

«إن إعلان الدستور وإنهاء الاستبداد وقيام عهد المشروطية في السلطنة العثمانية... ولّد في جميع الولايات العربية - كما في سائر الولايات العثمانية - سروراً عاماً، وابتهاجاً شديداً. صار الناس يرددون آيات الحرية والمساواة في كل الجبهات، وفي شتى المناسبات. صار رجال الدين يتعانقون على اختلاف نحلهم ومللهم - ابتهاجاً بزوال الاستبداد، وبدء عهد الحرية والمساواة. صارت العمائم والقلانس، والجبب والطلانس تتصاحب وتتخالط بين هتاف الجماهير. وخلاصة القول، صارت البلاد العثمانية - من أولها إلى آخرها - تموج بشتى مظاهر الأفراح.

«إلا أن هذه الأفراح لم تدم طويلاً. لأن الخلافات بين عناصر الدولة المختلفة، أخذت تعود إلى الظهور بأشكال شتى، قبل أن يمضي على هذه الأيام السعيدة مدة طويلة. كانت الخلافات العنصرية، بدأت تظهر أولاً بين الأتراك والأروام، ولكنها - بعد مدة - جرفت بأمواجها القوية الأتراك والعرب أيضاً...»[٣٢].

---

(٣٠) شكيب أرسلان، سيرة ذاتية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٣٥.

(٣١) خليل السكاكيني، كذا أنا يا دنيا: يوميات، أعدتها للنشر هالة السكاكيني (القدس: المطبعة التجارية، ١٩٥٥).

(٣٢) الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، ص ١٩٧.

أثبتت الأيام صدق مخاوف الحصري. غير أن هذا لا يعني أن النواب العرب لم يوحدوا جهودهم في «الكتلة النيابية العربية» التي ألفوها، ولم يبذلوا جهدهم في طرح القضايا الرئيسية وفي مقدمها حقوق العرب. وكان المؤرخ محمد عزة دروزة من القليلين الذين أوفوا هذه الكتلة حقها[٣٣]، ومن القليلين الذين كتبوا عن أول تجربة دستورية خاضها العرب بأنفسهم، وهي إعداد دستور المملكة العربية في سوريا، فسجل في يومياته المناقشات الحامية التي تثبت صراعات فكرية بين الأجيال والتيارات. وقد كان هو سكرتير اللجنة المسؤولة عن وضع الدستور[٣٤]، غير أن هذا الدستور لم يعمل به أكثر من بضعة أشهر، إذ سرعان ما انتصر الجنرال غورو في معركة ميسلون (٢٤ تموز/يوليو ١٩٢٠) فخضعت سوريا للانتداب الفرنسي.

أما في العراق، حيث انتقل فيصل ملكاً بعد سوريا. فقد صدر أول دستور باسم «نص القانون الأساسي العراقي»، عام ١٩٢٥. وقد أبرز أهميته وظروف صدوره المؤرخ عبد الرزاق الحسني، كما تناول مواده بالتحليل والنقد، متوقفاً إزاء القيود التي أسماها بـ «الاحترازات»، والتي رأى أنها وضعت أساساً للحد من السلطة التشريعية، وبالتالي من حقوق الشعب، لصالح السلطة التنفيذية، التي كانت الكلمة الأقوى فيها للمعتمد البريطاني، لا للملك أو لرئيس الوزراء[٣٥]، إلى جانب ذلك، توفرت فيه حقوق الإنسان بنص جيد وعلى مستوى عال[٣٦]، فالباب الأول من الدستور بعنوان «حقوق الشعب» وهناك شبه إجماع، بين المؤرخين وعلماء القانون الدستوري، على أن حقوق الإنسان متوفرة في القوانين الأساسية والدساتير العربية، فالعلة ليست في غياب النصوص أبداً.

وأما في المملكة السعودية حيث لا يوجد دستور أساساً، فكيف هي نظرة المؤرخين إلى حقوق الإنسان؟

حرص الأديب والمؤرخ عبد العزيز بن عبد المحسن التويجري على أن يجمع في كتابه التاريخي التوثيقي عن الملك عبد العزيز، مؤسس المملكة، وعن عهده، كل ما

---

(٣٣) محمد عزة دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات**، ٦ ج (صيدا: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٥٠ ـ ١٩٥١)، ج ١، ص ٦٠.

(٣٤) محمد عزة دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، ١٣٠٥ ـ ١٤٠٤ هـ.، ١٨٨٧ ـ ١٩٨٤م.**، ٦ مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٤٦٢.

(٣٥) عبد الرزاق الحسني، **تاريخ العراق السياسي الحديث**، ٣ ج (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٤٨)، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣٦) انظر نص «القانون الأساسي العراقي»، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٢٠.

توفر له من وثائق وشهادات الغير، فأثبت أنه حقاً مؤرخ، على الرغم من عزوفه عن لقب «المؤرخ». وهو في موضوع دستور المملكة، قد اقتبس عن المؤرخ عبد الله القصيمي ما قاله يوم زار الملك عبد العزيز مصر عام ١٩٤٦:

«يظن كثير من الناس أن هذا الملك يحكم بلاده وشعبه، حكماً مطلقاً. ولكن لا يجوز الذهاب مع الظن، فإنه قيّد نفسه بقانون، رضيه هو وآمن به، ورضيه شعبه وآمن به. وهذا القانون هو الشريعة الإسلامية. وهو لا يتدخل فيه، وإنما يعمل على حمايته. وإذا كان يسمى ملكاً دستورياً من كان مقيداً بدستور وضعه الناس، لهم أن يغيروه أو يبدلوه أو يبطلوه، فماذا يسمى من قيد نفسه بدستور وضعه الله، لا يصح أن يبدل ولا أن يغير ولا أن يبطل؟»[٣٧].

ثالثاً: حق الحرية

يميز نقولا زيادة بين نوعين من الحرية، الحرية الدينية والحرية الحياتية، فيقول:

«كلمة حرية كثيرة الورود في الأدب العربي، والأدب الإسلامي بوجه خاص. ولكنها كانت في مجال النقاش الديني من حيث الجبر والاختيار، وحرية الإنسان في حياته وقضاء الله فيه. ومثل ذلك يقال عن المساواة، فقد زخر الأدب الديني بها، من حيث إنها مساواة المؤمنين أمام الله فلا يفضل واحدهم الآخرين إلا بالتقوى. ولكن الشيء الجديد الذي دخل معنى «الحرية» نتيجة للاتصال بالغرب هو المعنى الحياتي العلماني. حرية الناس في حياتهم السياسية والمدنية، ومساواتهم أمام القضاء وفي الفرص المختلفة. حرية الناس بالنسبة لبعضهم البعض، وعلاقاتهم واحدهم بالآخر هي التي أصبحت مدار بحث وتفكير ودرس وتأمل، ولو أن هذه كانت، أول الأمر، تدور حول هذه القضايا من دون أن تتعمق فيها، لكنها لم تلبث أن أخذت تبحثها بحثاً أعمق وأوفى في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»[٣٨].

وأما عبد العزيز الدوري، فيؤكد أنه كان للحرية الفردية وللرأي العام دورهما البارز في تاريخ الأمة العربية الإسلامية[٣٩]، أما عن تطور مفهوم الحرية في القرن

---

(٣٧) عبد الله القصيمي، «الملك عبد العزيز،» الكاتب (شباط/فبراير ١٩٤٦)، كما ورد في: عبد العزيز بن عبد المحسن التويجري، لسراة الليل هتف الصباح: الملك عبد العزيز: دراسة وثائقية (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٧)، ص ٧٧٤ ـ ٧٧٥.

(٣٨) زيادة، شاميات: دراسات في الحضارة والتاريخ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣٩) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ص ٣٩.

التاسع عشر، تحديداً، وعلاقة المفهوم الديني الإسلامي بالمفهوم الغربي، فهو يميز بين نصفه الأول ونصفه الثاني. فالشعور بتفوق الإسلام وقيمه، مع الإعجاب بتفوق الغرب في العلوم كان قائماً في النصف الأول من القرن، وارتبطت الحرية والحكم البرلماني بمفاهيم إسلامية كالشورى والاختيار وإيضاح مساوىء الاستبداد[٤٠]، وانطلاقاً من رفاعة الطهطاوي - شيخ المصلحين عمراً - ارتبطت المواطنة بالحقوق العامة. فانتماء الفرد إلى الوطن يعني «أن يتمتع بحقوق بلده، أعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية (أي المجتمع)». إلا أنه في النصف الثاني من القرن لما ظهرت بوادر الخوف على التراث والكيان من خطر التغلغل الغربي، قام الأفغاني يعمل على بث الوعي السياسي في الأمة الإسلامية، وعلى استنهاض الشرق لمكافحة الغزو الأوروبي[٤١]، غير أن هذا لا ينفي أن الانتماء الإنساني هو الأشمل لدى الأفغاني، وخصوصاً حين أوضح انتماء الإنسان إلى دوائر ثلاث لا تعارض في ما بينها، وتكبر هذه الدوائر من الأصغر إلى الأكبر، من دائرة الأمة إلى دائرة الملة إلى دائرة النوع الإنساني، أي البشرية جمعاء[٤٢].

مع أفول القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين، علت صيحة الشيخ عبد الرحمن الكواكبي للحرية: «دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي: فلتحيَ الأمة فليحي الوطن فلنحي طلقاء أعزاء»[٤٣]. أما القاعدة الأولى التي رآها لرفع الاستبداد، فكانت: «الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية»[٤٤].

ارتفعت بعد صيحة الكواكبي صيحات الرعيل الأول من شهداء جمال باشا الذين أعدموا في منتصف الحرب العالمية الأولى (١٩١٥ - ١٩١٦) في ساحات بيروت ودمشق والقدس، فأشار الكثيرون من المؤرخين إلى مفهوم الحرية الذي أوضحه عبد الغني العريسي سنة ١٩١١، في مقالة له، محللاً إياه في بنود متعددة، الأمر الذي يجعل مقالته مرجعاً في معنى الحرية وأنواعها، لا مجرد مقالة عابرة. فهو

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٢ - ١٤٤.

(٤٢) انظر: جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩ - ١٩٨١)، ج ٢: **الكتابات السياسية**، ص ٦٣ - ١٠٠.

(٤٣) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحرير الرحالة ك. (مصر: الأزهر الشريف، [١٩٠٠])، ص ١٠٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨ - ١٢٩.

رأى ثلاث عشرة «مرتبة» للحرية، هي المراتب التالية: حرية الإبرام والعمل؛ حرية الذهاب والإياب من دون معارضة؛ حرية القول؛ حرية الكتابة؛ حرية النشر؛ حرية الطباعة؛ حرية الاجتماع؛ حرية القيام بشعائر أي دين كان؛ حرية التمتع بالأملاك؛ حرية الجمعيات؛ الطمأنينة على النفس (هذا هو الأمر الأهم من الحرية والعماد الأعظم)؛ حرية المعتقدات الفلسفية؛ الحرية السياسية(٤٥). وفي السنة التالية طالب العريسي في مقالة أخرى له بحرية الوجدان(٤٦)، وهو لا يدري أنه سوف يكون من شهداء الحرية على يد جمال باشا السفاح.

تزخر وصايا الشهداء الذين شنقهم جمال باشا، وكلماتهم في الدقائق الأخيرة من حياتهم، بعشقهم للحرية، وهي التي كانوا يفهمونها حرية الوطن وحرية الإنسان معاً. ولولا المؤرخ والإنسان الكبير يوسف يزبك لضاع الكثير من كلمات هؤلاء؛ فقد دأب في مجلته **أوراق لبنانية** التي أصدرها في منتصف الخمسينيات، على نشر أقوال شهود العيان، من مسؤولين وحراس أو رفاق لهم نجوا من حكم الإعدام. وهو الذي اختط نهجاً وثائقياً في مجلته هذه، حتى أصبحت ضرورة قصوى لمن يبحث عن تاريخ لبنان، وتاريخ قوافل الشهداء. قال الشاهد الراوي عن الشهيد عبد الكريم الخليل وهو يقترب من لحظة الموت، مخاطباً رضا باشا:

«إن قوانين العالم المتمدن تجيز للمحكوم عليه بالإعدام أن يقول إرادته الأخيرة، قبل موته، فهل يجيز لي قانونكم أن أتكلم قبل وضع الحبل في عنقي؟

«وحار رضا باشا بضع ثوان، وهو مطرق الرأس، لا يعرف جواباً. ثم رفع رأسه، حياء وخجلاً، وقال لعبد الكريم الخليل: لا بأس، تكلم!...

«وصعد الشهيد الجريء إلى طاولة المشنقة، وقال:

«يا أبناء أمتي وأهل بلادي، يريد الأتراك أن يخنقوا أصوات حريتنا في صدورنا! يريدون أن يمنعونا من الكلام، ولكننا سنتكلم... سنعلن للملأ أننا أمة تريد الاستقلال... وأننا أمة تسعى إلى الخلاص من نير الأتراك...

«... وأنت يا سماء بلادي احملي إلى كل عربي سلام هؤلاء الشهداء... وردّدي على قومنا مأساتنا وكلامنا... قولي لهم إننا عشنا لأجل الاستقلال وها نحن نموت من أجل الاستقلال!...»

---

(٤٥) عبد الغني العريسي، «الدستور العثماني بين أربعات تموز،» المفيد، ١٩١١/٧/٢٢، كما وردت في: العريسي، مختارات «المفيد»، ص ٥٦ ـ ٥٩.

(٤٦) عبد الغني العريسي، «مولد النبي عليه الصلاة والسلام،» المفيد، ١٩١٢/٢/٢٩، كما وردت في: العريسي، مختارات «المفيد»، ص ٢٦.

«وانقطع الصوت لأن الكرسي هوت من تحت الشهيد، فاختلج قليلاً وقضى في ذمة الأمة والتاريخ»(٤٧).

وكان لكلمة الحرية سحرها في مناشير الثورة العربية الكبرى. ففي المنشور الذي ألقته الطائرات الإنكليزية على الجيش التركي في فلسطين، نهاية سنة ١٩١٧، رسالة «إلى جميع العرب وسواهم من الضباط والرجال الموجودين في الجيش العثماني»، بتوقيع وختم «شريف مكة المكرمة وملك البلاد العربية الحسين بن علي»، وقد ورد فيها أن للثورة هدفين رئيسيين: «ونحن نعتقد أن الحقيقة الخالصة لم تصل إليكم. لذلك أرسلنا لكم هذا الإشعار ممهوراً بمهرنا لنؤكد لكم أننا نحارب لأجل غايتين شريفتين وهما: حفظ الدين، وحرية العرب عامة»(٤٨).

أعيد نشر المنشور أعلاه في بيان صادر عن حزب الاستقلال العربي في فلسطين في ٩/١٢/١٩٣٢، بمناسبة مرور خمسة عشر عاماً على دخول الجيش البريطاني البلاد، بهدف التوعية العامة وبعث روح الحرية(٤٩)، وقد كان معظم مؤسسي الحزب من رجال الحركة العربية الأحرار، إذ كان عميد الحزب عوني عبد الهادي سكرتيراً للملك فيصل، وصبحي الخضرا من قادة الثورة الكبرى العسكريين، وعزة دروزة وعجاج نويهض وأكرم زعيتر من مؤرخيها.

لم تتردد كلمة الحرية على لسان الشهداء والأحرار، فقط، بل أيضاً في كلمات الملوك، إن لم نقل حتى في كلمات هؤلاء الأضداد منهم؛ فالمؤرخ عبد العزيز التويجري تتبع كلمات الملك عبد العزيز في الرياض، كما تتبع المؤرخ عبد الرزاق الحسني كلمات الملك فيصل في بغداد. ومما قاله الملك عبد العزيز في خطاب له في ٣٠/٤/١٩٣٠:

---

(٤٧) يوسف ابراهيم يزبك، «في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ أعدمت القافلة الأولى من الشهداء،» أوراق لبنانية (الرائد اللبناني، بيروت)، ج ٨ (آب/أغسطس ١٩٥٥)، كما وردت في مجموعة: أوراق لبنانية، مج ١ (١٩٨٣)، ص ٣٥١. ومجموعة أوراق لبنانية طبعة جديدة عن مجلة يوسف يزبك بالاسم نفسه، التي صدرت ثلاث سنوات من ١٩٥٥ إلى ١٩٥٨؛ وأما الذي شهد إعدام الفوج الأول من الشهداء راوياً كلمة الشهيد عبد الكريم الخليل قبيل استشهاده فيدعى أحمد ناصر، وكان ميشال زكور أول من نشر الكلمة في جريدة البرق الصادرة في بيروت في شباط/فبراير ١٩١٩.

(٤٨) نص منشور بالزنكوغراف في: العرب (القدس الشريف)، العدد ١٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٢)، ص ١٣.

(٤٩) «بيان من حزب الاستقلال العربي في فلسطين: ذكرى دخول الجيش البريطاني القدس،» العرب، العدد ١٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٢)، ص ١٢.

«يقولون الحرية، ويدعي البعض أنها من وضع الأوروبيين، والحقيقة أن القرآن الكريم قد جاء بالحرية التامة الكافلة لحقوق الناس جميعاً، وجاء بالإخاء والمساواة المطلقة التي لم تحلم بها أمة من الأمم، فآخى بين الصغير والكبير، والقوي والضعيف، والغني والفقير، وساوى بينهم»(٥٠).

وكتب التويجري عن حرية الرأي لدى الملك عبد العزيز:

«وفي كل أسبوع يستقبل العلماء، ليسمع منهم كل دقيق وجليل، وهؤلاء لهم الحرية في ألا يترددوا عن النصيحة التي يتقبلها الملك برحابة صدر ويشجعهم عليها. كما قال علناً: إذا لم تقولوها وإذا لم نقبلها ـ كما قال الخليفة عمر (رضي الله عنه) ـ ضاع الحق واختفى، وترك المكان للباطل. قولوا لي كل ما ترون!!»(٥١).

وقال الحسني، صاحب **تاريخ العراق السياسي الحديث**، إن الملك فيصل كتب مذكرات في أوقات مختلفة قبل وفاته سنة ١٩٣٣، وقد «سطت عليها أيدي السوء بعيد ارتحاله إلى دار البقاء في ليلة اليوم الثامن من شهر أيلول [سبتمبر] لسنة ١٩٣٣... وكان صاحب الجلالة الملك علي تفضل علي بإحدى المذكرات المتعلقة بتكون الدولة العراقية، وكيفية إدارة شؤونها...»(٥٢) وقد كتب الملك فيصل، في ١٥/٣/١٩٣٢ حول حرية الرأي: «إن عدم المبالاة بالرأي بتاتاً، مهما كان حقيراً، خطيئة لا تغتفر»(٥٣).

ومن أبرز المؤرخين الذين عالجوا موضوع الحرية في كل مراحل إنتاجهم المؤرخ قسطنطين زريق؛ وقد حلل المؤرخ أنيس صايغ موقع الحرية لدى زريق بقوله:

«الحرية هي جوهر التاريخ، فلسفة وأحداثاً. ولو أجاز المرء لنفسه أن يختصر كلمة واحدة لتكون المحور الذي يقوم عليه تاريخ البشر أو الجماعات لما وجد قسطنطين زريق غير كلمة الحرية»(٥٤).

---

(٥٠) من خطاب ألقاه الملك عبد العزيز في حفل أقامته أمانة العاصمة في مكة المكرمة على شرفه في ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٣٠. انظر: التويجري، **لسراة الليل هتف الصباح: الملك عبد العزيز: دراسة وثائقية**، ص ٨٢٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٢١.

(٥٢) الحسني، **تاريخ العراق السياسي الحديث**، ج ١، ص ٤.

(٥٣) انظر المقدمة التي كتبها فيصل الأول، في: المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٤) أنيس صايغ، «الدكتور قسطنطين زريق الإنسان،» في: أنيس صايغ، محرر، **قسطنطين زريق: ٦٥ عاماً من العطاء** (بيروت: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ١٩٩٦)، ص ٦.

أول كتابات زريق عن الحرية في كتابه **الوعي القومي** الصادر عام ١٩٣٩، إذ كتب عن الجهاد النفسي الداخلي مركزاً على صفات ثلاث: فأولى الصفات التي تميز النفس المجاهدة هي النظام، وبداية النظام هي التفكير المنظم؛ يتبعه العمل المنظم، ثم ترتبط الصفة الأولى «النظام» بالصفة الثانية وهي «الحرية». وهنا قال: «لست أعني الحرية الخارجية التي تبذل من فوق، بل تلك التي تنمو من الداخل، لا الحرية التي تفسح للمرء مجال الفكر والعمل بتحطيم أغلاله السياسية والاجتماعية فحسب، بل تلك التي توحي إليه ماهية فكره وعمله بتفكيك قيوده العقلية والروحية، لا الحرية التي تشق للناس سبل الوصول إلى ما يشتهون، بل تلك التي تعلمهم ماذا يشتهون، ذلك أن قيود النفس الداخلية ـ كما قلنا ـ لا تقل عن القيود الخارجية شدة وخطراً، ولا تتم الحرية الحقيقية الكاملة إلا بتفكيكها»[٥٥].

وبعد أن شرح القيود الداخلية التي حددها بالجهل، والتعصب، والمادة، والأنانية، مقراً بأهمية «النزعة الفردية التي كان لها نصيب وافر في تقدم المدنية والعمران»، حدد الأولوية لديه بالارتفاع إلى مستوى الشعوب الناهضة للحياة، ولا يتم ذلك إلا بتنقية النزعة الفردية من شوائب الحسد والطمع والكبرياء، و«هذه التنقية عملية شاقة لا يقوى عليها إلا من قدّر صعوبتها وأدرك شروطها، وكان مستعداً للقيام بما تفرضه عليه من معاناة ومجاهدة، ومحاسبة للنفس دقيقة». وتوصل إلى القول: «فإذا أرادت النفس أن تبلغ غايتها وتحقق كيانها، تحتم عليها تحطيم هذه القيود بالجهاد الداخلي المستمر، واكتساب الصفة الثانية من صفات النفس المجاهدة، ألا وهي: «الحرية»؛ وهو يعني بها أساساً الحرية من الأنانية[٥٦].

انتقل زريق، بعد شرحه لصفتي «النظام» و«الحرية»، إلى الصفة الثالثة وهي «الشعور بالمسؤولية» بالفكر، والقول، والعمل. قال: «... غير أن الذي أريد أن أؤكده وأمكنه من نفسي وأراه مؤكداً وممكناً في نفوس جميع أبناء هذه الأمة العربية هو أن هذه الصفات، كالاستقلال، تؤخذ ولا تعطى: لا توهب من مصدر خارجي، بل تكتسب بالجهاد الداخلي، وأن هذا الجهاد الداخلي مرتبط أشد الارتباط بجهادنا القومي في سبيل الحرية، والاستقلال، والوحدة، بل هو الأساس الصحيح الذي يبني الجهاد القومي عليه، والعامل الأقوى في نجاحه وبلوغه غايته». وختم حديثه عن الجهاد الأصغر والأكبر: «عندها لا خوف علينا في جهادنا الأصغر للحرية والاستقلال، لأننا نكون قد كسبنا جهاد النفس: الجهاد الأكبر»[٥٧].

---

(٥٥) زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ١، ص ١/ ١٨٢ ـ ١/ ١٨٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١/ ١٨٧ ـ ١/ ١٨٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١/ ١٤٠.

كتب زريق بعد خمس وعشرين سنة عن حرية التفكير في كتابه **في معركة الحضارة** الصادر عام ١٩٦٤:

«... فالعقل يفعل وينتج بقدر ما ينعم به من حرية، وتطوره الذي يتمثل بمبلغ المعرفة التطبيقية والنظرية المكتسبة متصل بتطور الحرية الفكرية وموقوف عليها. بل إننا لا نخطىء إذا اعتبرنا الجهاد العلمي والجهاد في سبيل هذه الحرية جهاداً واحداً متصلاً متماسكاً. وشبيه بهذا الأمر الإنتاج الخلقي والفني، فإنه لا يزهو زهواً حقيقياً إلا في جو تشيع فيه حرية التفكير والتعبير... إن مبلغ الحرية الفكرية التي يتمتع بها أبناء حضارة من الحضارات هي مقياس من مقاييس تحضّرها. إنها كذلك من وجهتين: أولاهما كونها، كما قلنا، شرطاً أساسياً من شروط الإبداع الذي يقوم عليه التحضر، والثانية أنها هي ذاتها قيمة إنسانية وحضارية حَرِية بأن تقصد وتكتسب وبأن تكون لأية حضارة مصدر قوة ومبعث غنى وعنوان عز ورقي»(٥٨).

عاد زريق، في كتابه **معنى النكبة مجدداً** الصادر عام ١٩٦٧، فتحدث عن أهمية الحرية السياسية والحرية الفكرية حتى في زمن الحروب، إذ قال: «فبدون هذه الحرية، لا يتمكن الشعب من المشاركة الفعلية، سواء في الحرب أو في بناء المجتمع»؛ وتحدث عن الخوف من اتساع الشقة بين الشعب والحكام، وعن التناقض الطبيعي بين ضرورات حشد الجهود وفرض التضحيات التي تؤدي إلى «تقييد الحرية واختصار الأساليب الديمقراطية وإلى توسيع سلطان الدولة»، وبين الحاجة الأساسية إلى الرقابة الشعبية وإلى حرية الفكر، وإلى صون كرامة المواطن والإنسان، وهي التي وصفها بقوله: «وهي من أسمى القيم التي يجب أن يحرص عليها المجتمع والتي تسبغ عليه أبقى معانيه وأجملها». ثم اعترف بصعوبة التوفيق بين الخطوتين، لكن إذا كان لا بد من الاختيار، فهو قد وقف أخيراً مع الحرية بقوله:

«فإننا، مع إقرارنا بضرورة التطور السريع، نؤثر ضرورة الحرية والمشاركة، ونراها ضرورة مقدمة، إن لم يكن لشيء فلسلامة التطور ذاته وضمان بقائه واستمراره. فلا بديل عندنا لهذه الحرية، وإن أدت إلى تأخر التطور، فالشعوب تعمل لأجيال لا لسنوات، ولا سياج لعملها أمتن، ولا حافز لنشاطها أقوى، من الحرية: حرية المشاركة في الرأي والعمل، وفي تقرير المصير»(٥٩).

أما نقولا زيادة، فهو إن كتب عن مفهومه للحرية في شذرات متفرقة، فقد عني بمناقشة آراء الآخرين في الحرية، وبتواصل، الأمر الذي أسبغ روح الحرية على

(٥٨) قسطنطين زريق، «في معركة الحضارة،» في: المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦/٦٩٧ ـ ٦/٩٨٢.

(٥٩) قسطنطين زريق، «معنى النكبة مجدداً،» في: المصدر نفسه، ص ٧/١٠١٣ ـ ٧/١٠١٤.

مؤلفاته التاريخية. ومن أبرز مقتبساته ما قاله المفكر والسياسي كمال جنبلاط في افتتاح مؤتمر كتاب آسيا وأفريقيا، في بيروت، عام ١٩٦٧:

«قضية الحرية التي نجتمع لمناقشتها وتقدير انعكاساتها في أدب آسيا وأفريقيا هي قضية الإنسان منذ أن وجد. تستقطبه ثم لا يلبث أن يستولي عليها، ثم يرهقها ويقيدها أو يعبث بها أو لا يقدرها حق قدرها، أو يمارسها على غير هدى، ودون إطار من النظام المادي والحرمة المعنوية والمسؤولية الاجتماعية، فترتد لتنتقم منه. ثم يعود فيندرج في مسالكها وأبوابها»[٦٠].

وعندما تساءل جنبلاط عن الذي يصيب الحرية أو الإنسان من هذا التجاذب، أجاب بقوله:

«ثم يؤوب الإنسان إلى استئثاره وعبثه، ثم ترجع هي لتثأر باسم القيم الإنسانية الدائمة. وهكذا دواليك. كأن التاريخ بأسره تناقض جدلي قد صبغ من هذا الصراع بين الإنسان وواقعه وبين الحرية...»[٦١].

لم تكن حرية الكتاب الأكاديميين أفضل حالاً من الأدباء والشعراء. ففي المؤتمر العالمي الأول بشأن دور المؤسسات البحثية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلاد العربية وتركيا، تحدث علي محافظة عن المشكلات الرئيسية التي تواجه البحث العلمي، قائلاً:

«ولعل أبرز هذه المشكلات والعراقيل انتهاك حقوق المواطنين وحرياتهم، وفرض القيود التي تحد من حرية الرأي والبحث العلمي. وتزداد هذه القيود المفروضة على الباحثين في الموضوعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحساسة، التي لا ترغب السلطات الرسمية في أن يتناولها الباحثون بالدراسة والبحث. وقد ترسخت هذه القيود والمحظورات حتى غدت قيوداً ذاتية يمارسها الباحثون سلفاً. فهم يدركون أن لهم سقفاً لا يتجاوزونه وحدوداً لا يتخطونها، وإلا تعرضوا للصدام مع السلطة... ولا شك أن توفير الحرية الأكاديمية في مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي شرط أساسي من شروط الإصلاح المنشود»[٦٢].

---

(٦٠) نقولا زيادة، لبنانيات: **تاريخ وصور** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٣٩.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) علي محافظة، «دور المؤسسات البحثية في تطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلاد العربية،» ورقة قدمت إلى: **أعمال المؤتمر العالمي الأول حول: دور مؤسسات البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلاد العربية وتركيا**، إعداد وتقديم عبد الجليل التميمي (زغوان، تونس: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات؛ مؤسسة كونراد اديناور، ١٩٩٥)، ص ٢٦٣ و٢٧٨.

رابعاً: حقوق المرأة

كلهم تحدثوا عن المرأة، عن حقوقها، وعن معاناتها. للمثال ما قاله محمد كرد علي، رئيس المجمع العلمي العربي في دمشق، الذي كان موضوع انبعاث الحضارة هاجسه الدائم، عن سوء أوضاع المرأة في عهود الحكومات المتعاقبة منذ أفول مجد الأندلس:

«ولحفظ الثروة رأت بعض الأسر أن تتساهل في تزويج الأقارب فتزوج شبانها من بناتها حتى ضعف النسل وكثر البله... وربما عضل كثير من الناس بناتهم ومنعهن عن الزواج استبقاء للإرث في الذكور دون الإناث، وكثير من الأسر تحرم الإناث إرثهن وتعاملهن معاملة البهائم ولذلك تعطل جانب عظيم من الأمة وهم النساء وظلمهن الرجال أي ظلم، فلم يفكروا في تعليمهن حق التفكير ولا في سعادتهن الحقيقية كأن المرأة خلقت بلا نفس كما كانوا يعتقدون في القديم في بعض بلاد الإفرنج»[٦٣].

أول إنصاف جليّ للمرأة توقف عنده محمد عزة دروزة، وهو إنصاف قانوني يعود إلى أول دستور عربي حديث في المشرق العربي (أشرنا إليه في البند الثاني أعلاه). ففي نهاية آذار/مارس ١٩٢٠، طلبت الحكومة العربية في دمشق من المؤتمر السوري العام، الذي أصبح بمثابة مجلس تأسيسي، الإسراع في مناقشة مشروع الدستور؛ وقد انصرف المؤتمر لمناقشة الدستور المقترح، مادة مادة، وأقر الكثير منها، وبعضها لم يتمكن من استكمال مناقشته لها بسبب الإنذار الفرنسي الذي طالب الحكومة العربية بالقبول بالانتداب الفرنسي وإلغاء التجنيد الإجباري، ولكن على الرغم من تلك الأجواء الحساسة الدقيقة، فقد احتدم النقاش في شأن النص على مساواة المرأة بالرجل. وهنا كتب دروزة سكرتير المجلس، في يومياته كيف أن بعض التقدميين أراد تثبيت نص صريح بمساواة المرأة بالرجل سياسياً ومدنياً وتمثيلاً وانتخاباً. واحتدم النقاش بين التقدميين والتقليديين كثيراً، وكان دروزة لا يرى أي مانع ديني أو اجتماعي، لكن الخوف من إثارة المتزمتين والعوام، من جهة، والاضطرار إلى السرعة في إقرار الدستور بسبب الإنذار الفرنسي جعلهم يقررون الإبقاء على النص الوارد في المشروع المطلق، الذي يمكن أن يشمل في التطبيق الذكور والإناث معاً. وقد ورد هذا في نص يقول: «إن جميع السوريين متساوون في الحقوق والواجبات». ويعقّب دروزة بقوله إن هذا يعني التسوية التامة في كل

---

(٦٣) كرد علي، **القديم والحديث**، ص ٥٠ ـ ٥١. في الأصل محاضرة ألقاها المؤلف في دمشق في جماعة المعلمين والمعلمات في مدارس الحكومة بعنوان: «ارتقاء العرب وانحطاطهم».

شيء للسوريين جميعهم على اختلاف نحلهم وأديانهم وأصولهم القومية، والذكور والإناث معاً»[٦٤].

لم يعش الدستور نفسه طويلاً. لكن تبقى شهادة دروزة شهادة تاريخية قانونية هي الأولى من نوعها. أما يوسف يزبك، فله شهادة حية أخرى تنبع من نضاله في تثبيت دعائم الحركة العمالية في لبنان، بل في تأسيسها. فهو روى عن الاحتفال الأول بعيد العمال في أول من أيار/مايو ١٩٢٥ في بيروت، وقال إن أول من تكلم فيه عن حق المرأة في العمل، كان الكاتب خير الله خير الله، رئيس القسم الشرقي في جريدة **التان** (Temps) الباريسية[٦٥]، وأما بعد الاحتفال، فقد انصرف فؤاد الشمالي ويوسف يزبك إلى وضع مبادىء حزب الشعب اللبناني، وقد جاء فيها عن تحرير المرأة ومساعدتها لنيل حقوقها المهضومة[٦٦].

المؤرخ العربي اللبناني محمد جميل بيهم لم يكتب عن المرأة فحسب، بل كان أيضاً نصيرها الدائم، إلى حد يسمح بالقول إنه كان «قاسم أمين» المشرق العربي، وهو الذي قال عام ١٩١٩: «كانت المسألة الشرقية[٦٧]، تشغل أفكار العالم السياسي قبل الحرب العامة؛ ولكن ما ان انتهت هذه الحرب المشؤومة في العام الماضي حتى احتلت القضية النسائية مكانها، وأصبحت الشغل الشاغل للعالم أجمع مما حمل بعضهم على تسمية هذا العصر: بعصر المرأة»[٦٨]، غير أن عصر المرأة لديه لم يكن عصراً ثورياً بمعنى الكلمة، ولا حراً بمعنى الكلمة، وإنما كان عصراً إصلاحياً أحياناً، وشبه تقدمي أحياناً أخرى. فهو على الرغم من اعترافه للمرأة بحقوقها في المساواة مع الرجل، كان يتحفظ في الوقت نفسه إزاء بعضها، كحق المرأة في العمل، إذ كان، مع إيمانه بأن هذا الحق حق مطلق، وبأنه حتمية تاريخية، يفضل ـ من المنطلق

---

(٦٤) دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، ١٣٠٥ ـ ١٤٠٤ هـ.، ١٨٨٧ ـ ١٩٨٤م.**، مج ١، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٢.

(٦٥) يوسف ابراهيم يزبك، **حكاية أول نوار في العالم وفي لبنان: ذكريات وتاريخ ونصوص** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤)، ص ٨٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥، نقلاً عن: **الإنسانية** (٢٤ أيار/مايو ١٩٢٥)، ص ٢.

(٦٧) تجسد «المسألة الشرقية» أطماع الغرب في الدولة العثمانية التي أطلق عليها «الرجل المريض»، والمقصود أن الدولة العثمانية أصبحت تقترب من نهايتها، ويحق للغرب الاستيلاء على أراضيها واقتسامها. وأما محافظة الغرب على وحدة الدولة في أعقاب حرب القرم سنة ١٨٥٦ مثلاً، فكان من أجل انتظار الفرصة السانحة لتقسيمها، لا حباً بالمحافظة عليها. وأصبحت الفرصة ممكنة في خضم الحرب العالمية الأولى.

(٦٨) محمد جميل بيهم، **فتاة الشرق في حضارة الغرب: تطور الفكر العربي في موضوع المرأة خلال القرن العشرين** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٥٢)، ص ١١.

الواقعي ـ بقاء المرأة في البيت من أجل زوجها وأولادها. نشر بيهم أربعة مؤلفات عن المرأة في حياته، والخامس نشر بعد وفاته، لكنه لم يترك تياراً نصيراً للمرأة[٦٩]. ويعترف حسان حلاق، المؤرخ المؤتمن على بيروت وحضارتها ومجتمعها، بأنه كانت لجميل بيهم نظرة ازدواجية للمرأة، فهو قد نظر إليها «نظرة احترام وتقدير طالما هي متمتعة بالخلق الرفيع، ونظر إليها نظرة ازدراء حينما حاولت استغلال حريتها والتعالي على سواها»[٧٠].

في الكتابة الواقعية عن أوضاع المرأة، سجل نقولا زيادة في سيرته الذاتية أوضاع المرأة في فلسطين عام ١٩٣٩، وهو في تلك السنة تخرج من لندن مجازاً في التاريخ وعاد إلى وطنه، فوجد أن التعليم الجامعي للفتاة كان عملاً يزورّ منه الناس عامة، وأن قضيّة المرأة التي عادت تظهر في مصر في تلك المرحلة، والتي كان النقاش يدور بشأنها في بيروت، وخصوصاً يوم نشرت نظيرة زين الدين كتابها عن **السفور والحجاب** عام ١٩٢٨، ثم كتابها **الفتاة والشيوخ** عام ١٩٢٩، لم تكن أثيرت في فلسطين بصورة جدية. أما خلال الحرب العالمية الثانية، فقد انطلقت المرأة المقدسية، لكنها لم تتمكن من الاستمرار بسبب أحداث عام ١٩٤٨ التي قلبت جميع الموازين والتطورات المنتظرة في فلسطين[٧١].

وأما المؤرخ المتحدث عن المرأة وحقوقها برؤيا عصرية إنسانية متجددة فهو الشيخ عبد الله العلايلي، الذي كتب عام ١٩٤١:

«والفكرة الفردية السحيقة ـ رغم أننا في عصور اجتماعية ـ لا تزال تصبغ القانون والأخلاق وقواعد السلوك والاجتماع، فالتحجير على المرأة بعد أن تقرر نظام الأبوة في وضع الأسرة، والنظر إلى الزانية بنوع أشد من النظر إلى الزاني، . . . من وحي سيطرة الفكرة الفردية المستعبدة»[٧٢].

---

(٦٩) نشر محمد جميل بيهم عن المرأة المؤلفات التالية: محمد جميل بيهم: المصدر نفسه؛ **المرأة في التاريخ والشرائع** ([بيروت؟: د.ن.]، ١٣٣٩هـ/ ١٩٢١م)؛ **المرأة في حضارة العرب والعرب في تاريخ المرأة** (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٦٢)؛ **المرأة في التمدن الحديث: تطور القضية النسائية على وجه عام منذ القرون الوسطى حتى الآن** (بيروت: مطبعة السلام، ١٩٢٧)، و**المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية**، قدم له جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٧٠) **المؤرخ العلامة محمد جميل بيهم، ١٨٨٧ ـ ١٩٧٨: من رواد النهضة السياسية والاجتماعية والفكرية في لبنان والعالم العربي**، عني بجمع وثائقه ومستنداته حسان حلاق؛ قدم له عمر فروخ (بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٠)، ص ١٠٧.

(٧١) نقولا زيادة، **أيامي: سيرة ذاتية**، ٢ ج (لندن: هزار، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ١٣٧.

(٧٢) العلايلي، **دستور العرب القومي**، ص ١٩٢.

وفي كتابه الشهير **أين الخطأ؟** الذي تصدى له الكثير من أجهزة الرقابة العربية بالمنع، قال العلايلي في زواج المرأة المسلمة بالكتابي:

«بين آونة وأخرى، تعصف في الساحة، دينياً وقومياً، قضية الزواج المختلط. ويتفاقم النزاع فيها إلى التراشق بالمروق والكفران والخروج من الملة.

«ولكن، رويدكم يا هؤلاء. فالقضية أبسط جداً مما تظنون؛ فهي، أولاً، جزئية، ثم، بالتالي، اجتهادية.

«. . . ولست، في تناولي، أمادي الأعلام من الفقهاء، وأعني لست أسابقهم على أينا يبلغ المدى بأسرع سرعة.

«وإنما أستوضح ما هو الحق في القضية المطروحة، باعتماد مصادر استمداد الأحكام، التي هي محل اتفاق؛ ولا سيما والمسألة، من بعض جوانبها، تتصل بما هو حيوي، وتمس ما هو تعايشي.

«أجل، هذه القضية، وإن تك فقهية، فإنها تؤول بذارها إلى مشكلة وطنية؛ أو قل هي عقبة دون التآخي الوطني الأكمل. . .»(٧٣).

خامساً: حرية المعتقدات الدينية

ورث القرن العشرون عن عصر الإصلاح الديني تسامحاً ومحبة ومساواة بين الأديان، فلم يكن إمام المصلحين، الأفغاني، يميز بين مواطني الشرق بسبب انتماءاتهم الدينية. كان يردد في مخاطبته إياهم بقوله «المسلمين»، ليس تعصباً، بل لكونهم الأغلبية، وهكذا فهمه الجميع. فالمساواة لديه بين معتنقي الديانات السماوية، كانت أحد الأسس التي قام عليها فكره وموقفه من الحياة(٧٤). كذلك كان الكثيرون من العلماء والمصلحين الآخرين، الذين تقدم عليهم الكواكبي بمخاطبته أبناء قومه العرب بنداء موحد لكل فئاتهم ومذاهبهم، وهو أهل الضاد: «يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد وما جناه الآباء والأجداد. . . دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. . .»(٧٥).

---

(٧٣) عبد الله العلايلي، **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد. . .**، ط ٢ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٢)، ص ١١٣ ـ ١١٤. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٧٨.

(٧٤) انظر: الأفغاني، جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، ج ١: الله. . . والعالم. . . والإنسان، ص ٦٣ ـ ١٠٠.

(٧٥) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ١٠٧.

وبحث يوسف يزبك عن كل واقعة أو خبر يدعو إلى حرية المعتقدات الدينية ووحدة المسلمين والمسيحيين. ومما كتب:

«وها هو راوية التاريخ ينبئنا بأن نفراً من أحرار اللبنانيين والسوريين قد ألفوا في أوروبا سنة ١٨٨١ «جمعية حفظ حقوق الملة العربية» وأذاعوا بياناً يهيبون فيه بالعرب، ولا سيما مواطنيهم، أن يتحدوا مسلمين ومسيحيين، ويتذكروا صفات آبائهم وأجدادهم، ونخوتهم وشرفهم؛ فيستفيقوا من غفلتهم، وينقذوا بلادهم من النير الأجنبي قبل أن تباع من دول الغرب...»[٧٦].

أما عبد العزيز الدوري فهو، في تأريخه لفكر الرعيل الأول، يشير إلى أن عبد الحميد الزهراوي من أركان النهضة السياسية في سوريا ورئيس المؤتمر العربي الأول في باريس عام ١٩١٣ والذي أعدمه جمال باشا مع الأحرار في دمشق، كان يشدد على رابطة المواطنة فيقرنها بالتسامح، موضحاً تأييد الإسلام لحرية الأديان. ولذا، فهو يناشد المسلمين إحياء القاعدة التي تستحق الفخر «القاعدة التي تجعل لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين: لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[٧٧].

كان أسوأ ما تعرّض له المسلمون في المغرب العربي من اضطهاد ديني في مطلع الثلاثينيات هو «الظهير البربري»؛ وهو المرسوم الذي صدر في ١٦/٥/١٩٣٠، والقاضي بتطبيق سياسة فرنسا الاستعمارية في تنصير البربر. وكان للمعتمد الفرنسي في المغرب، لوسيان سان، والجنرال غويس اليد الطولى في القيام بهذه التجربة الأولى من نوعها في المستعمرات الفرنسية، أملاً بتعميمها في أماكن أخرى، وهو ما أدى إلى موجات من السخط العربي والإسلامي طوال سنوات، وكان شكيب أرسلان من كبار المجاهدين ضد هذا المرسوم الظالم، لا من المنطلق الديني، فحسب، بل أيضاً من المنطلق الإنساني، ومن المنطلق الوطني، مولياً جانب حرية الإنسان المكان الأول، إن التنصير لم يكن القضية الأساسية لديه، وإنما عملية الإجبار في حد ذاتها. قال في مقالة له في ربيع عام ١٩٣٣:

«إن جميع التمويهات التي حاولها لوسيان سان معتمد فرنسا في المغرب وأعوانه من تأويل هذا الظهير بإصلاحات قضائية وتنقيحات عدلية هي حابطة فاشلة مضمحلة بنظرة واحدة.

---

(٧٦) يوسف يزبك، «تمهيد،» في: عصبة من الكتاب الأحرار، مؤتمر الشهداء: المؤتمر الذي أذاع الأماني القومية وجر أعضاءه إلى المشانق، ص ١٧ ـ ١٨.

(٧٧) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، نقلاً عن: عبد الحميد الزهراوي، الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، جمعه وحققه جودة الركابي وجميل سلطان (دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣)، ص ٢٢٤ ـ ٢٣٠.

«. . . إن بعض رؤساء البربر جاؤوا إلى الرباط يحتجون على إلغاء المحاكم الشرعية فأبقوهم في السجون وكان لبعض قواد البربر أولاد يقرأون العربية في فاس فأنذروهم بإخراج أولادهم من المدارس العربية أو يقطعوا رواتبهم.

«. . . ولنفرض أن البربر تنصّروا وهو أمر بعيد الوقوع فلن ينقلب البربري إفرنسياً كما يظن بعض رجال فرنسا بل يبقون بربراً وطنيين متمسكين باستقلال بلادهم.

«ونحن كتبنا في مجلتنا **لا ناسيون آراب** *(La Nation arabe)* عدة فصول في هذا الموضوع واستجلبنا نظر الفرنسيس إلى الحبشة الأفريقيين الذين هم نصارى بغاية التمسك بالنصرانية لكنهم بغاية البغض للإفرنج.

«وضربنا لهم مثلاً المتنصرة من الزنوج في أواسط أفريقيا فإنه قد تنصر من هؤلاء ثمانية ملايين منهم مضى على تنصرهم مائة سنة ومائتا سنة ومنهم محدثون في النصرانية ولكنهم بأجمعهم يكرهون الأوروبيين. . .

«فإن قدرنا أن البربر تنصّروا أو تنصر منهم أقوام، فلن يصيروا بذلك أطوع لفرنسا منهم اليوم. إن المتنصرين من أهل الصين هم وطنيون يكرهون الأوروبيين كما يكرههم البوذيون والمسلمون وكذلك المتنصرون من أهل الهند يريدون استقلال الهند كسائر أهل وطنهم.

«وأما قصر البربر على الثقافة الإفرنسية فهذا أيضاً لا يثمر لفرنسا ثمرة حسنة فإن ألوفاً من شبان المسلمين في جزائر الغرب لا يعرفون العربية ولا يفترقون عن الفرنسيس في اللغة وتراهم أشد تعصباً لوطنهم وغراماً باستقلاله من المسلمين الذين لا يعرفون الإفرنسية»(٧٨).

وكان أرسلان وقف الموقف الإنساني نفسه خلال الحرب العالمية الأولى، ضد محاولة إجبار الأرمن المسيحيين من قبل الأتراك العثمانيين على اعتناق الإسلام، إذ قال:

«إن المدافعة عن حرية العقائد واللغات والثقافات مبدأ مقدس يجب الدفاع عنه على كل البشر بل أقول أكثر من هذا وهو أنه لو وجدت حكومة إسلامية في الأرض تريد حمل فئة من المسيحيين على اتخاذ الإسلام ديناً بوسائل قسرية أو بوسائل أخرى غير مشروعة لوجب على المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أن يقوموا قومة الرجل الواحد لمنع هذا الأمر وذلك عملاً بقوله تعالى **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾** [البقرة: ٢٥٦]، ولقد كنت في الحرب العامة مبعوثاً عن سورية في مجلس الأمة العثمانية فصادف مجيء الأرمن المهاجرين إلى سورية أثناء وجودي في الشام وترامى إليّ خبر ضئيل بأن بعض مأموري الدولة يريدون الضغط على بعض هؤلاء

---

(٧٨) «الأمير شكيب أرسلان يتكلم عن الظهير البربري ويطلب محوه من الوجود،» العرب، العدد ٣٨ (أيار/مايو ١٩٣٣)، ص ٣ ـ ٤.

المهاجرين حتى يدينوا بالإسلام فما سمعت بهذا الخبر حتى ذهبت إلى الوالي وكان اسمه خلوص بك فأخبرته به وقلت له إن عملاً كهذا فضلاً عن مخالفته للشرع الإسلامي مخالف أيضاً للحقوق الدولية ولمصلحة الدولة العثمانية ففي الحال أبرق إلى جميع الألوية والأقضية بأن كل أمر من هذا القبيل يعاقب عليه بأشد الصرامة»[٧٩].

وصل أرسلان إلى ما هو أبعد من احترام حرية المعتقد الديني وحرية الخيار، إذ كان معجباً بالفكر السنوسي الداعي إلى احترام الكافر كالمؤمن؛ فهو أشاد بكبار المؤسسين والعاملين في الحركة السنوسية، خلقاً وإدراكاً وجهاداً، ونقل عن أحمد الشريف السنوسي ما سمعه بدوره عن عمه السيد المهدي: «لا تحقرن أحداً، لا مسلماً ولا نصرانياً ولا يهودياً ولا كافراً، لعله يكون في نفسه عند الله أفضل منك. إذ أنت لا تدري ماذا تكون خاتمته»[٨٠].

بين هذه المجموعة من المؤرخين ينفرد المؤرخ عبد الرزاق الحسني بتاريخه للأقليات الدينية، وهي الأقليات التي لا يعرف عنها الكثير، والتي يلتصق ذكرها لدى الأكثرية بالكفر أو الابتعاد عن جوهر الدين. ولم يكن منطلق المؤرخ مجرد الكشف عن غرائب تلك الأقليات، وما كان أيضاً مجرد حب المعرفة والتأريخ، وإنما كان منطلقه احترام الإنسان مهما تكن عقيدته الدينية، وكان منطلقه الوجدان الحر الذي يقف إلى جانب حق الإنسان في الإيمان بما يراه؛ فهو منذ نهاية العشرينيات قد انصب على البحث والاستقصاء، فزار أماكن وجود تلك الأقليات في العراق وعاش معها، وتفهم أفكارها ونوازعها، فكتب عنها كتابة علمية موضوعية إنسانية. كتب عن البهائيين[٨١]، واليزيديين[٨٢]، والصابئين[٨٣]. وفي كل مرة عاد فيها ينشر

---

(٧٩) شكيب أرسلان، مجموعة مقالات أمير البيان سعادة الأمير شكيب أرسلان: عروة الاتحاد بين أهل الجهاد في هذه الحرب ـ ١٩٩٣ = *Lazo de Union* (بونس ايرس: جريدة العلم العربي، ١٩٤١)، ج ١، ص ١٥٤ (في الأصل مقالة كتبها شكيب أرسلان في جنيف في ٢٥/ ٥/ ١٩٤٠).

(٨٠) شكيب أرسلان، «السنوسية،» في: لوثرب، حاضر العالم الإسلامي، مج ١، ج ٢، ص ١٦٤.

(٨١) عبد الرزاق الحسني: البابيون في التاريخ: وهي مقالة تاريخية ممتعة نشرتها مجلة العرفان الصيداوية في المجلد الـ ٢٠ لسنة ١٣٤٩م ثم طبعت على كاغد مستقل (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٠)، والبابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم: دراسة دقيقة في الكشفية والشيخية وفي كيفية ظهور البابية فالبهائية، ط ٢ (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٦٢)، وهي الطبعة الثانية من كتاب البابيون في التاريخ تحت عنوان آخر.

(٨٢) عبد الرزاق الحسني: عبدة الشيطان في العراق، ط ٢ (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣١)، واليزيديون في حاضرهم وماضيهم، ط ٦ مهذبة ومزيدة (بغداد: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤)، وهي الطبعة السادسة من كتاب عبدة الشيطان في العراق تحت عنوان آخر.

(٨٣) عبد الرزاق الحسني: ... الصابئة قديماً وحديثاً (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، وهي طبعة مصححة عن الطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٢٥، والصابئون في حاضرهم وماضيهم، ط ٥ مصححة وموسعة ([د.م.: د.ن.]، ١٩٧٨).

أحد مؤلفاته، طوال نصف قرن من الزمن، كان يضيف المزيد من البحث والوثائق، مع مراجعة كتاباته السابقة، ومقارنة ما توصل إليه بمؤلفات المستشرقين، ذلك أن الذين تصدوا لتلك الأقليات من المؤرخين العرب كانوا قلة؛ ولعل هذا ما دعا اثنين من كبار علماء المسلمين إلى تقديم مؤلفاته، وهما: الإمام والمجتهد الأكبر السيد محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والعلامة أحمد زكي باشا(٨٤). أما الحسني فقد أوضح رأيه في طبيعة اختلاف الأديان في مقدمة كتابه عن اليزيديين:

«لا يُنكر أن للوسط الطبيعي والبيئة الاجتماعية تأثيراً على عقلية البشر وتفكيره وشعوره، فالبشر يستشعر من الوسط الطبيعي بأفكار تدور حول الكون والحياة، وما يختلف فيه من الأفكار والآراء والمعتقدات، إنما هو نتيجة الثقافات المختلفة والوريث القومي. لذا نجد الأمم تختلف في تفهم الكون وتحديد مبدئه ونهايته اختلافاً يتلاءم مع البيئة التي تعيش فيها كل قبيل منها، ومبلغ مداركها في تفسيره.

«وبحسب ما يتصوره البشر ويفهمه من الظواهر الكونية ويعللها به، يصور فكرته في الخالق ونسبته إليه. فاختلاف الأديان إذاً أمر مسبب عن اختلاف مدارك البشر وأذواقهم والبيئات التي يعيشون فيها»(٨٥).

سادساً: الحق في العمل

لا يحتاج الحق في العمل إلى تبيان اهتمام المؤرخين به، وسوف نكتفي باقتباس واحد لرجل دين ومؤرخ هو الشيخ عبد الله العلايلي، الذي كتب بـ «حق الارتزاق» عام ١٩٤١:

«... إن تقدم الاقتصاديات أفضى إلى الاستقطاب المالي، أي جعل فريقاً من الناس يقبضون على ناصية المال، وجعل فريقاً آخر يعمل تحت إمرة المتمولين وتحت رحمتهم، ولذلك اختل التوازن في المجتمع والتغى مبدأ المساواة، أو مبدأ العدالة، في الحقوق والواجبات، وتلاشى الرق شكلاً ولكنه تجدد جوهراً، وأصبح الرق الاقتصادي أفظع من الرق الشخصي. فالعامل الذي كان يشتغل وهو حر الإرادة أصبح عبداً للممول القابض على ناصية المشروعات العملية، وغدا عرضة للهلاك جوعاً، مع أن الرقيق القديم كان أقل عرضة منه للفناء، لأن سيده كان ضامناً معيشته.

---

(٨٤) قدم حجة الإسلام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء كتاب: الحسني، البابيون في التاريخ: وهي مقالة تاريخية ممتعة نشرتها مجلة العرفان الصيداوية في المجلد الـ ٢٠ لسنة ١٣٤٩م ثم طبعت على كاغد مستقل، وقدم العلامة أحمد زكي باشا كتاب: الحسني، الصابئة قديماً وحديثاً.

(٨٥) الحسني، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، ص ٧.

«رغم تركز الديمقراطية سياسياً في المجتمع نمت إلى جانبها أرستقراطية المال، وأصبحت السلطة الاقتصادية في يد فريق قليل متمول. وهكذا تقلقل المبدأ الأدبي الأعلى، وتداعى مبدأ المساواة، أو مبدأ التكافؤ في الحقوق والواجبات، فأصبح لفريق حقوق عظيمة جداً وواجبات خفيفة جداً، ولفريق آخر العكس. إذاً لا بد من تعديل الأنظمة الاقتصادية تعديلاً كبيراً لكي يعود المثل الأعلى، والتكافؤ بين الحقوق والواجبات، إلى مقامه الأول، ولكي يتوطد المجتمع على أساس العدل يجب أن تستتب الديمقراطية الاقتصادية في المجتمع، كما استتبت قبلها الديمقراطية السياسية بعض الاستتباب. هذا هو العيب الرئيسي في المجتمع الحديث، وهو عيب في نظامه الاقتصادي بالأكثر...»[٨٦].

سابعاً: انتهاكات حقوق الإنسان

ما يجده المرء في تقارير لجان حقوق الإنسان الحديثة، من انتهاكات لحقوق الإنسان في هذا البلد أو ذاك، هو المحور في كتابات الكثيرين من المؤرخين العرب المعاصرين، وخصوصاً لدى أولئك الذين تناولوا تاريخ هذه الأمة في مراحل الاستعمار. ويكفي التوقف عند كتابات شكيب أرسلان ومحمد عزة دروزة وعارف العارف ومصطفى الدباغ. ولا يعني هذا أن كتاباتهم مجرد نسخ بديلة أو مشابهة للتقارير الحديثة، بل هي تتفوق عليها لكونها أكثر من جمع معلومات وإحصاءات. إذ كتب هؤلاء المؤرخون من أعماق الوجدان والحس العميق بالمسؤولية؛ وكان الواحد منهم يرى نفسه هو المؤتمن على تاريخه أمته، فهو إن لم يكتب هذا التاريخ، ضاع التاريخ!!

فشكيب أرسلان، يصعب الفصل بين سيرة حياته وجهاده وقلمه، وقد كتب من جنيف إلى أستاذه الروحي وصديقه الحميم السيد رشيد رضا في القاهرة عن فظائع الإيطاليين في ليبيا:

«... أما الثمانون ألف عربي الذين اغتصبوا أراضيهم في الجبل الأخضر، وأجلوهم إلى فيافي سرت، فقد ماتت كل مواشيهم من قلة الماء والكلأ، فعينوا لكل عائلة في النهار فرنكين فقط، وهم يموتون جوعاً وبرداً لأنهم بالعراء، وكل مقصد الطليان هو محوهم، حتى لا يعودوا إلى الجبل الأخضر الذي يريدون إسكان المئات من الألوف فيه من الطليان.

«ثم إنهم أخذوا جميع رجالهم من سن ١٥ إلى سن ٤٠ للعسكرية، والأولاد

---

(٨٦) العلايلي، دستور العرب القومي، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

من عام ٣ إلى سن ١٤ أخذوهم جميعاً برغم والديهم إلى إيطالية بحجة تعليمهم... ثم لماذا نقلهم إلى إيطالية؟ وكان لأخذ هؤلاء الأولاد رغماً صراخ ملأ الفضاء ومشهد يفتت الحجارة، وما من سامع.. كنا نحن من شهرين حكينا مع جمعية حقوق الإنسان في جنيف عن هذه الفظائع.. ووعدونا بعقد اجتماع... ثم إن جمعية حقوق الإنسان رجعت تتلكأ عن عقد هذا الاجتماع، وربما كان الطليان سمعوا به فسعوا بمنعه، وهم بجنيف كثيرون»[٨٧].

كتب أرسلان في مقالة له بعنوان «الحلفاء يموهون على الناس»، في شباط/ فبراير ١٩٤٠، مدافعاً عن حقوق الإنسان الفرد والجماعة، وخصوصاً ضد الضرب والتعذيب والقتل تحت التعذيب، معدداً فظائع فرنسا في المغرب العربي الكبير، من الاستيلاء على المياه، وقمع التظاهرات، وإطلاق الرصاص على المتظاهرين المسالمين وقتلهم، وإلغاء عصبة العمل القومي، والقبض على سبعة آلاف متهمين «بالشغب»، وهو يقول في مصيرهم:

«... حاكموا منهم ألفين وخمسمائة فحكموا على بعضهم بالحبس سنتين مع الأشغال الشاقة وعلى آخرين بالحبس عام وساقوا إلى الصحراء نخبة أدباء فاس وتلاميذ جامع القرويين وهناك بحجة الأشغال الشاقة عذبوهم عذاباً نكراً وكانوا يضربونهم كل يوم ضرباً مبرحاً ويهينونهم ويشتمونهم واستمر عذابهم على هذه الحالة شهراً من الزمن إلى أن مات الأستاذ الشيخ محمد القري من شدة الضرب وسقط آخرون مغشياً عليهم وكل هذا قام به ضباط إفرنسيون بأمر الجنرال نوغيس نفسه وجاءنا به تقرير مفصل نشرنا ترجمته بمجلتنا **لا ناسيون آراب**. ونشرناه بجريدة **الشورى** بمصر...

«أما رؤساء عصبة العمل القومي فنفوهم إلى جهات بعيدة وكان أشد الغضب على محمد علاّل الفاسي الذي يعرفون مقدرته ونبوغه وشدة نفاذه ويرون في وجوده خطراً على الاستعمار الإفرنسي فأخذوه بالطيارة إلى حيث لا يعلم أحد ولا أهله ولم يدر الناس كيف ذهبوا به إلا فيما بعد فعلموا أنهم طاروا به إلى (سان لويس) في السنغال ثم طاروا به طيرة أخرى ونزلوا به في مكان على الأطلنتيكي وساروا به منه في باخرة إلى بلاد القابون عند خط الاستواء. وقد اختاروا له هذا المكان تعمداً حتى يقضوا على حياته من دون رمي بالرصاص ولا جلد بالسياط كما فعلوا بمحمد

---

(٨٧) رسالة من شكيب أرسلان في جنيف إلى رشيد رضا في القاهرة بتاريخ ١٢ نيسان/أبريل ١٩٣١. انظر: أحمد الشرباصي، أمير البيان، شكيب أرسلان، ٢ ج (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٧٤١ ـ ٧٤٢.

القري وذلك لأن القابون أكثر بلاد الدنيا حميّات وأشدها حراً وكثيراً ما ترسل إليها أناس من أنفس الفرنسيين بأن ينقلوه إلى منفى لآخر غير وبيء فأبوا له إلا القابون لما عندهم من الحرص على تعذيبه إلى أن يموت ولما يعلمون من نحافة بنيته وعدم تحمل جسمه.

«وأما سائر رجالات (عصبة العمل القومي) وكلهم من نوابغ الأمة العربية مثل محمد بن الحسن الوازني وعمر بن عبد العزيز عبد الجليل ومحمد اليزيدي وأحمد مكوار وغيرهم فقد نفوهم إلى الصحراء...»[٨٨].

وفي المقالة نفسها كتب عن استعمار فرنسا للجزائر:

«... ولا توجد طبقة أدنى من طبقة المسلم في الجزائر غير طبقة الحيوانات مع أن مسلمي الجزائر أنبل شعوب الأرض».

«وبالفعل وجد مكتوباً على أبواب بعض الأندية الإفرنسية هناك هذه الجملة «ممنوع دخول العرب الكلاب إلى هنا». وقتل أوروبي أوروبياً في مدينة الجزائر فبرأته المحكمة بقوله إنه عندما قتله ظنه عربياً فكأن قتل العربي جائز في قانونهم لا يستحق قصاصاً...»[٨٩].

محمد عزة دروزة، ابن مدينة نابلس، كتب بدوره عن مظالم الاستعماريين البريطاني والفرنسي في المشرق العربي، وقد عاش في ظل كليهما، ومؤلفاته عن القضية الفلسطينية بمختلف مراحلها مرجع رئيسي. ومما كتبه عن فظائع الإنكليز خلال المرحلة الثانية من الثورة الكبرى في فلسطين (١٩٣٦ ـ ١٩٣٧):

«عدلت قوانين الطوارىء بحيث أصبحت حيازة بضع رصاصات أو قطعة من سلاح مهما كان نوعه وصلاحه تكفي للحكم بالإعدام أو السجن المؤبد أو المديد، وبحيث أصبحت كل عمارة في مدينة أو قرية وكل بيارة أو بستان عرضة للمصادرة والنسف والتدمير لمجرد صدور نار ما من جهتها أو وقوع حادث قربها حتى بلغ عدد الذين شنقوا مائة وستة وأربعين، وتجاوز عدد المحكومين بمدد أبدية أو مديدة الألفين منهم شيوخ طاعنون وفتيان مراهقون ومنهم نساء، وحتى بلغ عدد المنازل والحوانيت التي نسفت وهدمت وتصدعت نحو خمسة آلاف... كما نسف عدد كبير يتجاوز نصف الموجود من منازل في عدد من القرى. وكانت ترافق التحريات

---

(٨٨) أرسلان، مجموعة مقالات أمير البيان سعادة الأمير شكيب أرسلان: عروة الاتحاد بين أهل الجهاد في هذه الحرب ـ ١٩٩٣ = *Lazo de Union*، ج ١، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

والتفتيشات التي تجري في المدن والأحياء والقرى قسوة هائلة من تحطيم وتدمير وتحريق وضرب وركل وجلد وتعذيب ونهب وإتلاف متاع ومؤن وهتك عرض وانتهاك مقدسات وحرمات...

«... بلغ عدد من اعتقل مدة قصيرة أو طويلة نحو خمسين ألفاً... وكان الاعتقال يجري بأوامر إدارية وباسم قانون منع الجرائم لمدد معينة قابلة للتجديد ودون تهمة محددة. وكان الاعتقال من المدن والقرى فردياً ثم صار بالعشرات... ولم يندر أن يساق ذكور قرية ما وقد يبلغ عددهم الألف إلى مركز الحاكم الإنكليزي... ومن طرق التعذيب التي تعمد إليها السلطات مع أمثال هؤلاء أن يربطوا بالحبال وتسير أمامهم دبابات أو سيارات حراسة وتسير خلفهم دبابات أو سيارات ويجبروا على الركض في الفراغ الذي يبقى بين السيارات الأمامية والخلفية لئلا تدوسهم!»[٩٠].

يجدر التوقف عند معاناة الإنسان الفلسطيني لكونها الأطول زمناً عبر القرن العشرين، لا بين الشعوب العربية فحسب، بل أيضاً بين شعوب العالم كله. فالقرن العشرون انتهى، والفلسطيني ما زال مهدداً في وطنه منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، ما بين انتداب واحتلال. هناك عدد كثير من المؤرخين الفلسطينيين والعرب كتب عن عذاب الإنسان الفلسطيني، قبل النكبة وبعدها، وفي فلسطين المحتلة كما في دول الشتات، غير أن كبير هؤلاء بلا منازع هو المؤرخ عارف العارف؛ فهو في خماسيته الشهيرة **النكبة**...، وفي أوراقه الشهيرة باسمه **أوراق عارف العارف**، قام بعمل المؤرخ المدقق والساهر على حقوق الإنسان. فهو ما اكتفى بسرد العموميات، وما اكتفى بأرقام، ولا حتى بجداول أسماء للمعتقلين مثلاً، أو للمبعدين مثلاً، بل نشر كل ما تمكن من جمعه، عن مأساة كل فرد، سواء من قتل ظلماً أو استشهد أو سجن أو عذب أو أبعد أو هدم بيته، أو حرم من أي حق طبيعي من حقوقه الإنسانية. فالعارف عبر أوراقه التي صدرت في مجلدات، كان يعمل بمفرده وهو ما بين الخامسة والسبعين والثمانين من عمره، من دون أي سند من حكومة أو مؤسسة علمية أو إنسانية. وقد كتب يشرح نهجه في كتابة جداول الدور الفلسطينية التي هدمها الإسرائيليون مخاطباً القارىء:

«وأريد... أن أؤكد لك أن الأرقام التي ستجدها في هذا السجل، ليست نتاج حذر أو حدس أو تخمين، بل إنها أرقام صادقة مؤيدة بالأسماء والمواضع والتواريخ، وفي كثير من الأحيان بالصور الناطقة... وما اكتفيت أبداً بما قيل

---

(٩٠) دروزة، حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات، ج ٣، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

ويقال... بل ذهبت في كثير من الحالات إلى مكان الحادث، ورأيت بأم عيني الدار التي هدمت، وسألت صاحبها، وإذا كان قد اعتقل سألت الجار... وإذا لم أستطع الذهاب بنفسي إلى مكان الحادث، بسبب البعد أو عامل الصحة، كنت مضطراً للاعتماد على أخبار توافرت وأقوال للصحف ومختلف الإذاعات ووكالات الأنباء لم يرق إليها شك...»[٩١].

تصل أرقام المعتقلين خلال الأعوام الخمسة الأولى بعد حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧ إلى عشرة آلاف شخص، لاقى منهم ثلاثة عشر شاباً حتفهم في إثر التعذيب في السجون، أما الذين لقوا حتفهم على يد الجنود الإسرائيليين فقد بلغوا ٢.٣٧٣ شخصاً، سجل العارف أسماء ١٠٨٨ منهم مع تاريخ ومواقع الاستشهاد. وأما عدد المبعدين عن ديارهم في المناطق المحتلة (الضفة الغربية وقطاع غزة)، فقد بلغ ١.٤٤٨ مبعداً، وأما عدد الدور والمنازل العربية التي أصبحت «طللاً بالياً» فبلغ ١٦.٢١٢ داراً[٩٢].

وللمثال، ما ورد لديه في «سجل الخلود»، في حرب ١٩٦٧ عن صاحب الرقم ٢١٤:

«حسين محمد سالم. [من قرية] يالو. [استشهد في] يالو [بتاريخ] ١١/٦/٦٧. كهل مشلول. دفعوه على مسطبة داره فوقع على الأرض. ثم هدموا على رأسه الدار والمسطبة فمات»[٩٣].

كما ورد في السجل نفسه عن صاحب الرقم ٨٥٣أ:

«محمد عبد الله جفال. [من قرية] أبو ديس. [استشهد في] أريحا [بتاريخ] ١١/٦/٦٧. قتله الإسرائيليون مع خمسة من عياله امرأته وأولاده الأربعة. لا لذنب سوى أنهم عندما سمعوا بوقف إطلاق النار أرادوا أن يعودوا إلى قريتهم التي غادروها أثناء القتال»[٩٤].

أما المؤرخ ومصطفى الدباغ، فلم يكتب عن الظلم «الأخير» الذي لحق بشعبه

---

(٩١) «الدور الفلسطينية التي هدمها الإسرائيليون، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٢: غزة نافذة على الجحيم،» في: عارف العارف، **أوراق عارف العارف** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٣)، المجموعة الثالثة، ص ٤٦٩.

(٩٢) المصدر نفسه، المجموعة الثانية، ص ٣٧٥ و٣٧٧.

(٩٣) «سجل الخلود أسماء شهداء حرب فلسطين، ١٩٦٧: الفلسطينيون في سجون إسرائيل، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٢،» في: المصدر نفسه، المجموعة الأولى، ص ٢١.

(٩٤) المصدر نفسه، المجموعة الأولى، ص ٤٩.

الفلسطيني، بصورة منفصلة، لم يكن «عارفاً» آخر، فانطلاقته كانت من أجل تفنيد المقولات الرئيسية الظالمة التي لحقت بشعبه، وتاريخ شعبه، قديمه وحديثه، وأبرزها إنكار الصهيونيين للحضارة العربية الإسلامية في فلسطين، بل إنكار وجود الشعب نفسه، والادعاء بأن فلسطين كانت أرضاً قاحلة وبلا شعب. فكيف يمكن الدفاع عن حقوق الإنسان الفلسطيني الفرد، بينما الشعب قد غُيبت حقوقه كاملة، وبينما الوطن والأرض قد تعرّضا لتغييب مماثل؟ لقد أمضى الدباغ عمره يكتب موسوعته الضخمة في عشرة مجلدات، مختاراً لها عنوان **بلادنا فلسطين**، وألحق بها سداسية **فلسطينيات**، وتتكامل المجموعتان في نهج يجمع بين الجغرافيا والتاريخ والحضارة ومختلف العلوم الإنسانية، حتى يصل الدباغ في نهاية المطاف إلى واقع المدينة أو القرية، ومصير سكانها. ولنأخذ قرية واحدة هي قرية فراضية في قضاء صفد في الشمال، وهي قرية واحدة من ٢٩٢ قرية دمرتها إسرائيل كلياً، ويشكل هذا العدد نسبة ٧٠ بالمئة من مجموع ٤١٨ قرية احتلتها إسرائيل في حرب النكبة[٩٥].

كتب الدباغ عن تاريخ القرية، واسمها الروماني القديم بارود، وعن مساحتها وزراعتها وسكانها ومدارسها وآثارها. ويكاد القارىء يشعر أنه يعرف هذه القرية النابضة بالحياة حق المعرفة، كما يعرف أهلها، لكنه يصدم أخيراً وهو يقرأ عن مصيرها: «دمر الأعداء فراضية وشتتوا سكانها الذين خسروا مائة شاب في الدفاع عن بلدهم ضد العدو»[٩٦].

اعتبرت مؤلفات الدباغ مصادر رئيسية للباحثين، وللموسوعات الفلسطينية، كما للمجلد المرجعي عن قرى فلسطين التي دمرتها إسرائيل في حرب النكبة وأسماء شهدائها، والذي أشرف على فريق عمله الضخم وليد الخالدي، أمين سر مؤسسة الدراسات الفلسطينية الرائدة، والأمين على توثيق تاريخ فلسطين وقضيتها. وقد ورد لدى الخالدي تفصيلياً عن المستعمرتين الإسرائيليتين اللتين بنيتا على أراضي قرية فراضية، وعن التهجير القسري لسكانها. وأما عن «القرية اليوم»، فجاء:

«الموقع مهجور تغطيه النباتات البرية الشائكة، والأشجار، وأكوام من حجارة المنازل المدمرة. وينبت الصبار في الأراضي المحيطة به والتي تستعمل، أساساً،

---

(٩٥) Walid Khalidi, ed., *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, research and text Sharif S. Elmusa and Muhammad Ali Khalidi (Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992), preface, p. xix.

(٩٦) مصطفى مراد الدباغ، بلادنا فلسطين، مطبوعات رابطة الجامعيين بمحافظة الخليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، مج ٦، القسم ٢، ص ١٨٠ ـ ١٨٢.

مرعى للمواشي. وقد شُجِّر بعض أجزاء منها، وأصبح يستخدم متنزهات للإسرائيليين»[٩٧].

لم تقتصر علاقة هؤلاء المؤرخين بانتهاكات حقوق الإنسان وممتلكاته ووطنه على الكتابة عنها، فهناك عدد منهم تعرض للاعتقال أو النفي أو محاولة الاغتيال؛ منهم عارف العارف الذي اتهم مع المفتي الحاج أمين الحسيني بتدبير اضطرابات نيسان/ أبريل ١٩٢٠ في القدس احتجاجاً على وعد بلفور، وقد حكم على كل منهما بالسجن عشرة أعوام مع الأشغال الشاقة[٩٨]؛ وعزة دروزة الذي اعتقل مرتين، مرة في عهد الانتداب البريطاني في فلسطين، ومرة في عهد الانتداب الفرنسي في سوريا في الحرب العالمية الثانية، كما نفاه الفرنسيون إلى تركيا إلى ما قبيل انتهاء الحرب؛ كذلك كان النفي «الاختياري» من نصيب شكيب أرسلان، وهو الذي برر عدم عودته إلى بلاده وبقاءه في جنيف بأنه يخشى أن يذله الفرنسيون، وبأنه يؤثر عيشة الحرية، «يقول في الدفاع عن أمته وبلاده كما يريد فيبقى لسانه حراً وقلمه طليقاً ولكن جسمه وحده يتحمل البعد والنفي والشيخوخة؛ وذلك خير له وأبقى من أن يعيش جسمه في خير وأن يعيش عقله وقلمه وبيانه في سجن الانتداب»[٩٩]. وأما أنيس صايغ، مدير مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، والذي جعل منه مركزاً علمياً توثيقياً رائداً، فقد كان من ضحايا الإرهاب الإسرائيلي، إذ حاولت إسرائيل اغتياله عام ١٩٧٢ بواسطة رسالة ملغومة أدت إلى بتر بعض أصابع يده وإلى ضعف في نظره وسمعه، غير أنه استمر في نضاله الفكري، وكان إشرافه على **الموسوعة الفلسطينية** في الثمانينيات بعض إنجازاته[١٠٠]. وأما مصطفى الدباغ فهو من ضحايا التهجير القسري؛ فقد روى في مقدمة موسوعته **بلادنا فلسطين** كيف اضطر إلى مغادرة يافا عام ١٩٤٨ بعد أن تمكن اليهود من احتلال حي المنشية، وانقطاع النور وفقدان الطعام، فركب المركب الصغير عرض البحر وليس معه سوى مخطوطة كتابه عن فلسطين وجغرافيتها في أكثر من ستة آلاف صفحة، غير أن البحر كان غاضباً هائجاً، فارتفع صوت الربان آمراً

---

(٩٧) Khalidi, ed., Ibid., p. 450.

(٩٨) تمكن كل من الحاج أمين الحسيني وعارف العارف من الهرب سراً إلى الأردن.

(٩٩) سامي الدهان، **محاضرات عن الأمير شكيب أرسلان** (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨)، ص ١٥٥.

(١٠٠) لم يكن اعتداء إسرائيل المتكرر على الكتاب والأدباء الفلسطينيين وحدهم، فقد طال الاعتداء مركز الأبحاث بهدف شل نشاطه نهائياً، إذ قصفته بثلاثة صواريخ سنة ١٩٧٤، مما أدى إلى احتراق جزء كبير من المكتبة؛ وأما خلال احتلالها مدينة بيروت سنة ١٩٨٢، فقد أقدمت على سرقة محتويات المركز كاملة على مدى أيام ونقلها إلى إسرائيل في شاحنات ضخمة.

الركاب المذعورين بتخفيف الأحمال خوف الغرق، وهنا يقول الدباغ:

«احتضنت حقيبتي التي فيها كتابي، ولكن يد بحار قوية، تساعده موجة دخلت ظهر السفينة، انتزعت الحقيبة وقذفتها إلى الماء. وهكذا ضاع الكتاب، وضاع معه مجهود السنوات الطويلة التي قضيتها في جمعه وتنسيقه»[١٠١].

الخاتمة

من الجلي أن المؤرخين العرب المعاصرين قد تناولوا حقوق الإنسان من جانبين رئيسيين، هما: الجانب النظري والفلسفي بشأن مبادىء هذه الحقوق، جوهرها وطبيعتها وأهدافها؛ والجانب التطبيقي وفقاً لما يرونه هم من المبادىء الطبيعية.

الجانب النظري والفلسفي

إذا ألقينا نظرة شاملة إلى آثار المؤرخين والمفكرين في بدايات القرن العشرين، ظهر لنا أن ينابيع الوعي لديهم بمبادىء حقوق الإنسان شرقية وغربية، أي تراثية ومكتسبة، أما المبادىء الغربية المكتسبة فقد اندمجت ـ في نفوس البعض ـ في التراث؛ بينما كانت لدى البعض الآخر أكثر التصاقاً بينبوعها. فالذين عرفوا بـ «جماعة باريس»، مثلاً، وسواهم من المفكرين الذين عاشوا وتعلموا في أوروبا عامة، وفي فرنسا خاصة، كانوا صادقين في تعبيرهم عن مبادىء الثورة الفرنسية الأم، وحقوق الإنسان في المفاهيم الغربية، وكانت تعبيراتهم مترجمة ومشتقة من مصادرها الغربية، بكل وضوح. ومن رموز هؤلاء: نجيب العازوري وعبد الغني العريسي. ومن أبرز المؤرخين الذين تناولوا أهمية هؤلاء المفكرين ونظرتهم إلى حقوق الإنسان: يوسف يزبك ونقولا زيادة وعبد العزيز الدوري.

أما الذين انطلقوا من تراث الشرق، من تاريخ الشرق، من المبادىء الإسلامية والحضارة الإسلامية بكل أبعادها، وتصدوا للكتابة عن الإنسان وحقوقه، فالقسم الأكبر من هؤلاء كان متشبعاً بالفكر الغربي أيضاً، وقارئاً بأكثر من لغة أجنبية، وصاحب نظرة شاملة للإنسان، لا ترتبط بشرق أو غرب. وإن اكتست تعبيراته لغة قرآنية أو أمثلة تاريخية، وإن توجهت مخاطبته إلى أبناء الشرق أو أبناء أمة العرب. والشيخ الأفغاني، كبير هؤلاء المصلحين، هو رمز لهذا التيار، وقد تواصل الإرث الروحي منه إلى المؤرخين على الدرب نفسه، من أمثال شكيب أرسلان.

إذا تجاوزنا ينبوع المعرفة والوعي، وتناولنا مفاهيم حقوق الإنسان كما رآها

---

(١٠١) الدباغ، بلادنا فلسطين، مج ١، القسم ١، ص ٧ ـ ٨.

المؤرخون، وجدنا الكثيرين منهم قد تناولوا بعض حقوق الإنسان أو حقاً واحداً منها بشرح متميز، أو بمعنى جديد. غير أن اثنين من المجموعة المختارة للبحث يتميز كل منهما بمحاولة طرح شامل لقضية الإنسان، وكرامة الإنسان، وهما قسطنطين زريق وعبد الله العلايلي، وكلاهما من النخبة المثقفة التي استوعبت حضارات الشرق والغرب، فكراً ووجداناً.

تابع زريق قضية حرية الإنسان وكرامته في معظم كتاباته، كما تابع قضية تحرر الشعوب وحريتها وكرامتها. وهو في تحليله لحقوق الشعب والمواطن ينطلق إجمالاً من واقع الأمة العربية، الأمر الذي يجعل كتابته نموذجاً لأوضاع الأمم المشابهة تحت نير الحكم الأجنبي. وقد كان مؤمناً إيماناً لا يبارى بحتمية تحرر الأمة أولاً. وكان يبدو أحياناً أنه لا يفصل بين القضيتين، قضية الفرد وقضية الأمة؛ فغايات الفرد تتحقق بمجرد تحرر الأمة ونيلها حقوقها كاملة. غير أنه حين يضطر إلى الفصل، فالجواب واضح لديه، إذ إن مصلحة الأمة هي الأصل، ومصلحة الفرد هي الفرع التابع للأصل، ويجب التضحية بمصلحة الفرد حين يكون هناك أي تعارض بينهما. أمّا حين يتكلم على الحقوق والواجبات الملقاة على الفرد، فالواجبات تأتي أولاً. وأما بالنسبة إلى حقوق الإنسان، فلقد استمر حتى آخر كتاب له في مطلع عام ١٩٩٨، يذكرها بعد ذكره لحقوق المواطن(١٠٢).

كان ممكناً لزريق أن يلتحق بالأبواق الحديثة لحقوق الإنسان، وهي الأبواق الأمريكية المنشأ، والعالمية الأصداء، والتي تضع حقوق الإنسان فوق كل اعتبار، وبغض النظر عن أي اعتبار؛ وهكذا، كان ممكناً له أن يعيد النظر في مواقفه وتحليلاته، غير أنه لم يتراجع، وهذا ما يميزه حقاً، فقد استمر مؤمناً بحقوق الأمة قبل حقوق الفرد، وباستحالة توصل الفرد إلى حقوقه كاملة ما دام هذا الفرد ينتمي إلى شعب مقهور؛ وقد يأتي يوم في القرن الحادي والعشرين تصدر فيه وثيقة لحقوق الشعب والإنسان معاً، مستوحاة من نضال الشعوب، من أجل الإنسان نفسه، ومن أجل الإنسانية؛ وإن جاء هذا اليوم، فهو يوم يعاد فيه تكريم هذا المفكر الكبير، وهذا العلامة الرائد في الفكر القومي وحرية الشعوب.

عبد الله العلايلي، تقدم عام ١٩٤١ بفلسفة متكاملة لحقوق الإنسان، وردت بتواضع في بند فرعي في أحد مؤلفاته، تحت عنوان «الحقوق الشخصية»، وهي في حقيقتها وثيقة متكاملة في حقوق الإنسان، وفي واجبات الإنسان، وفي علاقة الفرد

---

(١٠٢) قسطنطين زريق، **ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية الطالعة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٥.

بالمجتمع، وهي تصلح لكل زمان ومكان. وبهذا فهي تتفوق على وثيقة حقوق الإنسان التي أقرتها الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ بحكم التقدم في الزمن، وبحكم صدورها عن علامة فرد، لا عن مؤسسة دولية؛ كما أنها تتفوق على الوثائق الخاصة بحقوق الإنسان في قارة ما، أو في أمة ما، أو في ملة ما، لكونها تخاطب الإنسان حيثما وجد.

وكلاهما، زريق والعلايلي، وسواهما من هذه النخبة المختارة للبحث، من الذين ساهموا في تقديم شروحات لحق ما أو لعدد محدود من حقوق الإنسان، أمثال نقولا زيادة وعبد العزيز الدوري وأنيس صايغ. فكلهم يتفوقون على معظم أقرانهم في الغرب لكونهم لم ينطلقوا من حضارة أحادية، وإنما من وعي كامل واستيعاب شامل لحضارات متعددة يمكن اختصار عناوينها بالحضارتين الغربية والشرقية. وهذا بينما نلاحظ أن علماء الغرب ومفكريهم ينطلقون في طرح قضايا العصر ومبادىء الإنسان من الحضارة الغربية وحدها، وحتى لو تعلم بعضهم أو قرأ عن فلسفة الشرق وحضاراته، فيندر أن نجد أثراً لذلك في نتاجه، باستثناء بعض المستشرقين منهم، والقلة من كبار مؤرخيهم، أمثال غوستاف لوبون وتوينبي.

ونضرب مثلاً للإيضاح، عبر مقابلة نتاج المؤرخين العرب بنتاج الأساتذة الجامعيين والكتاب الذين حرروا موسوعة **الكتب العظيمة في العالم الغربي**؛ وهي موسوعة من أربعة وخمسين كتاباً، تحتوي على مؤلفات لأربعة وسبعين فيلسوفاً وعالماً وروائياً وشاعراً من عباقرة الغرب، ابتداء من هومير وهيرودوتس وأفلاطون وانتهاء بدستويفسكي ووليام جيمس وفرويد. أما الهدف من اختيار هذه الكتب الكلاسيكية وإعادة نشرها، من قبل الموسوعة البريطانية **بريتانيكا**، فكان البحث في ثناياها عن الأفكار والمفاهيم الرئيسية في الفكر الإنساني. غير أننا نلاحظ أن الموسوعة لا تضم كتاباً واحداً من كتب الشرق الكلاسيكية أو «العظيمة». وقد اعترف روبرت هتشنز، رئيس تحرير الموسوعة، بهذا النقص في مقدمته، معلناً إيمانه بضرورة اطلاع الجميع، شرقيين وغربيين، على هذه الموسوعة الغربية المختارة، لا لأنها أفضل مما أنتج الشرق، وإنما لأن من المهم جداً فهم الغرب. وأعلن توقعه أن يقوم العلماء، المتخصصون بفكر الشرق وتراثه، بعمل موسوعي مماثل حتى يصبح حينئذ التوصل إلى عناصر مشتركة في التراث الإنساني وفي الفكر الإنساني أمراً ممكناً، من خلال موسوعة ضخمة متكاملة بعنوان **الكتب العظيمة في العالم**»(١٠٣).

---

(١٠٣) Robert Maynard Hutchins, "Preface," in: Robert M. Hutchins, *The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*, Great Books of the Western World; 1 (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, [1955]), pp. xx-xxi.

لم يتحقق طلب روبرت هتشنز بعد، في مشروع موسوعي ضخم، أو لنقل في مشروع ثقافي مشترك، شرقي وغربي. لكن... يمكن القول إن الهدف الذي تمنى الوصول إليه قد تحقق بجهود فردية؛ فهناك عدد كبير من المؤرخين العرب قرأ أهم الكتب الكلاسيكية في الشرق والغرب معاً، واختزل في أعماقه خلاصة الحضارات، وتوصل فعلاً إلى عناصر مشتركة في التراث الإنساني، وفي مقدمة هؤلاء العالم الديني العلايلي الذي طرح وثيقة متكاملة في حقوق الإنسان مستمدة من خلاصة التجارب الإنسانية. هذه ملاحظة أولى.

تبقى ملاحظة ثانية، تتناول المفاهيم نفسها التي اختارها المحررون للبحث عنها في الكتب المختارة في موسوعتهم **الكتب العظيمة في العالم الغربي**، وهي مائة واثنان من المفاهيم الإنسانية والعلمية والاجتماعية، كمفهوم الوجود، أو الفن، أو التربية، أو المنطق، أو الجمال، أو الحرية، أو العدالة، أو الحكمة... إلخ، لكن... تنتهي أسماء المفاهيم كلها من دون أي ذكر لمفهوم «حقوق الإنسان»، هذا مع العلم أن المجموعة صدرت عام ١٩٥٢، أي بعد أن كانت فكرة حقوق الإنسان متداولة في الغرب منذ الثورات الكبرى في نهاية القرن الثامن عشر، وبعد صدور وثيقة حقوق الإنسان عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ بأربعة أعوام. أما العلايلي الفرد، فقد نشر «وثيقته» قبل الوثيقة الدولية بسبعة أعوام، وقبل هذه الموسوعة بأكثر من عشرة أعوام!

الجانب التطبيقي وفقاً للمبادىء الطبيعية لحقوق الإنسان

عني المؤرخون ـ إجمالاً ـ بالجانب التطبيقي أكثر من عنايتهم بالجانب النظري. فقد كرس الكثيرون منهم عمرهم على ملاحقة تطبيق مبادىء حقوق الإنسان، وعلى الكشف عن الظلم الفادح حيثما وقع. ومن أبرز هؤلاء: شكيب أرسلان وعزة دروزة وعارف العارف ومصطفى الدباغ. وهذا البحث غني باستشهادات لكل هؤلاء. غير أننا نلاحظ أن الانتهاكات التي توقف عندها المؤرخون بالأرقام والأسماء والأماكن والتفصيلات، تعود إلى مراحل الاستعمار؛ وهذا يعني أن ملاحقة المؤرخين لانتهاكات حقوق الإنسان والكتابة عنها ليستا متساويتين في كل من المرحلتين الزمنيتين: مرحلة الاستعمار التي ابتلعت النصف الأول من القرن العشرين بصورة عامة، ومرحلة الاستقلال التي كانت سمة النصف الثاني منه. ونكاد نقول إن القسم الأكبر من جهد المؤرخين في هذا الجانب قد انصب على مرحلة الاستعمار وحدها، وكاد يتلاشى في مرحلة الاستقلال، إلا حين يقع العدوان على حقوق الفلسطيني أو العربي من قبل العدو الإسرائيلي، فهذه حالة تعالج بدقة وجرأة ووضوح، كحالة الاستعمار.

والغريب أن يحدث هذا مع التطور المذهل في وسائل الإعلام لمصلحة مرحلة الاستقلال، لكن من دون أي تطور لمصلحة الإنسان. إن حصول المؤرخين على المعلومات ونشرها في زمن الاستعمار كانا عملية مزدوجة الصعوبة، نظراً إلى شراسة الاستعمار نفسه في ملاحقة رجال الفكر والقلم والصحافة من جهة، ونظراً إلى التطور البطيء في وسائل الإعلام من جهة أخرى. وبالمقارنة بين «إعلام» النصف الأول من القرن العشرين وبين «إعلام» النصف الثاني منه في الوطن العربي المشرقي، نجد الصحيفة وجهاز المذياع وأخبار الناس هي الأدوات المتاحة في المرحلة الأولى، بينما نجد وسائل المرحلة الثانية تتطور من جهاز الترانزستور الصغير الساحر في بداية الخمسينيات إلى شاشات التلفزة إلى أكثر وسائل الإعلام حداثة، بحيث يصبح الإنترنت متاحاً للكاتب وللمؤرخ العربي. لكن... ومع هذا كله، فلا تطور في الكشف عن الانتهاكات بما يتواكب مع سهولة الحصول على المعلومات. لماذا؟

يعلل المؤرخون أنفسهم عدم التصدي لأية انتهاكات في مرحلة المد القومي في عقدي الخمسينيات والستينيات بسبب الثورات المتلاحقة في الوطن العربي، وأبرزها ثورة مصر وثورة الجزائر وثورة العراق وثورة اليمن، فقد كانت مشاعر الأمة العربية تجاه هذه الثورات هي مشاعر العزة والكرامة التي افتقدتها الأمة في عهود الاستعمار. وقد كانت مسألة لا تناقش أن الأهداف القومية في الوحدة والحرية والاشتراكية، وفي تحرير الإسكندرونة وفلسطين تأتي أولاً، أما الإنسان العربي فلا بد من أن ينال حقوقه كاملة مع تحقيق مطالبه القومية. ونظر المؤرخون إلى تفاقم الاعتقال السياسي في دولهم الحديثة الاستقلال مثلاً، أو إلى سوء أوضاع السجون مثلاً، على أنها مسائل مؤقتة، غير أن المسائل المؤقتة تحولت إلى أمراض مزمنة.

عندما قال لي كل من قسطنطين زريق ونقولا زيادة إن المؤرخين العرب إجمالاً لم يعنوا بحقوق الإنسان (كما أشرت في مستهل البحث) فمما لا ريب فيه أن كلاً منهما كان يتحدث عن النقص في هذه المرحلة تحديداً وعن ملابساتها، وهي المرحلة التي لا تقارن بالمرحلة التي نعيشها اليوم والتي تتردد فيها كلمتا «حقوق الإنسان» في تقارير وزارة الخارجية الأمريكية أكثر مما تردان في عظات الآحاد في الكنائس!

أين تقع مسؤولية المؤرخين؟

لسنا بحاجة إلى القول إن بعض المؤرخين قد رحل عن هذه الدنيا قبل سواه، أو إن بعضهم لم يكتب أساساً في الجانب التطبيقي، أو إن الخوف غريزة إنسانية، أو إن مسؤولية خطرة كهذه هي قضية عامة، لا يشكل المؤرخون سوى فئة واحدة من الفئات التي يفترض بها أن تتحمل مسؤوليتها كاملة للتقدم بالمسيرة الحضارية، والتوصل إلى التحرر الكامل، وصيانة حقوق الإنسان. وقد ثبت لنا أن المؤرخين

المعاصرين ساهموا، على أكثر من صعيد، في النهوض بحقوق الإنسان، فكرياً وتوثيقياً وتاريخياً وتحليلاً، يوم كانوا وحدهم في الميدان، في المرحلة الاستعمارية. أما في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، أي في عهد الجمعيات والمؤسسات العاملة من أجل حقوق الإنسان، فقد باتت هذه من صلب أعمالها إصدار التقارير بتواصل وانتظام. ولو أجرينا مقابلة في فلسطين العربية بين نهاية العقد الأخير من القرن العشرين، وعقد الخمسينيات أو الستينيات، لاكتشفنا أنه يوجد اليوم العديد من الهيئات النشطة الفاعلة التي تعمل من أجل حقوق الإنسان، ومن أبرزها «هيئة حقوق المواطن» التي تصدر سنوياً تقريراً مستفيضاً عن حقوق الإنسان؛ أما إذا عددنا المؤسسات الاجتماعية والفكرية المسجلة رسمياً فهي بالعشرات؛ وأما إذا نظرنا إلى الأسماء العاملة على رأس الهيئات الفاعلة، فنجد من بينها أساتذة جامعات كحنان عشراوي وإبراهيم أبو لغد، بينما لم نكن نجد غير عارف العارف والقلة النادرة من أمثاله سابقاً.

سوف يكون من مسؤوليات مؤرخي القرن الواحد والعشرين الكتابة عن هذه المرحلة الأخيرة؛ وسوف يبقى أمثال العارف ودروزة والدباغ منارات يُهتدى بها، وأمثلة يُقتدى بها، مهما كان هناك من نقص في نتاجهم، أو فردية في أسلوبهم. يكفيهم أنهم كانوا وحدهم.

الفصل السادس والعشرون

الصحافة العربية بعد عام ١٩٤٥ وحقوق الإنسان

محمد كامل الخطيب(*)

١ ـ حقوق الإنسان في الثقافة العربية القديمة

يمثل مفهوم «حقوق الإنسان» في الفكر الإنساني الحديث انتقالاً مهماً في الموقف من العالم وزاوية النظر إليه، وهو انتقال بدأ مع النهضة الأوروبية. يتحدد هذا الانتقال في وضع مفهوم الإنسان وقضيته في مركز الصدارة والاهتمام، بدلاً من مفهوم «الإله» الذي كان هو المركز، ومع هذه النقلة انتقل مركز التفكير البشري من السماء إلى الأرض، ومن المقدس إلى اليومي، ومن المجرد إلى المشخص، ومن الخالد إلى المتحول والعابر. وبالطبع كان ذلك يعني، في جملة ما يعنيه، أن الإنسان قرر أخذ زمام حياته ومصيره على عاتقه، وأنه بات مسؤولاً عن بناء عالمه ومؤسساته، وأن له حقوقاً لمجرد كونه إنساناً، بغضّ النظر عن أية افتراضات مسبقة، دينية كانت أو سياسية، أو عرقية، أو جغرافية.

اندرج الفكر العربي القديم ضمن مقولات العصر الوسيط ونظمه ومفهوماته، فكانت «الحقوق لله أولاً قبل أن تكون للإنسان، وهي حقوق السيد، أما «حقوق الإنسان» فهي حقوق العبد. نقرأ مثلاً ما يلي عند الخوارزمي (٣١٦ ـ ٣٨٣هـ) في القرن الرابع الهجري، وهو قرن الحضارة الإسلامية الذهبي، حول حق «العباد على الله»، ويبدأ هكذا:

«هذه مسألة شكلة، فإن الله تعالى خالق الأعيان وموجد الموجودات، له الخلق

(*) كاتب وباحث عربي من سوريا.

والأمر وليس عليه حق، ولكن حق العبد على الله سبحانه وتعالى حق الكرم والوعد، لا حق اللزوم والإلزام»[١].

هذا المفهوم نفسه نجده عند سابقٍ للخوارزمي وهو الحارث المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣هـ في كتابه المسمى **الرعاية لحقوق الله** حيث نجد باباً خاصاً باسم «باب الرعاية لحقوق الله والقيام بها»[٢].

والباحث في التراث العربي، حتى في أوج ازدهاره، يجد أمثلة كثيرة تتحدث عن هذا الموقف من قضية الحقوق الإنسانية، على الرغم من أن بعض الباحثين حاول اكتشاف «نزعة إنسانية» في هذا التراث. والمقصود بالنزعة الإنسانية هنا، هو اعتبار مفهوم الإنسان وقضيته مركز التفكير والاهتمام. ولعل كتاب محمد أركون **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**[٣] من آخر الدراسات العربية الحديثة التي تنحو هذا المنحى.

٢ ـ حقوق الإنسان في عصر النهضة العربية الحديثة

تغير مركز الاهتمام والتفكير في أوروبا منذ عصر النهضة الأوروبية، أي منذ القرن الخامس عشر كما قدمنا. لكن تغير الموقف في الفكر العربي من هذه القضية تأخر حتى القرن التاسع عشر، عندما بدأت عملية التحول من «حقوق الله» إلى «حقوق الإنسان». ولا مناص لنا من اعتبار الحملة الفرنسية على مصر، ونتائجها، من أول أسباب عملية التغير في الموقف الفكري من هذه القضية. والحقيقة أن تغير الموقف من هذه القضية إنما هو بعد آخر من أبعاد عملية التحول الفكري والاجتماعي التي تمر بها الثقافة والمجتمع العربيان منذ أوائل القرن التاسع عشر ولا تزال مستمرة إلى اليوم بين صعود وهبوط.

كذلك لا مناص لنا من اعتبار رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) رائداً، بعد أن نعتبر الجبرتي من أوائل الذين تحسسوا الجديد في هذه القضية. وربما كانت قضية اغتيال الجنرال كليبر على يد سليمان الحلبي، والإجراءات القضائية التي رافقت محاكمته، من أوائل ما أدهش المصريين الذين ربما رأوا للمرة الأولى ماذا يعني حق

---

(١) جمال الدين أبو بكر الخوارزمي، **مفيد العلوم ومبيد الهموم** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٠هـ/ ١٩١١م)، ص ١٨٢.

(٢) أبو عبد الله الحارث بن أسد الحارث المحاسبي، **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط ٤ (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٨٥)، ص ٣٢.

(٣) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧).

الإنسان في الدفاع القضائي عن نفسه، أو حقه في «محاكمة عادلة». ثم كان اطلاع رفاعة رافع الطهطاوي على الدستور الفرنسي، وترجمته بعض بنوده، من أوائل التحسسات لحقوق الإنسان في الثقافة العربية الحديثة. ففي الفصل الأول من المقالة الخامسة من كتاب **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الصادر عام ١٨٣٤ يتحدث الطهطاوي عن الصراع بين هذين المفهومين السابقين للحقوق لدى الفرنسيين، فيكتب ما يلي:

«في ذكر مقدمة يتوقف عليها إدراك علة خروج الفرنساوية عن طاعة ملكهم:

اعلم أن هذه الطائفة متفرقة في الرأي فرقتين أصليتين وهما الملكية والحرية، والمراد بالملكية أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف بشيء. والأخرى تميل إلى الحرية بمعنى أنهم يقولون لا ينبغي النظر إلا إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين فكأنه عبارة عن آلة.

ولا شك أن الرأيين متباينان، فلذلك كان لا اتحاد بين أهل فرنسا لفقد الاتفاق في الرأي، والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية»[(٤)].

من الواضح أن الطهطاوي يتحدث عن الصراع بين مفهومين للحكم وبالتالي للإنسان، وهما: مفهوم حق الملك المقدس، والمعتمد بدوره على نظرية كون الملك «ظل الله على الأرض»، وبالتالي فحقوقهم من «حقوق الله»، وبين نظرية حق الشعوب أو حق الإنسان، وهو المفهوم الذي بلورته الثورة الفرنسية في إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩. وما الثورة التي يتحدث الطهطاوي عنها في ثلاثينيات القرن التاسع عشر في فرنسا إلا إحدى معارك الصراع بين هذين المفهومين، وهي معارك تكاد تكون محسومة في أوروبا اليوم، إلا أنها لا تزال موضع نقاش في مناطق أخرى من العالم، ومنها منطقتنا العربية. ولكن ما هي حقوق الإنسان التي يجري الصراع حولها، والتي نتحدث عنها؟!

قررت الجمعية الوطنية الفرنسية «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في جلسات ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٦/آب سنة ١٧٨٩. وكان هذا الإعلان تتويجاً لأفكار

(٤) هذا الاقتباس من كتاب رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وارد في: **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز»**، دراسة وتعليق محمود فهمي حجازي ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٣٤٥. ويحسن التنبيه هنا إلى أن كلمة «حريين» الواردة في النص سيستخدمها أحمد لطفي السيد في ما بعد كمصطلح لـ «الليبرالية».

فلاسفة التنوير الذين مهدوا للثورة الفرنسية. ويمكن تلخيص هذه الحقوق بأنها، وفقاً لأول ترجمة عربية لها عام ١٩٠٩، حق الحرية أساساً، بما يتفرع عنه من حريات محددة[٥]، كحرية المواطن والصحافة والانتخاب والتعبير عن الرأي. . . إلخ. ثم صدر بعد ذلك عن هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ الإعلان المعروف بـ: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، وهو إعلان يتألف من ثلاثين مادة كما هو معروف، تحدد أنواع الحقوق والحريات. فكيف تعامل الفكر العربي الحديث ما بعد الطهطاوي مع قضية هذه الحقوق؟

معروف أن الحياة الفكرية في مصر كادت تخمد بعد مرحلة محمد علي، إلى أن عادت شرارتها للاتقاد مع الأفغاني وتلامذته. وربما كان أديب إسحق (١٨٥٨ ـ ١٨٨٥) من أوائل الذين عبروا تعبيراً متفهماً وعميقاً عن مفهوم حقوق الإنسان في الثقافة العربية الحديثة. ففي مقالة كتبها في جريدة **التقدم** عام ١٨٧١ بعنوان «في الحقوق والواجبات الطبيعية» يكتب ما يلي:

«وهي أحكام الشرائع الطبيعية النافذة في النوع الإنساني مستقلة ومنفصلة عن كل شريعة دينية وكل سياسة مدنية»[٦].

إن مفهوم أديب إسحق لحقوق الإنسان باعتباره إنساناً، بغض النظر عن العقائد الدينية، أو النظم السياسية واضح. لكن مفكراً آخر هو أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) سيأتي فيما بعد، وسيتحدث بالتفصيل عن هذه الحقوق، وإن كان يفضل هو أن يطلق عليها اسم «الحريات». يقول أحمد لطفي السيد في مقالة منشورة عام ١٩١٣ في صحيفة **الجريدة** بعنوان «حقوق الكافة وسلطة التشريع»:

«للكافة حقوق طبيعية، أو كأنها كذلك، لا يجوز للشارع أن يقربها، حقوق كانت قبل الاجتماع على تقدير أن الاجتماع عارض أو هي أركان الاجتماع الإنساني، إذا كان الاجتماع الإنساني ـ كما نعتقد ـ عملاً من الأعمال الطبيعية ملازماً للإنسان من يوم وجد ويبقى معه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»[٧].

---

(٥) انظر بنود «إعلان حقوق الإنسان»، في: أيوب ثابت، **عبرة وذكرى أو كلمة حول الشورى** (بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٠٩) والمنشورة في: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣).

(٦) انظر نص المقالة في: أديب إسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمع وتقديم ناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٥٦.

(٧) أحمد لطفي السيد، **المنتخبات** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٥)، ج ٢، ص ٧١. وهذا الكتاب هو هدية المقتطف السنوية.

ثم يتحدث السيد بعد ذلك، في مقالات مفصلة، عن حريات أو حقوق الإنسان وهي: حرية التعليم؛ حرية القضاء؛ حرية الصحافة؛ حرية الخطابة؛ حرية الاجتماع.

وكما هو واضح فقد كان لطفي السيد من أوائل الرواد الذين دعوا في الثقافة العربية الحديثة إلى «حقوق الإنسان» وحرياته الطبيعية والاجتماعية، وأسهم في الكتابة فيها والدعوة لها، مطلقاً على مذهبه اسم مذهب «الحريين»، وهو اصطلاح أخذه عن الطهطاوي، ويعني باللغة السياسية الحديثة: الليبرالية. وقد كانت خطوة لطفي السيد ومدرسته في ما بعد تتمثل في الانتقال من أماديح وكتابات تمجيد الثورة الفرنسية وأفكارها عن الحرية، كما نجد ذلك عند فرانسيس مراش وأديب إسحق، وولي الدين يكن والريحاني والكواكبي وغيرهم، إلى مستوى الفهم المؤسساتي والاجتماعي لمفهوم «حقوق الإنسان» وحرياته. فما هي مؤسسات حقوق الإنسان وحرياته؟ وكيف دعا إليها المفكرون العرب، مع ملاحظة أن هناك خصوصية تتعلق بالمنطقة العربية، وكونها منذ القرن التاسع عشر تتعرض للضغوط والاحتلال الاستعماري، مما طرح في الثقافة والفكر العربي الحديثين مفهوماً آخر مرادفاً لمفهوم حقوق الإنسان الفرد، ألا وهو مفهوم «حقوق الشعوب»؟ فما معنى حرية الإنسان باعتباره فرداً في بلاد مستعمرة؟ وربما يكاد مفهوم «حقوق الشعوب» يتقدم على مفهوم «حقوق الإنسان» في مثل أوضاعنا، أو حالتنا العربية أيام الاستعمار والاحتلال. وقد يكون أمين الريحاني من أوائل من طرح هذا المفهوم، منذ عام ١٩١٧. إذ يكتب في مقالة له بعنوان «لا شيء بلا شيء»:

«(حقوق الشعب الصغير) عبارة يرددها السياسيون والمصلحون في العالم المتحدث، ويردد صداها زعماء وكتاب الشعوب الصغيرة دون أن يدركوا أسبابها ومعناها. . . فمن النظريات التي نعتقد بها أنه ينبغي أن يكون للشعوب الصغيرة ما للشعوب الكبيرة من حقوق»[٨].

نعود الآن إلى شيء من تفصيل «الحقوق» التي طالب بها المفكرون العرب، فقد طالبوا **بحرية التعليم** ـ ومعروف هو قول طه حسين: «يجب أن يكون التعليم كالماء والهواء للشعب» ـ وطالبوا **بحرية القضاء** التي تعني هنا حق الإنسان في محاكمة عادلة، وفي المساواة أمام القانون. في هذا يكتب لطفي السيد قائلاً:

«كذلك القول في حق المساواة أن يكون الناس في المعاملة سواء أمام القانون،

---

(٨) أمين الريحاني، **الأعمال العربية الكاملة**، تقديم وتحقيق أمين ألبرت الريحاني (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ ـ)، مج ٨: **القوميات**، ص ١٦١.

فليس للشارع أن يميز طائفة على الأخرى في المغانم أو المغارم التي تتضمنها الجمعية»[٩].

كذلك جرت المطالبة بحقوق الصحافة والإعلان والنشر. فقد كانت مجلة **الهلال** مثلاً تتحدث دائماً عن «حرية الصحافة في إنكلترا ومصر»[١٠]. كما تحدث عنها جرجي زيدان في مقالة له بعنوان «حرية القول عنوان ارتقاء الأمة»[١١] بدأها بقوله: «الحرية ثلاث درجات: حرية الفكر وحرية القول وحرية العمل»، ثم يفصل في هذه الحريات.

وطبيعي أن يكون موضوع حرية الصحافة والنشر والإعلان شكلا وأداة لموضوع حرية التفكير. وكثيراً ما تعرض المفكرون العرب إلى هذه الحرية، أو هذا الحق، فسلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) يكتب عام ١٩٢٨ مقالة بعنوان «الحرية الفكرية»[١٢] وذلك في كتابه **اليوم والغد** يقول فيها:

«يجب أن لا نزيد هذه القيود التي تقيد حرية الإنسان عفواً، وعلى الرغم منه، بقيود أخرى نضعها عمداً، أو توكل إلى المحاكم في تنفيذها وإمضائها، وتثير عواطف الناس عند كل مخالفة لهم في الرأي أو العقيدة».

وسلامة موسى يشير هنا إلى «قيد» آخر لحرية الفكر، وهو قيد المجتمع، بمعنى أن الإنسان ـ المجتمع ـ أحياناً قد يتخلى عن حقه في الحرية بالنسبة لأفراده. كذلك يكتب ناظم الداغستاني في مجلة **الثقافة** السورية عام ١٩٣٣ مقالة بعنوان: «حرية الرأي في الشرق العربي»[١٣] يستعرض فيها وضع حرية الرأي في البلاد العربية، ويبين مدى تخلفها عن البلدان الأوروبية المتقدمة، مبيناً أننا لا نزال ـ آنذاك، وربما الآن ـ نقف في المرحلة التي قطعها أبناء الغرب في أواخر العصور الوسطى.

كذلك كان طبيعياً في مجتمع لا يزال التفكير الديني والسلفي متحكماً فيه أن تكون هناك دعوة **للتسامح والتساهل** ونبذ التعصب بين الطوائف وأفرادها، أي حق الإنسان في أن يعبد، أو أن يؤمن بربه على طريقته. ومع أن الأب لويس شيخو قد

---

(٩) السيد، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٣.

(١٠) انظر مثلاً: **الهلال**، مج ١٦ (١٩٠٨)، ص ٢٦.

(١١) **الهلال**، مج ١٧ ([١٩٠٩]). انظر أيضاً: **مختارات الهلال** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩١٩)، ج ١، ص ٤٦ حيث أعيد نشر المقالة.

(١٢) سلامة موسى، **اليوم والغد** (القاهرة: المطبعة العصرية، [١٩٢٨؟])، ص ٤٤.

(١٣) **الثقافة** (سوريا)، السنة ١، ج ٤ (تموز/يوليو ١٩٣٣)، ص ٣٣٩.

أدان «التساهل الديني»[١٤]، معتبراً أن التساهل - وهو مصطلح التسامح آنذاك - «من أعظم آفات هذا العصر التي ابتلانا بها التمدن الجديد»، فإن مفكرين آخرين أمثال فرح أنطون وأمين الريحاني وخليل سعادة دعوا إلى التساهل والتسامح، وبمعنى آخر دعوا إلى **حق الإنسان في حرية الاعتقاد وطريقة العبادة**.

يقول خليل سعادة عام ١٩١٥: «التدين فضيلة، أما التعصب الديني فرذيلة»[١٥].

وقبل سعادة كان الريحاني قد كتب عام ١٩٠١: «التساهل هو الطريق، وهو الحق وهو الحياة، وهو روح الله. هو أول درجة في سلم العمران وآخرها، هو الألف والياء»[١٦].

كذلك دعا المفكرون العرب إلى موضوع أساسي وهو موضوع حق المرأة في المساواة. منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كانت مجلة **المقتطف** منبراً لصوت المرأة في الدفاع عن حقوقها. وقبل ذلك كان الطهطاوي قد دعا إلى شيء من حقوق المرأة مما تسمح به الظروف آنذاك، وألف كتابه المعروف **المرشد الأمين للبنات والبنين**، الذي أشار فيه إلى ممارسة المرأة للعمل بقوله:

«العمل يصون المرأة عما لا يليق بها، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال، فهي مذمة عظيمة في حق النساء»[١٧].

وفي هذا فهو يشير من بعيد إلى حق الإنسان في العمل.

كذلك طرحت مسألة الديمقراطية كمحصلة لمسألة الحريات والمساواة وحقوق المواطن. على أن أطرف طرح كان محاولة شرح العلاقة ما بين الديمقراطية والدين الإسلامي الذي يشكل معتقد غالبية السكان، ويقدم، في السياق التاريخي، نظاماً اجتماعياً وحقوقياً آخر. فالشيخ علي عبد الرازق في مقالته «الديمقراطية والدين» (١٩٣٥)، حاول أن يقدم مسوغاً عقلانياً اجتماعياً ودينياً للديمقراطية، وأن يجعلها مقبولة لدى مشايعي المعتقد الإسلامي[١٨] مثلما حاول في كتابه **الإسلام وأصول**

---

(١٤) المشرق (١٩٠١)، ص ٣٧٣.

(١٥) أضواء على التعصب (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣)، ص ١٣٣. وقد نشرت مقالة خليل سعادة: «التعصب الديني في الشرق والشرقيين» للمرة الأولى في الأرجنتين عام ١٩١٥.

(١٦) من خطبة ألقيت عام ١٩٠١ في نيويورك، انظر: الريحاني، **الأعمال العربية الكاملة**، مج ٧: **الريحانيات**، ص ٦١.

(١٧) رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين**، ص ٦٦، نقلاً عن: **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز»**.

(١٨) انظر: **الهلال**، مج ٧ (أيار/مايو ١٩٣٥)، ص ٤٣.

الحكم (١٩٢٦) أن يجعل مسألة الفصل بين الدين والدولة مقبولة لدى القطاعات الإسلامية التقليدية الواسعة. وبعبارة ثانية حاول الشيخ علي عبد الرازق أن يكافح ضد المعتقد القديم في النظر إلى الإنسان، وهو المعتقد الذي تحدثنا عنه في بداية بحثنا، والذي يجعل «حقوق الله» في مركز الصدارة، بينما يدعو مفهوم الديمقراطية، و«حقوق الإنسان» إلى إحلال الإنسان وتنظيماته الاجتماعية، وعلى رأسها الديمقراطية، مكان الصدارة في التفكير والبناء الاجتماعي. على أننا لا نستطيع أن نغادر هذه المرحلة، مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، من دون أن نشير إلى كتيب مهم صدر عام ١٩٧٣ في دمشق عن مجلة الطليعة السورية بعنوان **حقوق الإنسان**[١٩] لمؤلفه: رئيف خوري. وفي هذا الكتيب يناقش المؤلف قضية حقوق الإنسان من وجهة النظر الماركسية.

٣ ـ حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر (بعد عام ١٩٤٥)

عام ١٩٤١، والحرب يشتد لهيبها في أوروبا والعالم، أصدرت مجلة **الهلال** عدداً خاصاً عن «العرب والديمقراطية»[٢٠] وكأنها تهيئ المجتمع العربي وأنظمته لمرحلة ما بعد الحرب. وعام ١٩٤٥ اجتمعت في لندن لجنة تحضيرية أعدت «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، ثم صدر في عام ١٩٤٦ قرار بتأليف «لجنة حقوق الإنسان»، وكان في هذه اللجنة عضوان عربيان هما مصر ولبنان. أما التوقيع النهائي على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد تم بعد أن أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨[٢١]. والمفارقة أنه في العام نفسه أعلن قيام دولة إسرائيل، فكان ذلك أوضح إعلان عن انتهاك حقوق الإنسان في المنطقة العربية: يطرد شعب كامل من بلاده وتنتهك حقوقه في العيش على أرضه، فلا يقتصر الانتهاك على حقوق التعليم والمساواة والانتخاب وحرية الصحافة والتعبير فقط. أما المفارقة الثانية فهي أن موجة الانقلابات العسكرية وتعطيل القوانين ومؤسسات التمثيل السياسي، والتضييق على وسائل الإعلان والتعبير عن الرأي، بدأت منذ تلك الفترة، فتوقفت كل إمكانية لوجود وسائل المطالبة بتحقيق حقوق الإنسان. وبمعنى آخر تعطلت وسائل المجتمع المدني وجاءت الدولة ممثلة بالجيش أو بالحزب الواحد، أو العائلة

---

(١٩) رئيف خوري، **حقوق الإنسان من أين إلى أين المصير** (دمشق: منشورات مجلة الطليعة، ١٩٣٧).

(٢٠) «العرب والديمقراطية،» **الهلال** (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤١)، عدد خاص.

(٢١) حول هذه المراحل، ونص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر: محمود عزمي، **حقوق الإنسان** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٠) (محاضرة في كراس).

الواحدة، لتحتكر حق التمثيل والتعبير وحق تحديد حقوق الإنسان، وبهذا حدث انقلاب كامل تقريباً على كل إنجازات المرحلة السابقة، أو الليبرالية العربية ومطالبها، وصارت الدولة مركزاً للتفكير والاهتمام، وكأنها تنوب مناب الملك (ظل الله على الأرض) في العصور الوسطى، أو في عهد السلطنة العثمانية. وبعبارة صريحة فقد الإنسان العربي مركزيته في هذه النظم، وبالتالي فقد حقوقه، وشكك في مقدرته وأهليته لتحقيق الحرية والرأي والتعبير والتمثيل، وصارت الدولة «ضابطاً للكل» وذلك عن طريق نقل وسائل الاتحاد السوفياتي في الضبط الاجتماعي، أي عن طريق تكوين اتحادات للعمال والطلاب والنساء والكتاب والفلاحين والصحافيين هدفها الأول والأخير ضبط هذه المجموعات الاجتماعية ومراقبة حركتها وإلغاء استقلاليتها وحريتها في المطالبة بحقوقها، وتسييرها على إيقاع الدولة أو النظام الحاكم. أما النظم التقليدية فلم تسمح بإيجاد هذه المؤسسات الشكلية أصلاً.

هذا الوضع الجديد لم يأت مصادفة بالطبع أو من خارج التاريخ أو المجتمع، وربما كان ذلك هو شكل تحقق التاريخ في منطقتنا. لكن هذا الوضع أتى لأن المجتمع تطور إلى درجة لم تعد معها الليبرالية العربية ومؤسسات تمثيلها التي سيطر عليها التقليديون - ولم يستطيعوا تطويرها مع العصر والواقع الجديد - قادرة على تلبية مطالب التطوير الجديد. فالانقلابات العسكرية وسيطرة الجيش على مفاصل المجتمع لم تأت كقدر من السماء، إنما أتت تحت ضغوط واقع وشعار الحاجة للإصلاح والتغير. وقد طرح الجيش، مرة مباشرة، ومرة خلف أقنعة الحزب الواحد، ثلاثة مطالب هي في أساسها مطالب اجتماعية حقيقية تعبّر بالفعل عن حقوق الإنسان، والإنسان العربي تحديداً. وهذه المطالب هي: الحرية؛ والوحدة؛ والاشتراكية.

فحلم الحرية أو مطالبها أو حقها كان يعني بالنسبة للمجتمع شيئين هما: حقه في التخلص من الاحتلال الأجنبي، وثانيهما حقه في الحرية الاجتماعية الحقيقية لا مجرد الحرية السياسية الشكلية كما قدمتها الليبرالية العربية. أما حلم الوحدة ومطلبها وحقها، فقد كان يعني بالنسبة لكثير من الشعوب العربية حقها في دول دستورية، كبيرة وقوية، تحقق الكرامة وتحمي المواطن. وأما حلم الاشتراكية أو مطلبها فقد عنى حق المساواة والعدالة.

وأعتقد أن كثيراً من القطاعات الاجتماعية العربية، إنما قبلت التخلي عن الليبرالية العربية ومؤسساتها، وحتى عن حقوقها الاجتماعية والإنسانية تحت ضغط الاعتقاد بأن الجيش، عن طريق الدولة والحزب الواحد أحياناً، هو الذي سيحقق هذه المطالب. وفعلاً تحققت مطالب مهمة كالإصلاح الزراعي، وعمليات التنمية ومقاومة الاستعمار. لكن كل ذلك وصل الآن على ما يبدو إلى أفق مسدود،

فالرياح جرت بما لم تشته السفن تماماً. صحيح أن حلم الحرية من الاستعمار تحقق سياسياً، لكن الاستقلال الاقتصادي، وهو جوهر الاستقلال والحرية لم يتحقق ولم تتحقق الحرية الاجتماعية وحريات الأفراد بل كُبتت هذه الحريات وبولغ في كبتها، وتحول كثير من البلدان العربية إلى مجرد دول بوليسية. كما أن حلم الوحدة تكشّف، عن طريق الأنظمة التي ترفع علم الوحدة ومطلبها، عن إمعان في الدولة القطرية والتجزئة، بل تمزيق تلك الروابط القومية التاريخية التي لم يستطع حتى الاستعمار القضاء عليها. أما مطلب العدالة والمساواة فقد تكشف عن مزيد من الاستقطاب بين حدي الفقر والغنى، وخصوصاً في الأقطار التي رفعت شعار الاشتراكية. وهكذا اندحرت الأحلام والآمال ومطالب الحقوق، مما أدى إلى الانقلاب على أساس مفهوم حقوق الإنسان وجوهره أي مركزية الإنسان، وأهليته لحكم نفسه وإدارة حياته، بل جرت العودة، منذ أواسط الستينيات، إلى مفهوم «مركزية الله». ولعل كتاب سيد قطب (١٩٠٣ ـ ١٩٩٦) **معالم في الطريق**، من أوضح الإشارات إلى هذا الانقلاب. ففيه يقول قطب:

إن العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية» من ناحية الأصل الذي تنبثّ منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفّف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق!

هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية. وهي «الحاكمية»، إنها تسند إلى البشر»[٢٢].

وهكذا دار الفكر العربي دورة كاملة على عقبيه، وارتد قطاع كبيرة منه عن مفهوم حاكمية البشر، أو حقوقهم، أي كون الإنسان هو مركز الاهتمام والتفكير، وهو المؤهل ليحكم نفسه بنفسه، والمطالب بحقوقه، بل ومحققها، ليعود مفهوم «الحاكمية لله»، أي، عملياً، مفهوم «الحكم المطلق»، ولتعود السلطة «ظل الله على الأرض»، وليعود الإنسان مجرد «عبد» من واجبه أن يرعى «حقوق الله» عليه.

كان ذلك بالطبع رداً متطرفاً على أوضاع متطرفة ظهرت فيها سيطرة الجيش وحاكميته، سواء تمثل ذلك في شخص عبد الناصر، أو في مفهوم الحزب الواحد، أو العائلة المالكة. لكن المفارقة هي أن هؤلاء الفرقاء: حاكمية الجيش والحزب الواحد، والعائلة المالكة، وحاكمية «الله» المتعارضة ظاهراً، إنما تعاونت جميعاً، ومعاً، على تدمير ما تبقى من حقوق الإنسان، ومن مؤسسات هذه الحقوق وفي طليعتها مؤسسات التمثيل النيابي، وحرية الصحافة وحرية التعبير وحرية التنظيم وحرية الفرد، وحرية الرأي، لينفتح الباب العربي واسعاً أمام عودة الأشكال القديمة. أشكال

(٢٢) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: مكتبة وهبة، [١٩٦٤])، ص ٧.

الصراعات والتكتلات والتنظيمات الاجتماعية القديمة في المجتمعات العربية من طائفية وعشائرية وعائلية وقومية. لقد فقد المجتمع أداة توحيده المقترحة الجديدة، ألا وهي مفهوم المجتمع المدني الذي يبني فيه الإنسان مؤسساته معتمداً على أهلية هذا الإنسان ليحقق حقوقه ويبني حياته من دون الاعتماد على «حاكمية خارجية» عن النطاق الإنساني. كذلك كانت نتيجة هذا الارتداد الدخول في دوامة عنف عاشت آثارها أغلب المجتمعات والبلدان العربية، سواء أظهر ذلك على شكل الانقلابات العسكرية أو الحروب الطائفية، أو العنف الديني والسياسي، أو حتى العنف الاجتماعي العام، أو العنف بين البلدان العربية، بعضها مع بعضها الآخر.

وفي هذا العنف والعنف المضاد من قبل السلطة والمعارضة والمجتمع الذي كان يعمل ضد نفسه، سقط مئات الآف قتلى، أو أودعوا السجون في كل من سوريا ولبنان ومصر والجزائر والعراق والسعودية، على اختلاف الأنظمة الحاكمة وأشكال المعارضة والصراع، وفي تواريخ مختلفة تبدأ من الخمسينيات ولا تزال مستمرة. لقد تعاون الجيش والحزب الواحد، والأنظمة والأفكار التقليدية والعنف الديني والسياسي على تدمير مؤسسات المجتمع المدني المؤهلة للمطالبة بحقوق الإنسان وتلبيتها، فدمرت الحياة السياسية أولاً وادخل إليها العنف. وليس مصادفة أنه عام ١٩٤٩ حدث الانقلاب العسكري الأول في سوريا، واغتيل حسن البنا الإخواني في مصر، وأنطون سعادة القومي السوري في لبنان، وفهد الشيوعي في العراق، وقتل حسني الزعيم نفسه. لقد كان ذلك يعني ببساطة بداية تدمير مؤسسات المجتمع المدني السياسية، وتدمير الهيئات التي تطالب بحقوق الإنسان في المجتمع. والنتيجة كانت ما وصل إليه المجتمع العربي الآن، وهو حال نعرفه جميعاً ولا جديد في وصفه. ثم في ما بعد، قتل كل من شهدي عطية وسيد قطب في مصر، وفرج الله الحلو في لبنان وسلام عادل في العراق، وعبد الخالق محجوب في السودان والمهدي بن بركة في المغرب.

في مثل هذا المجتمع الذي دمرت مؤسساته لا مجال للحديث عن الصحافة التي تطالب بحقوق الإنسان، أو للاستشهاد بما ورد فيها من مقالات ومطالب، فهذه الصحافة لم تكن موجودة. أقول هذا بكل بساطة. والمجلات والصحافة التي مثلت فترة النهوض العربي اختفت بسرعة، فعطلت مجلات **الكاتب المصري** (١٩٤٨)، و**المقتطف** (١٩٥٢)، و**الرسالة** (١٩٥٣)، و**الثقافة** (١٩٥٣)، و**الحديث** (١٩٥٨) وكثير من الصحف والمجلات المستقلة الأخرى، لتقوم مكانها مجلات وأدوات تعبير وحتى مجالس نيابية، واتحادات مهنية، تحت سيطرة الدولة مباشرة أو تحت سيطرة أحزاب متحالفة مع هذه الدولة أو تلك. كما سيطرت الدولة كاملاً على وسائل الإعلام الحديثة المسموعة والمرئية، وحلت نهائياً المجالس الانتخابية والنقابات الحرة والجمعيات الأهلية المستقلة، ناهيك عن أن بعض الأقطار العربية لم

تكن قد وصلت في الماضي حتى إلى هذه «الليبرالية» التي تحدثنا عن الانقلاب عليها، ومن ثم لم توجد فيها قط مثل هذه المؤسسات. فبعض الدول العربية لا تملك دستوراً حتى الآن، بل يعتبر فيها مفهوم الديمقراطية أو الدستور مفهوماً آثماً.

الوضع الراهن

في الوطن العربي اليوم شبه صحوة لدى المفكرين، ورغبة في العودة إلى مفاهيم «حقوق الإنسان» وبناء المجتمع المدني ومؤسساته التي تستطيع المطالبة بهذه الحقوق المهدورة، من الدعوة إلى قيام مؤسسات التمثيل الانتخابي إلى الجمعيات الأهلية إلى الثقافة والصحافة المستقلة وصولاً إلى الديمقراطية والانتخاب وتداول السلطة. لكن ذلك يصطدم بشكل الأنظمة الحالية التي تقف حجر عثرة، تماماً كما تقف المعارضة الأقوى، وهي المعارضة الدينية، حجر عثرة قوية أيضاً لأنها، فكرياً وعلى طول الخط، ضد مفاهيم «حقوق الفرد»، منطلقة من مفهوم «الحاكمية الإلهية» و«حقوق الله». وكأن الإنسان العربي مجبر على الاختيار ما بين استبدادين. أضف إلى ذلك أن بناء مؤسسات المجتمع المدني ونشر مفاهيم حقوق الإنسان والسعي إلى الديمقراطية، ليست مجرد مفهومات سياسية أو فكرية، بمقدار ما هي تعبير عن وجود قوى اجتماعية ذات توازن كاف ومصالح إنسانية يبدو أن المجتمع العربي ليس قريباً منها الآن.

في ما سبق آثرنا التحليل على تقديم المعلومات لأن ما من جديد جد على مفهومات حقوق الإنسان التي تقدمت بها الليبرالية العربية مذ أخفقت تجربة هذه الليبرالية، وأتى على أنقاضها الجيش والحزب الواحد والعائلة المالكة. ويتأهب التيار الديني اليوم للحلول محل الحزب الواحد ولو عن طريق الجيش مرة أخرى. فالأجهزة الإعلامية والتمثيلية التي يمكنها أن تعلن مطالب حقوق الإنسان وتدافع عنها وعنه معطلة أو شبه معطلة تماماً. وآخر شبه حكومة قامت في الوطن العربي، وهي الحكومة الفلسطينية، بدأت مهمتها في منع كتب الكتاب واعتقال المخالفين في الرأي. ولكن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى الندوات التي تعقد لبحث مفاهيم الديمقراطية وأزمتها[٢٣]، وحقوق الإنسان، و«المجتمع المدني»[٢٤]. فهي، من طرف

---

(٢٣) انظر: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

(٢٤) انظر: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، و**المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢).

خفي، توحي بالحاجة إلى العودة إلى هذه المؤسسات أو تنميتها لأنها وحدها المؤهلة للمطالبة بحقوق الإنسان ولا يمكن أن توجد إلا في مجتمع مدني تكون الحاكمية، فيه للبشر. وكل ذلك يجعل المطالب التي تقدم بها المفكرون العرب منذ القرن الماضي والمنطلق الأول من القرن العشرين لا تزال قائمة ومطلوبة.

خلاصة القول إننا قد شهدنا المرحلة العربية الليبرالية التي كان بالإمكان أثناءها المطالبة بحقوق الإنسان، بل كان بالإمكان من خلالها إيجاد المؤسسات التي تعبر عن هذه الحقوق أو تحميها، منذ أواخر الأربعينيات، خلا بعض الإيماضات والأصوات الفردية الصارخة في البرية التي سرعان ما تذهب أدراج الرياح، ككتابات خالد محمد خالد في أوائل الخمسينيات، وخلا بعض الفترات القصيرة لتجربة الديمقراطية السورية ما بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٥٨. وقد تحولت المطالبة بالحرية إلى مجرد تغن شاعري كقول ميخائيل نعيمه عام ١٩٥٨: «جئت مجذوباً بكلمة حرية»[٢٥]. وكأننا عدنا إلى مدائح أديب إسحق وولي الدين يكن في الحرية بعد أن عجزنا عن تحقيقها في الواقع.

لقد وصل الجيش بالقوة، أحياناً تحت قناع الحزب الواحد، وأحياناً بوجه سافر، إلى السيطرة على المجتمع تحت وعد تحقيق الحلم وتحقيق الإنجازات. وكان حل حقوق الإنسان من أوائل هذه الحقوق، ولا سيما حلمي الحرية والمساواة، أو الحق فيهما، وكانت هناك بعض الإنجازات والمشروعات التي تحققت حقاً. لكن الحلم أنكر باكراً، وإمكانية الإنجاز باتت محدودة، ما جعل سيطرة الجيش والحزب الواحد سيطرة عسكرية سافرة غير مقنعة، ناهيك عن الأنظمة التقليدية التي لم تعترف بحقوق الإنسان يوماً، والتي تحكم بالعنف أيضاً، ما جعل هذه الأنظمة جميعاً تحس بافتقادها للمشروعية، بعد أن ذهبت عنها مشروعية الحلم الثوري، ومشروعية الإنجاز، أو مشروعية تلبية حاجات الشعب لدى الأنظمة التقليدية. وهذا ما جعل هذه الأنظمة جميعاً، وبسبب افتقادها للمشروعية، تلجأ إلى طريقين، وتلجئ المجتمع إليهما:

أ ـ العنف والعنف المضاد من السلطة والمعارضة، وسلطات كهذه لا تستطيع أن تخلق إلا معارضة على شاكلتها.

ب ـ البحث عن المشروعية لدى التيارات السلفية وأفكارها التي تطالب الناس بطاعة أولي الأمر وتجعل المواطن المغلوب على أمره يلجأ إلى المسجد. وهكذا وجدنا

---

(٢٥) انظر: حلقة دراسات حول مفاهيم الحرية، في ندوة أقيمت برعاية المركز الإقليمي في الشرق الأوسط للمنظمة العالمية لحرية الثقافة في بيروت سنة ١٩٥٨.

«تمثيلاً دينياً شعائرياً منافقاً لدى أكثر الحكام العرب لا يسنده أي إحساس بالعدل والمساواة، أو حتى بالرحمة والشفقة تجاه الشعب، مثلما وجدنا هروباً شعبياً إلى الماضي من قساوة الحاضر.

هذا هو تاريخ حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب الثانية: انتهاك دائم لحقوق الإنسان العربي، عودة قطاعات واسعة إلى مفاهيم مرحلة ما قبل حركة حقوق الإنسان، افتقاد للمشروعية لدى السلطات، غياب مؤسسات المجتمع التي تطالب بحقوق الإنسان أو تحميها، وانفتاح بوابة العنف والعنف المضاد في المجتمع. كل ذلك أدى ويؤدي إلى مزيد من تفتت المجتمعات العربية ودخولها في متاهات ودوامات تشبه دوامات الحروب الأهلية ـ فلا مجتمع حتى تكون هناك حقوق للأفراد أو الجماعة الإنسانية ـ وحيث تحولت الدولة من محفز للتطور الاجتماعي، إلى معوق للتطور الاجتماعي، ومن ضامن لحقوق الأفراد والمؤسسات إلى معتد على هذه الحقوق، وقد لعبت الدولة يوماً هذا الدور ويمكنها بعد أن تلعبه في المجتمعات العربية للوصول إلى هذه الحقوق، أو ضمانها، أو على الأقل حمايتها.

٤ ـ حقوق الإنسان في الصحافة بعد ١٩٤٥

كما أسلفنا في بحثنا الآنف الذكر حول «حقوق الإنسان في عصر النهضة»، كان للصحافة العربية، مجلات وجرائد، إضافة إلى الجمعيات السياسية والأحزاب في ما بعد، والنوادي والنقابات والهيئات الأهلية المختلفة، دور كبير ومهم في المطالبة بحقوق الإنسان في المجتمع العربي الحديث، منذ أواسط القرن التاسع عشر، وحتى في عهود الحكم العثماني، ثم الاستعمار والانتداب. وخلال هذه الفترات، تأسست صحف ومجلات كبيرة الأهمية، مثل **الجنان** (١٨٧٠ ـ ١٨٨٦)، **المقتطف** (١٨٧٦ ـ ١٩٥٢)، **الهلال** (١٨٩٢)، **المنار** (١٨٩٨ ـ ١٩٣٦)، **الجامعة** (١٨٩٨ ـ ١٩٠٧). هذا من المجلات، أما الصحف فمنها **الأهرام** (١٨٧٥)، و**المؤيد** (١٨٨٩) في مصر، و**لسان الحال** في بيروت (١٨٧٧)، و**القبس** في دمشق (١٩١٢). وهذا في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى، أما في مرحلة ما بين الحربين العالميتين أو الأوروبيتين، فقد تسارعت وتيرة إصدار الصحف والمجلات، فصدرت في مصر **العصور** (١٩٢٨) ثم **الرسالة** (١٩٣٣) و**الثقافة** (١٩٣٩)، و**الكاتب المصري** (١٩٤٥). أما في سوريا ولبنان فقد صدرت مجلات مهمة مثل **الحديث** (١٩٢٨) و**الثقافة** (١٩٣٣) و**الدهور** (١٩٣١) و**الطليعة** (١٩٣٥). وبالنسبة للصحف فقد

---

(٢٦) هلال [وآخرون]، المصدر نفسه.

كانت كثيرة تعبر عن آراء مختلف فئات وطبقات الشعب وقواه. وقد ساهمت كل هذه المجلات في إعلان حقوق الإنسان في المجتمع والدفاع عنها، كل من وجهة نظره. ولكن في مرحلة الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية بدءاً بعام ١٩٤٥، لجمت هذه الاندفاعة، وحجم دور الصحف والمجلات، مع أن من المفترض أن الإنسان العربي بعد أن حصل على «حق» تقرير المصير»، أو «الاستقلال» فإن بقايا حقوقه الأخرى ستتحقق ضمناً أو في ما بعد، بالتدريج، أو أن وسائل وأدوات المطالبة بهذه الحقوق، وأولها الصحافة، ستستمر في أداء مهمتها، والمطالبة بحقوق الإنسان المختلفة. ولكن ما حصل بعد ذلك كان انقلاباً شاملاً على مفهوم «حقوق الإنسان». فالدولة العربية المستقلة سرعان ما وقعت تحت «الحكم الواحدي» أو «الأحادي» سواء أكان عسكرياً أم حزبياً أم عائلة مالكة واحدة؛ فعطلت حريات الصحافة، وأغلقت أغلب المجلات والصحف التي مثلت فترة نهوض المجتمع العربي. ويمكننا اعتبار مسيرة حرية الصحافة في سوريا مثالاً نموذجياً لمسيرة حريات الصحافة في البلدان العربية من التعددية والحرية إلى المصادرة والمنع، وفرض رأي الدولة. فحتى عام ١٩٤٩ كانت هناك حريات صحافية في سوريا حتى جاء انقلاب حسني الزعيم في ٣٠ آذار/مارس ١٩٤٩. وبعد ذلك سار تاريخ الصحافة وحريتها في طريق آخر.

بالطبع لم يمت المجتمع العربي، ولم تمت فيه مطالب حقوق الإنسان، وأولها مطلب الحرية عموماً، وحرية الفكر والتفكير خصوصاً. وما حللناه إنما كان الظروف والحرية في عمومها؛ فقد استمرت المطالبة بالحريات ولا سيما في عهود الانفراج الديمقراطي، أو ضمن ظروف هذا القطر أو ذاك، كما في الوضع اللبناني الذي ـ مهما قيل في حريات صحافته وحقوق مواطنيه، فإننا لا يمكن أن نعتبر نظام التمثيل الطائفي فيه ديمقراطياً.

ضمن هذه الظروف والأحوال، وبعد أن وصلت حقوق الإنسان العربي وأوضاعه إلى ما وصلت إليه، بدأت منذ أواخر الستينيات عقب هزيمة حزيران/يونيو نغمة خافتة للمطالبة بحقوق الإنسان العربي، ولا سيما لدى الحقوقيين والصحافيين، وفي السبعينيات ازداد ارتفاع الصوت. وقد اتضح صوت المطالبة جلياً في الثمانينيات، فعقدت ندوات عدة، ونشرت مقالات عدة وكتب عدة وساهمت قطاعات واسعة من الحقوقيين والمثقفين العرب في محاولة إحياء هذه الحقوق التي أهدرت طويلاً، حتى ليمكننا القول إن الحديث اليوم في الصحافة العربية، مجلات وصحفاً، عن الديمقراطية وحقوق الإنسان بات موضوعاً أثيراً يتحدث به وعنه الجميع بمن فيهم مثقفو الأنظمة والأحزاب وقادتهم، وهي الأحزاب التي أهدرت هذه الحقوق. وقد كان لمجلة **المستقبل العربي** التي تصدر في بيروت دور رائد في

التحدث عن هذه الحقوق منذ الثمانينيات، ثم صدرت بعض مقالاتها بعنوان: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**[٢٦]. وفي هذه المقالات نجد التفاتة واضحة إلى الوضع المزري لحقوق الإنسان العربي المهدورة، وتجري المطالبة بـ «ميثاق حقوق الإنسان العربي» في مقالة لمحمد عصفور وإنشاء «محكمة لحقوق الإنسان العربي» في مقالة لحسين جميل.

كذلك لا بد من التنويه بأن هناك صحوة على مفهوم حقوق الإنسان ومحاولات لإنشاء جمعيات تدافع عن هذه الحقوق أو تكشف عن انتهاكاتها، في مختلف الأقطار العربية، وجهوداً لإقامة منظمة جامعة لمختلف هذه المنظمات. لكن ذلك يصطدم بمشكلة قمع الحريات المزمن في ظل الأوضاع العربية الراهنة، بل إن بعض هذه الهيئات يكاد يكون عملها سرياً وبالتالي مراقباً ومداناً، وخاضعاً للمساءلة والتحقيق، ولا تسلم من تهمة التعامل مع الأجنبي، و«تسريب أسرار الدولة» أو «نشر الغسيل القذر» أو التشهير بالوطن، في أحسن الظروف.

الفصل السابع والعشرون

حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة: نماذج ودلالات

بو علي ياسين(*)

عندما نتحدث عن حقوق المرأة في الكتابة العربية، مبتدئين بعصر النهضة، فهذا لا يعني، بأي حال، أن المرأة العربية لم تكن قد حققت شيئاً في هذا المجال، أو أن الثقافة العربية لم تنشغل من قبل بهذه الحقوق أو تدافع عنها، ولكن المقصود، فقط، البحث في استعادة الثقافة العربية منذ عصر النهضة لموقفها الإنساني تجاه المرأة، بعد قرون طويلة من استعبادها، خاصة منذ العصر المملوكي (الذي بدأ عام ١٢٥٠م)، وسقوط بغداد تحت أقدام هولاكو (١٢٥٨م)، والعصر العثماني الذي تبعه (منذ ١٥١٦م).

هناك أمثلة كثيرة على دور الثقافة العربية في رفع شأن المرأة، قبل العصرين المذكورين، إضافة إلى القرآن، والتراث النبوي اللذين ركّز عليهما العديد من المساهمات في العصر الحديث. وبما أن هذه المسألة لا تدخل في مجال دراستنا، وإن كانت تلقي ضوءاً مهماً عليها، فإنني سوف أكتفي بمجرد ذكر ثلاثة شواهد على ما أقول: الشاعر مسكين الدارمي (ت ٧٠٨م)[١]، الأديب والمفكر المعتزلي الجاحظ (ت ٨٦٩م)[٢]، والفيلسوف ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م)[٣].

(*) كاتب عربي من سوريا.

(١) انظر: عبد المعين الملوحي، «مسكين الدارمي وحقوق المرأة،» النهج، العدد ٤١ (خريف ١٩٩٥)، ص ٢٤٤ ـ ٢٥١.

(٢) انظر: هيثم مناع، المرأة (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٨٨)، ص ٢٣.

(٣) انظر: هادي العلوي، «ابن رشد والمرأة،» في: هادي العلوي، فصول عن المرأة (بيروت: دار=

هناك خلافات لدى الكتاب حول تحديد بدء عصر النهضة. وبرأيي أن النهضة العربية الحديثة بدأت من مصر، تحديداً مع ولاية محمد علي باشا عام ١٨٠٥م(٤). أما نهاية عصر النهضة فقد تحددت بتحرر الوطن العربي من الحكم العثماني، وامتداد الاستعمارين الإنكليزي والفرنسي على بلاد الشام والعراق، فيما جرى تحديد المراحل التالية لعصر النهضة هنا بمعيار الانعطافات السياسية، والاجتماعية والاقتصادية، المترافقة مع تغيرات طبقية، وتحولات في مسيرة المجتمع في أهم البلدان العربية، وفي مقدمتها مصر.

أما اختيار ممثلي كل مرحلة من هذه المراحل، فقد لاقى الكثير من الصعوبة. لكننا حاولنا أن نتبع فيه المعايير التالية: ـ الريادة في تناول الكاتب (أو الكاتبة) لمسألة حقوق المرأة، أو جانباً من جوانب هذه المسألة، أو في زاوية النظر إليها، أو في أسلوب معالجتها ـ مقدار الإضافة بالاتساع والعمق إلى ما قيل في هذه المسألة ـ أهمية الكاتب (أو الكاتبة) في الحياة الثقافية، والاجتماعية عموماً، أو كممثل لاتجاه فكري معين ـ الاسترشاد بتقويمات الباحثين السابقين في هذا المجال. وللأسف، لم يكن بوسعنا دائماً مراعاة التوزع الإقليمي للكتّاب المدروسين لعدم التمكن من الإحاطة بجميع الكتابات العربية في هذا المجال.

أولاً: عصر النهضة ـ المرحلة الأولى

يمكن القول إن مثقفي عصر النهضة تناولوا مسألة المرأة، على الأقل حتى التسعينيات من القرن التاسع عشر، كجزء ملحق بقضية النهضة، أو كمسألة ثانوية من مسائلها. لذلك تكاد تقتصر مطاليب ممثلي تلك المرحلة من عصر النهضة على حق المرأة في التعليم. وهناك ثلاثة روّاد سبق لهم الفضل في المطالبة بحقوق للمرأة، هم بحسب التسلسل الزمني لظهور مساهماتهم: بطرس البستاني، أحمد فارس الشدياق، رفاعة الطهطاوي. ومنذ التسعينيات من القرن التاسع عشر بدأ بعض الكتّاب يبحثون في مسألة المرأة كقضية أساسية، وفي مقدمتهم قاسم أمين الذي قام في هذا المجال بما يشبه الثورة الفكرية قياساً لزمنه. لذلك، يحق لنا أن

= الكنوز الأدبية، ١٩٩٦)، ص ٧٠ ـ ٧١، وسلامة موسى، «فلسفتنا عن المرأة،» في: سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل (القاهرة: الشركة العربية، ١٩٥٦)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٤) يتفق الكاتب في ذلك مع: ابراهيم عبده ودرية شفيق، تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى عهد الفاروق (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٤٥)، ص ٢٩ ـ ٣٠، ومحمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات.. لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

نعتبر ظهور كتابه **تحرير المرأة** تاريخاً لمرحلة جديدة في نظرة عصر النهضة إلى المسألة النسوية. وخلافاً لما يقال أحياناً، فإن صوت المرأة ارتفع أيضاً، ومنذ التسعينيات، يطالب بحقوقها، وإن لم يكن بجذرية قاسم أمين: إنه صوت زينب فواز، ومن بعدها عائشة تيمور، وباحثة البادية.

من حيث المرجعية، نستطيع أن نميّز في خطاب عصر النهضة، بين اتجاهين: الاتجاه الأول علماني، ينظر إلى حقوق المرأة من زاوية إنسانية ووطنية، من دون الرجوع إلى النصوص الدينية، فمرجعيته الغالبة غربية، وأول ممثلي هذا الاتجاه هو أحمد فارس الشدياق، ومن ممثليه أيضاً فرح أنطون، وكذلك قاسم أمين في كتابه **المرأة الجديدة**. الاتجاه الثاني مرجعيته دينية متنوّرة، يمثله رفاعة رافع الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد عبده. وهنا تبرز مدرسة التجديد الإسلامي التي أسسها الأفغاني، ثم قادها في ميدان حقوق المرأة الشيخ محمد عبده. وقد كان قاسم أمين، في كتابه **تحرير المرأة**، أبرز رجال هذه المدرسة في الميدان المذكور، لكنه تحوّل بعدئذ إلى الليبرالية العلمانية. على أنه تجدر الإشارة إلى ان الاتجاه الديني المتنور لم يكن خالصاً من التأثر، إلى هذا الحد أو ذاك، بالأوضاع والأفكار الغربية. من هذه الناحية فإنه لم يكن يتميّز ـ إلا بالدرجة ربما ـ عن الاتجاه العلماني، فيما برز تميّزه من التيار الإسلامي المحافظ.

نلاحظ على عموم كتاب عصر النهضة أنهم ـ بحكم انتماءاتهم الطبقية، وأوضاعهم المعيشية الحسنة ـ يتحدثون بصورة شاملة عن المرأة في بلادهم، ويقصدون حصراً نساء المدن، مع أن أكثر النساء في زمنهم ريفيات. كما أنهم ضمنياً كانوا يخصّون بالحديث بنات الأسر الميسورة، من الطبقات الوسطى والعليا، ويهملون بنات الطبقات الدنيا، أو الفقيرة. فقليل من هؤلاء الكتاب يذكر المرأة الفلاحة أو البدوية، وإن ذكرها بعضهم فبصورة عرضية، مع العلم أن هذه المرأة لم تكن قط محتجبة، بل إنها كانت تساعد أهلها أو زوجها في الزراعة، وتربية الحيوان، وتغطي شعر رأسها على جري العادة، ولضرورة العمل، كالرجل تماماً. كذلك كان الأمر تقريباً بالنسبة لنساء الطبقات الدنيا في المدن. على أن بعضهم، مثل قاسم أمين، وزينب فواز، وباحثة البادية، وغيرهم، يذكر من نساء الطبقات الدنيا الخادمات، وينبّه إلى مخاطر الاعتماد عليهن في تربية أطفال سيداتهن.

جدير بالذكر، أيضاً، أنه كان لمصر، وللقاهرة تحديداً، فضل كبير في النهضة العربية الحديثة، حيث إنها أنجبت، أو احتضنت، عدداً من النهضويين، الرجال والنساء، وآوت عدداً منهم من البلاد العربية (أو الإسلامية) الأخرى، بصورة مؤقتة أو دائمة: جمال الدين الأفغاني، عبد الرحمن الكواكبي، أحمد فارس الشدياق، زينب

فواز، لبيبة هاشم، فرح أنطون، وغيرهم. لم تكن مصر حينذاك خاضعة بصورة مباشرة للسلطة العثمانية، وكان نظام محمد علي وخلفائه أقل استبداداً من النظام العثماني.

من أهم ممثلي المرحلة الأولى من عصر النهضة في الكتابة عن حقوق المرأة: بطرس البستاني، أحمد فارس الشدياق، رفاعة الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده.

١ ـ بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣)

خلافاً لما هو شائع، لم يكن المعلم بطرس البستاني، وهو لبناني ماروني الأصل ثم اعتنق البروتستانتية، أول من دعا إلى تعليم المرأة في عصر النهضة، بل سبقه إليها بعشر سنوات أسعد الخياط، «ولكن يمكن اعتبار خطبة البستاني في ١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٨٤٩ بمثابة أول مقال ينشر بالعربية ويتضمن كلاماً إيجابياً بحق المرأة في التعليم والتحرر»[٥]. في خطابه هذا يهاجم بطرس البستاني الجهلاء في موقفهم من تعليم المرأة، وتوهمهم بضرره على الدين والسلوك، ويرى أن النساء في البلاد السورية (التي كانت تضم لبنان وقتذاك) هنا في حالة متوسطة بين نساء الوثنيين والبرابرة، وبين النساء المتمدنات في أوروبا. غير أن المرأة، إذا كانت بضعفها الجسدي غير قادرة على مباشرة كثير من الأعمال التي يقوم بها الرجال، فإن في تكوينها من المميزات ما يسمح لها بأن تتفوّق في أعمال وفنون أخرى، لا أن تكون مجرد زينة في البيت، أو أن تصرف أوقاتها بالثرثرة، أو يقتصر عملها على الولادة، وخدمة البيت، أو أن تقوم بأعمال الرجل: «إذا نظرنا إلى ما أسبغه الله عليها من القوى العقلية والأدبية... نستدل على أن هذه القوى لم تعط لها عبثاً من دون غاية، وبالتالي إنه يجب أن يكون لها حق التصرف بها وتهذيبها وتوسيعها بحسب الاقتضاء. ولا يصدّق أن الباري عزّ وجلّ قد زين المرأة بهذه الصفات، ولكن حرّم عليها استعمالها. وبالنظر إلى العلاقة الرابطة بين الطرفين وتأثر أحدهما بالآخر، فإنه «لا يمكن وجود العلم في عامة الرجال من دون وجوده في عامة النساء، كما أنه لا يوجد نساء عالمات في عالم من الرجال جاهل»[٦].

أما ما يجب أن تتعلمه المرأة فهو، بالإجمال، كل ما لا بد منه لأجل إتمام

---

(٥) جان داية، المعلم بطرس البستاني: دراسة ووثائق، سلسلة فجر النهضة؛ ١ ([بيروت]: مجلة فكر، ١٩٨١)، ص ١٣.

(٦) بطرس البستاني، «خطاب في تعليم النساء،» في: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

واجباتها الخصوصية بسهولة وإتقان، وجعلها عضواً يليق بجماعة متمدنة. ويخص الكاتب بالذكر: الديانة، اللغة، القراءة، الكتابة، علم تربية الأولاد، الاعتناء بالبيت، الجغرافيا، التاريخ، الحساب. ثم يتحدث عن فوائد تعليم المرأة، فيجدها كثيرة: منها ما يرجع إلى المرأة المتعلمة نفسها، ومنها ما يعود إلى زوجها، ومنها ما يرجع إلى أولادها، ومنها ما يشمل العالم أجمع. أما الأضرار الناتجة من جهل المرأة، فمن جملتها فساد ذوقها، وفساد عقيدتها، وفساد آدابها كما يظهر في كلامها وتصرفها بين الجماعات. وعلى العموم، فإن «المرأة من دون علم شرّ عظيم في العالم، إذا لم تكن أعظم شرّ يمكن تصوره»، وبالكاد يكون جهد الرجال المتعلمين وجدّهم كافياً لإصلاح ما تفسده النساء الجاهلات[7].

٢ ـ أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧)

في باريس عام ١٨٥٥ أصدر أحمد فارس الشدياق، وهو لبناني مسيحي اعتنق الإسلام، كتابه **الساق على الساق فيما هو الفارياق**، ضمّنه أحاديث عن النساء، نكتشف منها بسهولة آراءه في قضية المرأة. فيتبينّ لنا أنه كان من أوائل التنويريين الذين أقروا بحقوق المرأة العربية، المسلمة والمسيحية، باعتبارها إنساناً مساوياً للرجل. وفي مقدمة ما طالب به الشدياق للمرأة هو التعليم، شريطة استعماله لمطالعة الكتب التي تهذّب الأخلاق وتحسّن الإملاء. «فإن المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل». فمعرفة الحيل والمكايد هي تعويض من الجهل، تتخذها النساء وسيلة لما يرمن. هذا التفسير لكيد النساء سوف يأخذ به في ما بعد قاسم أمين، ويتوسع فيه. وينتقد الشدياق العرب الذين «يزعمون أن علم القراءة مفسدة للنساء، وأن المرأة أول ما تستطيع ضمّ حرف إلى آخر تجعل منهما كتاباً إلى عاشقها. مع أنها، لو خليت وطَبْعَها، لكان لها من حيائها وحشمتها عاضل أشد من الأب والزوج. بخلاف ما اذا حظرت وحجرت، فإنها لا تنفك تحاول التملص مما حصرت فيه. ذلك لأن الأنثى مفطورة على حب الذكر، كما أن الذكر مفطور على حب الأنثى. بالتالي «فجهل البنات بالدنيا غير مانع لهن من معرفة الرجال واستطلاع أحوالهم. بل ربما أفضى بهن هذا الجهل إلى التهافت عليهم والانقياد إليهم من دون نظر في العواقب»[8].

ويعارض الشدياق حجر النساء في البيوت، فيما يؤيد معاشرتهن للناس،

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٩.

(٨) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق فيما هو الفارياق**، ٢ج ([د.م.: د.ن.، ١٩٢٠])، ج١، ص ٦٣، وج٢، ص ٥٥ و٧٣.

واشتغالهن بأحد الفنون، وبالعلوم، سواء أكان ذلك عقلياً أم يدوياً، كما يعارض التبرقع ويؤيد السفور. يقول على لسان زوجة الفارياق: «فأية امرأة ترضى لنفسها أن تقعد في بيتها كالفرس المسرج المعدّة للركوب وهي محرومة من معاشرة الناس؟!». ويرفض مفهوم الزواج لدى أهل مصر (النصارى) «الذين يحسبون أن الله تعالى خلق المرأة لمرضاة الرجل في فراشه وخدمته وخدمة بيته». ذلك لأنه «لا مزية للرجل على المرأة في شيء. إذ ليس من قضية [يقصد مزية] للرجل إلا وللمرأة مثلها». ويطالب الكاتب بالتعارف قبل الزواج، منتقداً عادة أهل المدن في مصر والشام، ممتدحاً عادة أهل الجبل (الريف): «فإن الرجل هناك يتمكن من رؤية المرأة ومعرفة أخلاقها». ويعارض زواج الكهول من الفتيات الصغيرات، فهذا التفاوت في السن من أعظم الأسباب الباعثة للمرأة على بغض زوجها[٩].

ويذمّ الشدياق الرهبان والراهبات، باعتبار أنه لا فائدة منهم. ويهاجم الطلاق من غير سبب، لأنه عندئذ بطر وسفه. فيما يطالب بحق متساو للرجل والمرأة بالطلاق، إذا اقتضت الأسباب ذلك. لكن أكثر ما يستقبحه هو سلوك الكنيسة، بأن تأذن في مثل هذه الحال بفراق الزوجين، من دون أن تأذن لهما بالزواج من جديد، مهما كانت الأسباب. بالمقابل يعترض الكاتب على تعدد الزوجات: «ألا ترى أن الذكور من الحيوانات التي قدِّر لها أن تعيش مع إناث كثيرة، قدر لها القدرة على كفايتهن كالديك والعصفور مثلاً، وغيرها إنما يعيش مع واحدة ويكتفي بها؟ ولما كان الرجل غير قادر على كفاية ثلاث، لم يكن أهلاً لأن يحوزهن»[١٠]. بهذه الحجة العلمية المقنعة يعبّر الكاتب عن اقتناعه من دون الوقوع في إحراج أمام رجال الدين المسلمين. أما الوقوف ضد تعدد الزوجات، بالاستناد إلى النصوص الإسلامية نفسها، فقد كان عليه أن ينتظر ظهور العلاّمة محمد عبده، بينما فكرة عدم القدرة الجنسية سوف تتناولها ثانية نوال السعداوي، مستفيدة مما استجدّ في العلوم الإنسانية، وتحديداً في موضوع الجنس.

٣ ـ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)

رفاعة رافع الطهطاوي واحد من شيوخ الأزهر، ومن أوائل المصريين الذين أرسلهم محمد علي باشا للدراسة في فرنسا. ألف كتاباً (نشر عام ١٨٧٤) عن تجربته هناك (١٨٢٦ ـ ١٨٣١)، تحدث فيه عن نساء باريس بكثير من التفهّم والتقبّل، على الرغم من تمسكه بأخلاقه العربية الإسلامية. وقد توصّل، من خلال اطلاعه على

(٩) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣١، ٣٣، ٨٨، ٩٠ و٢٠٦.

(١٠) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٣٨ و١٦٨.

المجتمع الفرنسي، إلى الرأي بأن عفة النساء لا تتعلق بكشف الوجه أو ستره، بل بالتربية: «... وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك والالتئام بين الزوجين. وقد جرّب في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة [يقصد «الطبقة»] الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع. فنساء هاتين المرتبتين تقع عندهن الشبهة كثيراً ويتهمن في الغالب»[١١].

في كتابه **مناهج الألباب المصرية إلى مباهج الآداب العصرية** (١٨٦٩)، نادى الطهطاوي بضرورة تعليم البنت مثل الصبي، باستثناء أنه يتعلم زيادة عليها السباحة والمهارات التقليدية، وأنها تتعلم زيادة عليه مهارات منزلية: «... وأما بالنسبة للبنات، فإن ولي البنت يعلمها ما يليق بها من القراءة، وأمور الدين، وكل ما يليق بالنساء من خياطة وتطريز. وإن اقتضى حال البلاد تعليم النساء الكتابة وبعض مبادىء المعارف النافعة في إدارة المنازل، فلا بأس بتعليم الحساب وما أشبهه لهن. ويشترك الصبيان والبنات في تعليم الأخلاق والآداب وحسن السلوك»[١٢]. في كتاب **المرشد الأمين للبنات والبنين** (١٨٧٢) يعود الكاتب إلى المطالبة بتعليم البنات، إنما بتفصيل أوفى مع دعمها بالحجج. ويرى الكاتب أن النهي عن تعليم النساء، ارتكازاً على ما جاء في بعض الآثار، لا يؤخذ على عمومه، فهو كالنهي عن حبّ الدنيا، ومقاربة السلاطين والملوك، والتحذير من الغنى، يحمل على ما فيه من شرّ وضرر محققين، وتعليم البنات لا يتحقق ضرره. ثم إن «آداب المرأة ومعارفها تؤثر كثيراً في أخلاق أولادها، إذ البنت الصغيرة متى رأت أمها مقبلة على مطالعة الكتب، وضبط أمور البيت، والاشتغال بتربية أولادها، جذبتها الغيرة إلى أن تكون مثل أمها...» «وقد قضت التجربة في كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلاً»[١٣].

٤ ـ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)

في خاطراته (١٨٩٢ ـ ١٨٩٧) تحدث الأفغاني، وهو أفغاني المولد من أصل عربي شريف، عن «مركز المرأة في المجتمع»، فأشار إلى كثرة الحديث والكتابة في

---

(١١) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: دار التقدم، ١٩٠٥)، ص ١٠١ و٢٤٩ ـ ٢٥٣.

(١٢) «منتخبات من آثار الطهطاوي،» في: جمال الدين الشيال، **رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)**، نوابغ الفكر العربي؛ ٢٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ص ٦٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٧٠.

موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، بل إلى «ضجيج بعض الناشئة في الشرق، والمتفرنجين منهم» حول ذلك، ما يفيد بأن مطلب المساواة بين الجنسين كان مطروحاً في المجتمعات الشرقية، على الأقل منذ أيام الأفغاني، وإن كان ما وصلنا منه بشكل منشور قليلاً. يقول الأفغاني: «لا مانع من السفور، إذا لم يتخذ مطية للفجور». ويرى أن المساواة بين الرجل والمرأة مستحيلة من حيث التكوين، لاختلافه بالطبيعة في كل منهما عن الآخر. غير أن اختلاف التكوينين لا يرجح كفة أحدهما على الآخر من حيث الكمال، والنقص. أما المواهب الفطرية فالاكتساب فيها ضعيف. ويبدو أنه لا يرى فرقاً في ذلك بين الجنسين. وأما ما بقي من العلوم، والصناعات، التي تحصل للإنسان بالتعلم على نسب مختلفة، بحسب القابلية الفطرية، فهو لا يؤيد أن تشارك المرأة الرجل شقاءه فيها وتترك إدارة مملكة البيت وتربية الطفل.

يعرض الأفغاني آراءه هذه من باب الدفاع عن المرأة. ومع أنه لم يتزوج، فإنه يدافع عن الزواج. ويُفهم من كلامه أنه يدعو إلى الزواج بواحدة فقط، وينصح من لا يستطيع أن يعدل حتى مع الواحدة بعدم الزواج(١٤). هكذا فهم واستدل من الآية القرآنية حول الزواج، وتعدد الزوجات، وهو فهم جديد، جدير بالاهتمام، بل بالاتباع.

٥ ـ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)

يُعد خريج الأزهر الشيخ محمد عبده أهم عقل، وأبرز مجتهد، في مدرسة التجديد الإسلامي، منذ بداية عصر النهضة. تقديره للعقل الإنساني يذكّر بالمعتزلة. فهو **أولاً** لا يعطي لغير القرآن من النصوص الدينية حصانة، لأن ما لدينا من معلومات لا يسمح لنا بأن نجعل من أقوال رواة الأحاديث النبوية، ورجالات السند حججاً تعلو حجة العقل. **ثانياً**، إنه يفسّر الآيات القرآنية بما هو أقرب إلى العقل والمنطق، بعد الاطلاع على تفسيرات السابقين، من دون التقيد بها. **ثالثاً**، وضمن حدود النصوص القرآنية، وتفسيره العقلي لها، يأخذ بما هو أنفع للأمة، و(بالنسبة لموضوعنا) بما هو أكثر اتفاقاً مع حقوق المرأة.

تنحصر مساهمة محمد عبده في موضوع حقوق المرأة بتبيان رؤيته لموقف

---

(١٤) «خاطرات جمال الدين الأفغاني،» في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة؛ دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٢٧ ـ ٥٢٧ و٥٣٠. نشر محمد المخزومي الخاطرات عام ١٩٣١، كما طبعته دار الحقيقة ببيروت عام ١٩٨٠.

الإسلام منها. وفي هذا بالذات تكمن أهمية هذه المساهمة. فمن ناحية هو يقدم اجتهادات، على الرغم من قفل باب الاجتهاد في الإسلام السني. ومن ناحية أخرى يطرح حلولاً إسلامية متنوّرة لمشكلات اجتماعية خطيرة (قديمة حديثة)، يخالف فيها الآراء المتوارثة السائدة. أما قضايا المرأة، التي تناولها في تفاسيره وفتاويه، ومقالاته، فتتعلق بـ: ١ ـ مفهوم الزواج. ٢ ـ المساواة والقوامة. ٣ ـ الطلاق. ٤ ـ تعدد الزوجات.

يستوحي محمد عبده من الآية القرآنية **﴿وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾** [النساء: ٢١]، بأن الزواج «ميثاق فطرة»، بمعنى: «أن المرأة لا تقدم على الزوجية، وترضى بأن تترك جميع أنصارها وأحبائها لأجل زوجها إلا وهي واثقة بأن تكون صلتها به أقوى من كل صلة، وعيشتها معه أهنأ من كل عيشة. وهذا ميثاق فطري من أغلظ المواثيق وأشدها إحكاماً. إنما يفقه هذا المعنى الإنسان الذي يحسّ إحساس الإنسان»[١٥]. ويعتبر محمد عبده الآية القرآنية **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾** [البقرة: ٢٢٨]، قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، إلا أمراً واحداً سيأتي بيانه. وقد أحال المشرّع في معرفة ما لهن وما عليهن إلى المعروف بين الناس في معاشراتهم ومعاملاتهم في أهليهم. أما الدرجة التي للرجال على النساء فهي حق الرياسة، إنما بمعنى أن «الحياة الزوجية حياة اجتماعية ولا بد لكل اجتماع من رئيس... والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله». بالمقابل على الرجال بمقتضى كفالة الرياسة أن يعلّموا النساء ما يمكنّهن من القيام بما يجب عليهن ويجعل لهن في النفوس احتراماً يعين على القيام بحقوقهن ويسهّل طريقه[١٦].

كذلك في تفسيره للآية **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾** [النساء: ٣٤]، إذ يرى محمد عبده أن المراد بالقوامة هو حق الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، والتي يقوم فيها القيم بالإرشاد والمراقبة. ويقول الكاتب[١٧] إن المراد بتفضيل بعضهم على بعض هو تفضيل الرجال على النساء، على الرغم من أن الآية لا تحدد جنس المفضلين، وبالتالي، تسمح للإنسان المعاصر بأن يفهم منها أن القوامة هي للأجدر وللمعيل. فهذه كانت في عرف الماضي لجنس الرجال، وفي عصرنا الحالي، يمكن بحسب

---

(١٥) محمد عبده، «ميثاق الفطرة بين الزوجين،» في: محمد عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٧٧ ـ ٨٢.

(١٦) محمد عبده، «المساواة بين الرجال والنساء،» في: المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٧٠.

(١٧) محمد عبده، «القوامة تقسيم للعمل،» في: المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٦.

المجتمع المعني، أن تكون للنساء أو للزوجين معاً في علاقة ديمقراطية. من زاوية نظر أخرى، يفهم الكاتب «القوامة» على أنها تقسيم للعمل بين الزوج والزوجة، حيث تتولى المرأة خدمة البيت، ويتولى الرجل العمل خارج البيت. ويقول، إن هذا ما تقضي به فطرة الله تعالى، مع أنه تحدث قبل ذلك عن العرف كمقياس للقوامة.

من خلال تفسيراته لآيات القرآن، يرى محمد عبده أن الإسلام يأمر باحترام حرية المرأة في اختيار الزوج، ويحرّم منعهن من الزواج، حتى من مطلقهن بعد انقضاء العدة. وبخصوص الطلاق، يشدد على ما جاء في الآية ﴿**وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما**﴾ [النساء: ٣٥]، من تقييد للطلاق، واللجوء إلى التحكيم بين الزوجين، الذي يعتبره واجباً على الدولة والمجتمع، وإعطاء سلطة التطليق للحكمين والقاضي، والسماح للزوج بإرجاع مطلقته[١٨]. هذا الفهم المتنوّر للآيات القرآنية ولأحكام الإسلام بخصوص حقوق المرأة، يصل ذروته في موقف الشيخ محمد عبده من تعدد الزوجات. فهو يرى أن ما جاء في القرآن الكريم ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا**﴾ [النساء: ٣] هو مجرد إباحة لعادة موجودة سابقاً على شرط العدل. وليس في ذلك ترغيب في التعدد، بل تبغيض فيه. ثم يفتي الشيخ بجواز إبطال هذه العادة للمسوغات التالية: **أولاً**، «لأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً». **ثانياً**، «قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة. ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب». **ثالثاً**، «قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم». «ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري معاً صيانة للبيوت من الفساد». ويستثنى من هذا المنع من كانت زوجته عاقراً[١٩].

ثانياً: عصر النهضة ـ المرحلة الثانية

وضع قاسم أمين حجر الأساس لهذه المرحلة، بل ربما لزمن يمتد حتى أواسط القرن العشرين. وفي هذه المرحلة دخلت المرأة العربية، لأول مرة في العصر الحديث، ميدان الصراع بالكلمة المكتوبة على حقوقها، بدءاً بالكاتبة الرائدة زينب

(١٨) محمد عبده: «التحكيم واجب الدولة والمجتمع،» ص ٩٥ ـ ٩٩؛ «سلطة القاضي والحكمين،» ص ١٠٠ ـ ١٠١، و«إرجاع الزوج مطلقته،» ص ١٠٥ ـ ١٠٦، في: المصدر نفسه.

(١٩) محمد عبده، «فتوى في تعدد الزوجات،» في: المصدر نفسه، ص ١٢٠ و١٢٤.

فواز. على أننا نلاحظ أن نساء النهضة كن أكثر حذراً أو قناعة في مطاليبهن التحررية من رجال النهضة المعاصرين لهن. ولهذا الحذر، في رأيي، ما يبرره. ذلك أن المرأة محكومة أدبياً أو أخلاقياً بتطبيق مطاليبها على نفسها أولاً، في حين لا تمس هذه المطاليب الرجل النهضوي بشخصه مباشرة، بالتالي لا تسبب له مثل ذلك الإحراج والتهيب الذي يرجح أن تقع فيهما المرأة النهضوية. لكن الطريف أن هذه المرأة، مهما قبلت عملياً أو حتى فكرياً بتقييدات المجتمع، تراها لا تسلم تحت أية ذريعة بأفضلية الذكور على الإناث. هذا، إن لم ترجح الأفضلية لبنات جنسها. وقد ظلت هذه المفاضلة، التي اعتبرها عبد الرحمن الشهبندر سخيفة، موضوعاً للجدل حتى ما بعد عصر النهضة (لدى نظيرة زين الدين وبمعنى معين حتى لدى نوال السعداوي). وهي في الحقيقة سابقة لعصر النهضة بكثير، إذ نجد مثلاً في **ألف ليلة وليلة** مناظرة من هذا النوع.

ظهرت في هذه المرحلة المجلات النسائية على أيدي النساء كمؤسسات ومحررات، وخاصة في مصر ولبنان. فصدرت أول مجلة نسائية عربية في العصر الحديث في القاهرة باسم **الفتاة** على يد هند نوفل، واستمرت من عام ١٨٩٢ إلى عام ١٨٩٤. تبعتها مجلات كثيرة، تربو على ٢٣ مجلة حتى عام ١٩٢٠. هذا عدا المجلات النسائية التي أنشأها رجال في تلك الفترة، والمجلات النسائية العربية التي صدرت خارج مصر ولبنان وسوريا. ثم انحسرت بعدئذ هذه الموجة. كذلك نلاحظ في هذه المرحلة دخول الشعر بزخم في معركة الدفاع عن حقوق المرأة، وخاصة بصوت جميل صدقي الزهاوي، ثم معروف الرصافي.

من أبرز ممثلي هذه المرحلة من عصر النهضة الذين دافعوا عن حقوق المرأة: قاسم أمين وزينب فواز وباحثة البادية وجميل الزهاوي، ومعروف الرصافي. وكان يمكن أن نضيف إليهم عائشة التيمورية وفرح أنطون، لو كان يسمح الحجم المحدد للدراسة.

١ ـ قاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨)

ألف قاسم أمين، خريج مونبلييه بفرنسا الذي امتهن المحاماة ثم القضاء، ثلاثة كتب في مسألة المرأة. نشر كتابه الأول **المصريون** عام ١٨٩٤ بالفرنسية، وفيه يردّ على الدوق الفرنسي داركور الذي تحامل في كتاب له على الإسلام ومصر والمصريين. ومن خلال هذا الرد يدافع قاسم أمين عن نظام الفصل الاجتماعي بين الرجال والنساء، لكنه في الوقت نفسه يدعو إلى تعليم المرأة. بعد خمس سنوات من ذلك ظهر كتابه الثاني **تحرير المرأة**، إنما باللغة العربية، وفيه يقف على الطرف

النقيض من موقفه في الكتاب الأول. وفي العام التالي، أي في عام ١٩٠٠، أصدر كتاب **المرأة الجديدة** الذي دعم فيه الآراء الواردة في الكتاب السابق.

في كتاب **تحرير المرأة** يتوجه قاسم أمين من عدة منطلقات هي، في الوقت نفسه، مرجعياته، لإثبات مساواة المرأة بالرجل، والمطالبة بناء عليه بالسلوك الملائم مع المرأة والإصلاح اللازم في أوضاعها. فيبدأ من المصلحة الوطنية في التمدن والترقي، حيث يشير إلى أن الأمة المصرية في احتياج شديد إلى إصلاح شأنها. ويجد تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها. غير أنه يرى في مكان آخر أن حالة الأمة (المصرية) تتبع (في زمانه) حالة المرأة[٢٠]. على أية حال، في حديثه عن المصلحة الوطنية يعقد الكاتب على الدوام مقارنات مع البلدان الغربية التي يعدها مثالاً يحتذى، من دون أن يغفل الطابع الاستعماري لتمدنها. وبرأيه أن علاقة هذه الأمم مع الشعوب الأخرى تخضع لقانون داروين، قانون بقاء الأصلح في الحياة. «فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها». ومن بين ما على الأمة المصرية أن تسلك فيه مسالك الأمم الغربية: تربية المرأة وتعليمها[٢١].

في هذا الكتاب أيضاً، كما في **المصريون**، يردّ قاسم أمين على ادعاء بعض الغربيين بأن انحطاط المرأة المسلمة يعود إلى الإسلام، فهذا اعتقاد باطل، لأن أحكام الديانة الإسلامية أكسبت المرأة مقاماً رفيعاً في الهيئة الاجتماعية، «إنما تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام. ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حداً يصل بالمرأة إلى المقام الذي أحلتها الشريعة فيه، وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا». هكذا، وخلافاً لكتاب **المصريون**، ثمة تمييز بين الإسلام الحقيقي الطاهر، كما يطلق عليه الكاتب، والإسلام الممارس الذي يشتمل على بدع ومحدثات: «فهذا الخليط الذي سماه الناس ديناً واعتبروه إسلاماً هو المانع من الترقي». غير أن هذا الانحطاط الذي طرأ على الدين ليس

(٢٠) قاسم أمين، «تحرير المرأة،» في: قاسم أمين، **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ج٢، ص ٩ ـ ١١٣، وبخاصة ص ١٤ و٧٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٠ و٨٠.

سبباً لما عليه المسلمون الآن، بل نتيجة لسبب آخر هو: الجهل الفاشي في المسلمين عامة، رجالاً ونساء[٢٢].

ويتناول قاسم أمين مسألة المرأة من منطلق إنسانوي، فيؤكد أن المرأة مساوية إنسانياً للرجل: «المرأة، وما أدراك ما المرأة! إنسان مثل الرجل. لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس ولا في الفكر، ولا في كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، اللهم إلا بقدر ما يستدعينه اختلافهما في الصنف.. فإذا فاق الرجل المرأة في القوة البدنية والعقلية فذلك إنما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالاً طويلة كانت فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن». على هذا الأساس الإنسانوي، والعلمي في الوقت ذاته، يطالب الكاتب بتعليم المرأة، باعتبار أن التعليم حاجة من حاجات الحياة الإنسانية، يرتقي به الإنسان وينمّي ملكاته الغريزية، وهذا حق طبيعي لكل نفس بشرية[٢٣].

من هذه المنظورات تناول قاسم أمين مسألة المرأة المصرية، وعلى هذه الأسس الراسخة درس مواضيع: تعليم المرأة وتربيتها، حجاب النساء، الزواج، تعدد الزوجات، الطلاق. وبخصوص تعليم المرأة قدم الكاتب إضافة ثورية بالنسبة لعصره، وهي تبيان أن تعليم وتأهيل المرأة يحقق مصلحة الأمة في الاستفادة من قوة عمل النساء، كما ذكرنا سابقاً، إضافة إلى مصلحة المرأة نفسها. هناك دائماً، ولدى كل امرأة، احتمال بأن لا تجد ولي أمر ينفق عليها وييسّر أمورها، بالتالي، ثمة ضرورة لأن تتعلم كي تكسب معيشتها بنفسها، وكي تحفظ حقوقها في الحياة العملية. فقد اضطرها حرمانها من العلم والكسب لأن «تعيش ببعضها إما زوجة وإما مفحشة»، وأضعف القوة العاقلة والمفكرة فيها، وحط دور الحس لديها في التمييز بين الخير والشر، ونمّى فيها ملكة المكر تستخدمها في التعامل مع الزوج سيدها وولي أمرها. ويدلل على أهمية تعليم المرأة بالنسبة لتربية الأطفال، بأنه يستحيل تحصيل رجال ناجحين، إن لم يكن لهم أمهات قادرات على أن يهيئنهم للنجاح. فالطفل يقلد والدته. والأم الجاهلة تترك طفلها يفعل ما يزيّنه له عقله الصغير وشهواته الكبيرة[٢٤].

بعد كل هذا الجهد الذهني الذي دعم به قاسم أمين فكرة حرية المرأة ومساواتها، يتفاجأ القارىء بتواضع مطاليبه، فهو لا يرى ضرورة للمساواة بين المرأة

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧، ٣٥ و٧٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣ و٣٢.

والرجل في التعليم. وهكذا تقريباً يحدد موقفه العملي من الحقوق الأخرى، حيث يراعي صراحة الظروف السائدة التي تتطلب التهيئة والتدرج للإصلاح، كما يراعي ضمنياً ـ كما أقدّر ـ الرأي العام المتزمت وقتذاك. لهذه الاعتبارات أيضاً لا يطالب الكاتب برفع الحجاب عن المرأة تماماً، بل يريده أن يكون منطبقاً على ما يظنه جاء في الشريعة الإسلامية، وهو ما يسمى «الحجاب الشرعي»، أي كشف الوجه والكفين فقط على الغريب. لكنه بعد هذا الاعتدال في المطاليب يسوق معلومات وحججاً رافضة كلياً للحجاب. وبخصوص اختلاط النساء مع الرجال يطالب الكاتب كعادته بإطلاق محدود يحظّر الخلوة مع أجنبي. ثم يبين أن الاحتجاب يحرم المرأة من علم الحياة الذي لا يكون بالاقتصار على تعليم المدارس، بل بالاختلاط بالناس ودخول عالم الفكر والحركة والعمل. كما أنه يفسد صحتها، لحرمانها من الهواء والشمس وممارسة أنواع الرياضة. ولا صحة للقول بأن الحجاب يوجب العفة، وعدمه يجلب الفساد. فمن الملاحظ أن نساء البدو والريف، مع اختلاطهن بالرجال، أقل ميلاً للفساد من نساء المدن المحجبات. ثم يقدم الكاتب مفهوماً جديداً، تنويرياً للعفة، فيقول: «إن العفة هي خلق النفس تمتنع به من مقارفة الشهوة مع القدرة عليها». على هذا الأساس يفضل المرأة غير المحجوبة على المحجوبة، لأن عفة الأخيرة قهرية، بينما عفة الأولى اختيارية[٢٥].

في موضوع الزواج أيضاً، توصل قاسم أمين إلى مفهوم جديد بالنسبة للثقافة المؤسساتية آنذاك، وهو زواج المحبة. فلا بد من التوافق بين نفوس المتزوجين، وهذا يستدعي المخالطة بينهما قبل الزواج، ولو قليلاً. أما الزواج على غير نظر، فهي «طريقة يلجأ إليها الرجل في الغالب للاستمتاع بعدد من النساء يدخلن في حياته دفعة واحدة أو على التعاقب، ولا تجد فيه المرأة مزية ترضي نفسها». يقصد بقوله هذا «تعدد الزوجات» الذي يرفضه باعتبار أنه «من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة في مرتبة بين الإنسان والحيوان». وهنا يقدم الكاتب اجتهاداً دينياً ثورياً يذكر بمحمد عبده، فيقول: «وغاية ما يستفاد من آية التحليل إنما هو حل تعدد الزوجات إذا أمن الجور. وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى، من المنع والكراهة وغيرهما بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح. فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مشاهد في زماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة وشيوع ذلك إلى حد يكاد يكون عاماً، جاز للحاكم،

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٥ و٦٠.

رعاية للمصلحة العامة، أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة»[٢٦].

أخيراً يبحث قاسم أمين في موضوع الطلاق، فيظهر هنا أيضاً تأثير الشيخ محمد عبده. فهو يرى عدم الوقوف عند تطبيق الأحكام الشرعية عند قول إمام واحد، بل الأخذ من مذهب هذا وذاك بحسب المصلحة الحالية للأمة. ذلك لأن «الأحكام جاءت في الغالب مطلقة وجارية على ما تقتضيه العادات الحسنة ومكارم الأخلاق، ووكلت فهم الجزئيات إلى أنظار المكلفين، ووضعتها تحت تصرف اجتهادهم». فنحن غير ملزمين بمن سبقنا، لمجرد أنهم سلفنا، إذ كانت لهم شؤون ولنا شؤون، وكانت لهم حاجات ولنا حاجات. ويطالب الكاتب بأن تعطى المرأة الحق بالطلاق مثل الرجل. ويقترح نظاماً يبدأ بنصيحة القاضي باستمرار الزواج، فإذا لم تنفع النصيحة يجري تحكيم حكمين من طرفي الزوجين من أجل المصالحة. فإذا لم تنفع الوساطة يشترط حضور شاهدين على الطلاق أمام القاضي أو المأذون، وتعطى وثيقة رسمية بالطلاق[٢٧].

في كتاب **المرأة الجديدة** ينحاز قاسم أمين تماماً للمدنية الغربية، لتصبح مرجعيته الأولى ووصفته السحرية للارتقاء. ويتخلى إلى حد بعيد عن خطه السابق في التجديد الإسلامي، ليتبنى ضمنياً الاتجاه الليبرالي العلماني. بخصوص حقوق المرأة، تحديداً، لا يقدم الكاتب هنا الكثير من الإضافات الجوهرية إلى ما ذكره من قبل في **تحرير المرأة**، الفروق الأساسية في الكتاب الجديد عن السابق تتجلى في أنه: **أولاً**، يناقش حقوق المرأة من زوايا نظر جديدة: تاريخية وسياسية وطبقية. **ثانياً**، يدعم المطالبة بحقوق النساء بمزيد من المعارف والأمثلة والشواهد، الغربية بخاصة. إذ ذاك يكاد يقول، إن المرأة ليست فقط مساوية للرجل، بل تتفوق عليه. **ثالثاً**، يتخلى نهائياً عن الحدود التي كان وضعها في منح النساء حقوقهن. فهو لم يعد يجد من الصواب أن تنقص تربية المرأة عن تربية الرجل. وكيفما كان موقف المدنية الإسلامية القديمة، وكيفما كانت الحال في عصور الخلافة، فإن الحجاب عادة لا يليق استعمالها في عصرنا. ويستفيد الكاتب من علمه القانوني، فيستخدم في الدفاع عن حقوق المرأة المبدأ القائل بأن دفع الضرر المحتمل لا يجوز أن ينقض مصلحة عامة، وأن الحق لا يلغيه سوء الاستخدام[٢٨].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٨ و٩٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٧ و١١٠.

(٢٨) قاسم أمين، «المرأة الجديدة،» في: المصدر نفسه، ج٢، ص ١١٥ ـ ٢٣٠، وبخاصة ص ١٢٣، ١٢٥، ١٤٣، ١٤٧، ١٥٠ و٢٠٩.

٢ ـ زينب فواز (ت ١٩١٤)

زينب فواز كاتبة لبنانية عاشت في مصر، وكانت أول صوت نسائي عربي يطالب بحقوق للمرأة في العصر الحديث، إنما ضمن أوسع الحدود التي يسمح بها الفهم التقليدي للإسلام، من دون جهد تجديدي معتبر. نشرت أولى مقالاتها المسماة «الرسائل الزينبية» عام ١٨٩٢، ثم أصدرتها مجموعة في كتاب عام ١٩١٠. تقول في المقدمة إن كتابها يشتمل على مباحث «في المدافعة عن حقوق المرأة ووجوب تعليمها، والنهي عن العوائد السيئة، وحضّها على التقدم واكتساب العلوم، وما يتعلق بفضائل أخلاق النساء وما لهن من تأثير على العالم الإنساني». وتبدأ رسالتها الأولى بالشكوى من أنه مضى زمن طويل وباب السعادة مغلق أمام المرأة الشرقية، «لا تعرف نفسها إلا آلة بيد الرجل يسيّرها أنى سار ويديرها كيف شاء. ويشدد عليها النكير بأغلاظ الحجاب، وسد أبواب التعليم، وعدم الخروج من المنزل، ويحرمانها من حضور المحافل النسائية العامة، إلى حد أنه كان يخيل لها أن تلك الأفعال من الموبقات، لو اتبعتها لأخلّت بنظام شرفها وناموس طبيعتها». هذا ما يفعله رجال الشرق، مع أنه «ما من أمة انبعثت فيها أشعة التمدن في أي زمان كان إلا وكان للنساء فيه اليد الطولى والفضل الأعظم». وتؤكد الكاتبة أن تربية البنات هي قاعدة كل تربية، إذ إن فساد الولد من فساد الأم. بالإضافة إلى أن جهل المرأة يحرفها عن الفهم الصحيح للدين، ويجعلها فريسة سهلة للشعوذة والدجل الديني[٢٩].

في عشر رسائل (من أصل ٧١ رسالة) تبحث الكاتبة، أو تناظر في المفاضلة بين المرأة والرجل. ومع أن مؤدى حججها هو تفضيل المرأة، إلا أنها تدعو إلى المساواة، لا تفضيل جنس على آخر، إلى المشاركة لا المزاحمة: «إنما نحن جنسان مشتركان في هذه الحياة لا ثالث بيننا، ولا يمكن لأحدنا الاستقلال دون الآخر. ولكل منا ملهى في مرسح الحياة يلهيه عن مزاحمة الآخر. وهكذا نحن شركاء في السراء والضراء». وتضيف مخاطبة الرجل: «والإنسان مكلف بعملين لبقاء الشخص والنوع. وكلا القسمين عاجز عنهما بانفراده. فكل منهما ناقص من جهة، زائد من جهة أخرى. ولكنهما متى انضما، كان منهما ماهية إنسان كامل». ولا تنكر الكاتبة أن المرأة متخلفة عن الرجل، لكنها لا تعتبر ذلك من الطبيعة، بل باستبداد وتسلط الرجال على حقوق النساء وإهمالهم تعليمهن. بعد هذا يستغرب المرء أن تقف الكاتبة في جميع رسائلها موقف المتقبل لنظام حجاب النساء[٣٠]. ويبدو أنها تخلط

(٢٩) زينب فواز، **الرسائل الزينبية** (القاهرة: المطبعة المتوسطة، ١٩١٠)، ج١، ص ٢ ـ ٣، ١٠، ١٩٣، ٢١٥ و١٩٥ على التوالي.

بين الدين والعادة الاجتماعية، وأنها تأخذ بالتفاسير الشائعة للنصوص الدينية، من دون إعادة دراسة من قبلها لهذه النصوص.

أخيراً تتناول زينب فواز، في رسالتين، قضيتي الطلاق وتعدد الزوجات. بخصوص الطلاق تقف موقفاً وسطاً، يبيح الطلاق ويقيده في الوقت ذاته، من دون أن تبين كيفية التقييد: «فأما الطلاق المحصول في يد الرجال بلا قيد، فإنه يسلب أمن المرأة، لأنها لا تدري بأي سلطة تضمن البقاء مع زوجها ولو عمرت عمر نوح... وأما عدم الطلاق فيؤدي عند عدم الامتزاج إلى المضار والعداوة في حياة الزوجين، لأنها علة الارتباط المشتكى منه. ولو اتخذ الناس بين هذين السبيلين منهجاً وسطاً، تنفيذاً للشرائع الإلهية العادلة، لأراحوا واستراحوا». خلافاً لذلك ترى الكاتبة أن تعدد الزوجات «وبال على الطرفين، لأنه يقضي على المرأة بالغيرة، وهي الطامة الكبرى... وعلى الرجل بنكد الدهر، ويورث الأولاد العداوة بعضهم لبعض أشد من عداوة الأمهات»[٣١].

٣ ـ باحثة البادية (١٨٨٦ ـ ١٩١٨)

باحثة البادية هي ملك حفني ناصف، ابنة موظف قاهري كبير من رجال الشيخ محمد عبده. موقفها من مسألة المرأة معتدل يحاول التوفيق بين قاسم أمين وخصومه. وهي ذات نزعة مصرية شرقية، تدعو لإيجاد مدنية خاصة بالشرق، مع اجتناء ثمار التمدن الغربي الحديث. تصف حال المرأة المصرية في زمنها بأنه شبيه بحال المرأة في عصر الجاهلية، لا ينقص عنه سوى بـ «وأد البنات». تقول: «إن الانقباض الذي نظهره عند مستهل الأنثى يؤثر في الطفلة رضوخاً إلى الذلّة ورؤوماً إلى الضعة. فتشبّ الفتاة واجدة الفرق العظيم بينها وبين أخيها، فتعتقد في نفسها أنها أحط شأناً وأدنى مرتبة. فلا تطلب من المعالي ما يطلبه أخوها، ولا تنبسط نفسها إلى ما يرفع شأنها أو جنسها. وتضع نفسها حيث نضعها». كل ذلك بدعوى أن الذكر يحفظ اسم العائلة[٣٢].

بخصوص حرية البنات تتخذ الكاتبة موقفاً وسطاً: فالحرية المطلقة التي للفتاة الغربية، والحجر المطلق على الفتاة المصرية، كلاهما مضرّ. «فكما أن الأولى تسهل سبل الفساد لمن تريدها، كذلك الثاني يخلق في الفتاة ميلاً لأن ترى كل شيء،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٥، ١٩١، ٢١ ـ ٢٣، ٣٢، ٦٤ و٩٥ على التوالي.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣٢) باحثة البادية [ملك حفني ناصف]، النسائيات، ٢ج في ١ (القاهرة: المكتبة التجارية، [١٩٢٥؟])، ج١، ص ١٢٥.

ويعلمها طرق الغش والكذب. فيكون قد جنى أهلها عليها جنايتين». وتنتقد الكاتبة وسيلة الزواج في مصر، أي عن طريق الأهل والخطابات. فكما يفرط الغربيون في السماح بتعارف الخطيبين، يفرط المصريون في منع التعارف. هكذا تقف باحثة البادية في موقع متوسط بين الحجاب والسفور، فترى أن تخرج المرأة المصرية محتشمة (ساترة الشعر والجسم) برفقة أبيها أو أخيها أو زوجها، وتعارض اختلاط النساء بالرجال. وتبرر ذلك بأن «نساء مصر متعودات الحجاب، فلو أمرتهن مرة واحدة بخلعه وترك البرقع، لرأيت ما يجلبنه على أنفسهن من الخزي وما يقعن فيه بحكم الطبيعة والتغير الفجائي من أسباب البلاء، وتكون النتيجة شراً على الوطن والدين». وتحدد الكاتبة أسباب شقاءِ الزوجين وعدم الوفاق بينهما بـ: «(١) جهل أحد الزوجين بالآخر. (٢) زواج مختلفي الطباع، كعالم وجاهلة، وبالعكس، أو غني وفقيرة، ومختلفي الدين والبلد. (٣) الطمع في الغنى بغير نظر إلى الأخلاق. (٤) الزواج القسري. (٥) تأويل الدين الحنيف على غير ما أريد منه في أحكام الزواج والطلاق». وهي تفضل أن يدفع الرجل المهر ويتكلف كذلك بالبيت وأثاثه، وأن يتحمل وحده الإنفاق على العائلة، فيكون هو السيد ولا يتنازع مع زوجته على الرئاسة[٣٣].

خلافاً لما هي عليه من وسطية في مسألة السفور والحجاب، ومن تقليدية في مشاركة الزوجة بتكاليف الحياة، تبدو الكاتبة عنيفة ضد الخيانة الزوجية وتعدد الزوجات. وهي تفضل تعدد الزوجات على الخيانة الزوجية، وتفضل الطلاق على تعدد الزوجات: «والطلاق على مذهبي أسهل وقعاً وأخف ألماً من الضر. فالأول شقاء وحرية، والثاني شقاء وتقييد». وتعدد الزوجات «مفسدة للرجل. مفسدة للصحة. مفسدة للمال. مفسدة للأخلاق. مفسدة للأولاد. مفسدة لقلوب النساء». كذلك بخصوص عمل النساء تتخذ باحثة البادية موقفاً مبدئياً متقدماً. ترد على اتهام الرجال بأن النساء يزاحمنهم في أشغالهم ويتركن أعمالهن التي خلقن لها بالتساؤل: «ألم يكونوا هم البادئين بمزاحمتنا؟». وتبين ما أخذه الرجال من النساء عن طريق التقدم التقني من أعمال ومهام. فتتوصل من ذلك إلى أنه «لما كانت أشغال منزلنا قليلة، لا تشغل أكثر من نصف النهار، فقد تحتم أن نشغل النصف الآخر بما تميل إليه نفوسنا من طلب العلم». وترد على من يتحجج بالحمل والولادة لإبعاد المرأة عن العمل، فتقول: «ولكن من النساء من لم تتزوج قط، ومنهن العقيمات اللاتي لا ينتابهن حمل ولا ولادة. ومنهن من مات زوجها أو طلقها ولم تجد عائلاً يقوم

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٣، ١٣٧، ٢٥ ـ ٢٨، ٢٠، ١١٧، ٤٠ ـ ٤١ و١٣٨ على التوالي.

بأودها، ومنهن من يحتاج زوجها لمعونتها... فهل من العدل أن يمنع مثل هؤلاء من القيام بما يرينه صالحاً قائماً بمعاشهن؟»[٣٤].

وتتحدث باحثة البادية عن مساوىء الرجال (الفاسدين)، فتذكر الطمع، والظلم، والازدراء بالمرأة. بالمقابل تبين مساوىء النساء الجاهلات. فالمبدأ الأول الذي تحفظه المرأة الجاهلة عند زواجها هو عدم الثقة بزوجها. المبدأ الثاني هو بغض أقارب الزوج. المبدأ الثالث هو المباهاة والإسراف، وعلته الحقيقية الحسد. وتقارن بين المرأة المصرية والمرأة الغربية فتمتدح في الأخيرة استثمارها لمالها وحسن تدبيرها للاقتصاد المنزلي. كما تعترف لها بالسبق في العمل البيتي أو الخارجي. لكنها تهاجم بعنف الزواج بالأوروبيات، وتنتقد أولئك الرجال الذين يفضلوهن لتدبيرهن أو لسفورهن أو لرقيهن. فهي، وإن كانت لا تغفل عما في المرأة المصرية من مآخذ ترغب البعض في الزواج بأجنبيات، إلا أنها ترى في ذلك خطراً وطنياً، ترى فيه احتلالاً لا يقل عن احتلال الرجال للبلاد. وتعبّر عن خطر آخر بالأجنبيات، الغربيات والشرقيات على حد سواء، بقولها: «وسبب فشل المصريين وعدم ميلهم الفطري للاتحاد هو على ما أرى ناشىء عن تشعب أمهاتهم... وهكذا أضعنا وطنيتنا من طريق المصاهرة بالأجانب»[٣٥].

٤ ـ الشعر يدافع عن المرأة: الزهاوي والرصافي

ساهم الشعر العربي في النضال من أجل حقوق المرأة ومساواتها، منذ أواسط القرن التاسع عشر، فقد أورد أحمد فارس الشدياق في معرض انتقاده لتبرقع النساء هذين البيتين الشعريين من نظمه[٣٦]:

لا يحسب الغرُّ البراقع للنسا ... منعاً لهن عن التمادي في الهوى
إن السفينة إنما تجري إذا ... وضع الشراع لها على حكم الهوا

ومن الكتّاب المتقدمين الذين دافعوا عن المرأة أديب اسحق (١٨٢٦ ـ ١٨٨٥)، إذ قال محملاً الرجل المسؤولية عن حال المرأة[٣٧]:

إنما المرأة مرآة بها ... كل ما تنظره منك ولك

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٤ و١٠٤ ـ ١٠٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٦٦، ١٣٤، ١١٨ و٣٠ ـ ٣١ على التوالي.

(٣٦) الشدياق، الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص ١٦٢.

(٣٧) انظر: نظيرة زين الدين، السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي (بيروت: مطابع قوزما، ١٩٢٨)، ص ١٤١.

فـهـي شـيـطـان إذا أفـسـدتـهـا وإذا أصـلـحـتـهـا فـهـي مَـلَـك

في المرحلة التالية نظم العديد من الشعراء العرب قصائد تدعو إلى تحرر النساء، نذكر منهم: اسماعيل صبري، وجميل الزهاوي، وأحمد شوقي، وخليل مطران، ومعروف الرصافي، وأحمد الكاشف، وأمين تقي الدين، وغيرهم.

أما أكثر من نظم الشعر دفاعاً عن المرأة، فهو الشاعر العراقي جميل الزهاوي. وقد تميز من معاصريه بانقطاعه إلى الدعوة لتحرير المرأة وتعلقه بها تعلقاً طغى على شعره[٣٨]. إلى جانب الشعر نشر الزهاوي عام ١٩١٠ مقالة عن «المرأة والدفاع عنها»، أثارت ضده الأوساط الدينية والمحافظة، حتى انه قبع في داره أسبوعاً كاملاً، لم يخرج منها، خوفاً من اغتيال الشعب الساخط له[٣٩]. في هذه المقالة يبيّن الشاعر فضل المرأة على الرجل، وأن قوة الرجل لا تعطيه الحق في أن يغتصب حقوق المرأة. ويطالب بتقييد الطلاق وإعطاء المرأة الحق به كالرجل، كما تدل الآية **﴿ولهنّ مثل الذي عليهن﴾**. ويعدد مضار الحجاب، منها أنه يجعل المرأة تفقد الثقة بالرجل، ويستر الرذيلة، ويتسبب في شيوع اللواط، ولا يسمح بالزواج عن اختيار، ويمنع الاختلاط وبالتالي يستدعي الجهل[٤٠].

في شعره عبّر الزهاوي عن آرائه في مسألة المرأة، بما فيها ما ورد في مقاله المذكور آنفاً، فبين فضلها ودافع عن حقوقها ودعا إلى مساواتها[٤١]:

إنــمــا المرأة والمرء ســـواء فــي الجــدارة
عــلــمــوا المرأة فــالمرأة عــنــوان الحــضــارة

ومن أجمل ما قاله في المساواة:

يــرفــع الــشــعــبَ جــنــاحــاه: إنــاثٌ وذكــورُ
وهــل الــطــائــر إلا بــجــنــاحــيــه يــطــيــر

وعن دور المرأة في العمران وتقدم المجتمع قال:

للمرأة الفضل في العمران نشهده لـولا تـقـدمـهـا مـا تـم عـمـران
فـإنـمـا هـي لـلأبـنـاء مـدرسـة وإنـمـا هـي لـلآبـاء مـعـوان

---

(٣٨) ناصر الحاني، محاضرات عن جميل الزهاوي: حياته وشعره (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٤)، ص ٥٢.

(٣٩) رسالة من جميل الزهاوي إلى محمد عيش بتاريخ ١٢ تموز/يوليو ١٩٣٣، في: صالح العلي الصالح، جميل صدقي الزهاوي (دمشق: [د.ن.]، ١٩٧٢)، ص ٣١.

(٤٠) جميل الزهاوي، «المرأة والدفاع عنها،» في: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٩.

(٤١) الحاني، المصدر نفسه، ص ٥٤، ٥٦ و١٣٢.

وإنما هي للمفجوع تعزية ... وإنما هي للمحزون سلوان
وإن إصلاحها إصلاح مملكة ... وإن إهمالها موت وخسران

«ولقد كان للضجة التي أقامها الزهاوي ومعاصروه أثر كبير في زحزحة كثير من التقاليد والعادات التي أضرت بالمرأة وضيقت الخناق عليها، فتنازع القوم الآراء الجديدة فيها ـ شأنهم في كل جديد ـ ولقيت الدعوة مناصرين اعتصموا بها، ولم تعدم ثائرين عليها برمين بها. وجازت المسألة الحدود الطبيعية، وأسلم النقاش في شأن المرأة إلى نقاش في الشريعة وأصولها. ولم يتورع بعض المتعصبين من اتهام ذوي الدعوة الجديدة في دينهم واعتبارهم مرقة متزندقين خرجوا على الدين الحنيف»[٤٢].

إلى جانب الزهاوي كان معروف الرصافي على رأس المناصرين لحركة تحرير المرأة في العراق[٤٣]:

لقد غمطوا حقّ النساء فشددوا ... عليهن في حبس وطول ثواء
وقد ألزموهن الحجاب وأنكروا ... عليهن إلا خَرجةٍ بغطاء
أهانوا بهن الأمهات فأصبحوا ... بما فعلوه ألأم اللؤماء
ألم ترهم أمسوا عبيداً لأنهم ... على الذل شبوا في حجور إماء

فهو يرى في فرض الحجاب نكراناً لحق المرأة، وإهانة للأم التي تعيش ذليلة فتربي رجالاً أذلاء. وله قصيدة يهاجم فيها زواج الكهول بالصغيرات، داعياً إلى زواج المحبة، ومبيناً دور النساء في نهضة الشرق. ويقول في قصيدة نظمها عام ١٩٠٩، يفنّد فيها حجج الحجابيين بأن الإسلام يفضّل الرجال على النساء:

وقالوا شرعة الإسلام تقضي ... بتفضيل الذين على اللواتي
وقالوا الجاهلات أعف نفساً ... عن الفحشا من المتعلمات
لقد كذبوا على الإسلام كذباً ... تزول الشم منه مزلزلات
أليس العلم في الإسلام فرضاً ... على أبنائه وعلى البنات

«وقد كان لهذه القصيدة أثر كبير في الحياة الاجتماعية العربية، فقد تناقلتها الجرائد السورية، وبادر بعض الشعراء بالرد عليها مفنّداً آراءها... وقد جرّت بعض

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٤٣) معروف الرصافي، ديوان معروف الرصافي (بيروت: دار العودة، ١٩٨٦)، ج٢، ص ١٢٦ ـ ١٢٧، ١٣٥ ـ ١٣٨ و١٤٧ ـ ١٤٨.

المتاعب على الرصافي»، فوصفه بعضهم بأنه «طالب خلاعة وأنه جاهل ثم رماه بالكفر والضلال والمروق»(٤٤).

على العموم يمكن القول، إن الشعراء العرب التقدميين عبّروا بإيجاز، تقريباً، عن جميع الأفكار التي قيلت في زمنهم لمناصرة المرأة. غير أن شعرهم اقتصر عموماً على إعادة صياغة الآراء المطروحة من قبل الباحثين والمفكرين التنويريين، وقلما أبدعوا فكرياً. وهذه ليست مهمتهم بالطبع. لكن، من ناحية أخرى، كان أغلب هذا الشعر، ربما حرصاً على الفكرة، جملاً منظومة بوزن وقافية، عناصر الإبداع الشعري فيها قليلة. ومع ذلك، كان تأثير الشعر المناصر للمرأة معتبراً، لسهولة حفظه وتذوّق العرب عموماً الأسلوب الشعري في التعبير.

ثالثاً: مرحلة الاستعمار والسلطة الوطنية

تبدأ هذه المرحلة أول العشرينيات وتمتد حتى أواخر الأربعينيات، أو أوائل الخمسينيات، وفيها استكمل تجزيء الوطن العربي، وعم الاستعمار أو التبعية الاستعمارية أقطاره. منذ البداية، نشأت مقاومة شعبية للوجود الاستعماري، آزرتها نساء المقاومين. في الوقت نفسه تبوأت الطبقات البرجوازية، والأرستقراطية سدّة الحكم في أهم البلدان العربية. وقد انفتحت الطبقات العليا على الحياة الغربية وقلّدتها، وأثرت بدورها في هذا المنحى في بقية طبقات المجتمع، وبخاصة في الطبقة الوسطى في المدن. وبدأت بنات الطبقات العليا، وكذلك بنات أوساط المتعلمين والمثقفين، بالخروج سافرات. وكثر نسبياً افتتاح المدارس الحكومية للإناث في هذه الفترة، ودخلتها البنات بأعداد متزايدة. بالترافق مع ذلك، ازداد نشاط البعثات التبشيرية، في مجال الطبابة وتعليم البنات كذلك، وكان قد بدأ منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، خاصة في لبنان. كما تشكلت في هذه المرحلة أولى الاتحادات النسائية، عام ١٩٢٣ في مصر، وعام ١٩٢٤ في لبنان، وعام ١٩٢٨ في سوريا ولبنان. أما الجمعيات الخيرية النسائية، فقد نشأت منذ أواخر القرن التاسع عشر في المدن، ومنذ أوائل القرن العشرين في بعض القرى، وازداد عددها في هذه المرحلة، خاصة في لبنان ومصر وسوريا.

نلاحظ أن النشاط النسائي التحرري ازداد في هذه المرحلة، وإن انحصر

---

(٤٤) يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٥)، ص ٢٤٠ و٢٤٤.

تقريباً، كما في السابق، ضمن الطبقة العليا من المجتمع، في حين تراجع نسبياً أو ـ على الأقل ـ لم يزدد، كما يتوقع المرء، إسهام المتنورين الرجال. ربما لعب دوراً في ذلك انشغال المثقفين بالقضية الوطنية لكل قطر وبالقضية القومية للوطن العربي. ومع أن أحزاباً قومية نشأت في هذه الفترة، فإن ما قدمته كل مسألة المرأة لا يعدو كونه بنداً في برنامج، أو جملة في خطاب أو مقالة. حتى الأحزاب الشيوعية العربية، التي نشأت إبان هذه المرحلة، لم تترجم شيئاً من مساهمات كبار الماركسيين في هذا المجال، على كثرتها.

يثير الاهتمام أيضاً، أنه بعد وفاة محمد عبده وقاسم أمين، تراجعت مدرسة التجديد الإسلامي عن موقفها التقدمي تجاه المرأة، لكنها عادت وظهرت بكل حيويتها في بلاد الشام وتونس بفضل نظيرة زين الدين والطاهر الحداد. وما يلفت الانتباه أن رشيد رضا، تلميذ محمد عبده، هو الذي قاد هذا التراجع.

تتميز هذه المرحلة أيضاً بقيام ونشاط الحركات النسائية، وخاصة في مصر بقيادة هدى شعراوي في بداية المرحلة وبقيادة درية شفيق في أواخرها. ومعروف عن هدى شعراوي أنها قادت مظاهرات نسائية لدعم ثورة ١٩١٩ ضد السلطة البريطانية في مصر، وهي أول مظاهرات نسائية في تاريخ العرب الحديث، وكان لها فضل كبير في إنشاء الاتحاد النسائي في مصر عام ١٩٢٣. وقد لعب الاتحاد دوراً سياسياً وطنياً مستقلاً عن الأحزاب، فضلاً عن دوره الاجتماعي. واستطاع أن يحقق للمرأة المصرية بعض المطالب، مثل تحديد الحد الأدنى لسن زواج الفتاة بـ ١٦ سنة، وكان من قبل متعلقاً بإرادة أهل الفتاة. كما طالب الاتحاد بتعديل نظام الطلاق وبالحد من نظام تعدد الزوجات[(٤٥)]. أما درية شفيق فقد أسست مجلة **بنت النيل** عام ١٩٤٥، واتحاد بنت النيل عام ١٩٤٨. ولم يقف جهد الاتحاد عند حد إعلان مطاليب المرأة، بل خاض المعارك من أجلها، حتى أن درية شفيق وزميلاتها اقتحمن البرلمان في شباط ١٩٥١، وأضربن عن الطعام لمدة ثمانية أيام في آذار/ مارس ١٩٥٤، من أجل فرض حق النساء بالانتخاب والترشيح للمجلس النيابي[(٤٦)]. كذلك في تونس تزعمت منوبية الورتاني وحبيبة المنشاري في عشرينيات هذا القرن حركة نسائية تنويرية. وفي عام ١٩٣٦ أسست النساء التونسيات «الاتحاد

---

(٤٥) انظر: فتحية محمد، **بلاغة النساء في القرن العشرين** (القاهرة: المكتبة المصرية، [د.ت.])، ص ٦١ ـ ٧٢، وعبده وشفيق، **تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى عهد الفاروق**، ص ١٠٦ ـ ١١٥.

(٤٦) درية شفيق، **المرأة المصرية من الفراعنة إلى اليوم** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥)، ص ١٨٣، ١٩١، ٢٠١ ـ ٢٠٨ و٢٥٥ ـ ٢٦٣.

الإسلامي النسائي» برئاسة بشيرة مراد ابنة شيخ الإسلام محمد صالح بن مراد[٤٧].

والكتّاب الجديرون بالدراسة في هذه المرحلة كثر، سوف نختار منهم: محمد جميل بيهم من لبنان، ونظيرة زين الدين من لبنان أيضاً، والطاهر الحداد من تونس، إلى جانب سلامة موسى الكاتب المصري المخضرم الذي شمل نشاطه هذه المرحلة والتي تلتها.

١ ـ محمد جميل بيهم (١٨٨٧ ـ ١٩٧٨)

محمد جميل بيهم رجل أعمال وسياسي وكاتب لبناني. له عدة كتب حول المرأة، وهو يرى أن الرجال والنساء متساوون في الأصل في مظاهر القوة الجسمية والأخلاقية، لذلك كانت المرأة في عهد البشرية الأول شريكة الرجل. غير أنه كما شرعت حياة البشر تتطور تدريجياً على محور التمدن، انحطت تدريجياً مكانة المرأة تبعاً لانحطاط قوتها. ويشبه الكاتب علاقة الرجل بالمرأة تاريخياً بعلاقة الإنسان الأبيض بالأسود، والقوي بالضعيف. يحسب هؤلاء أن مصدر سيادتهم مشروع طبيعي وديني. ومع أن التمدن الحديث وما فيه من وسائط لشيوع العلم والتنور بين كل الأجناس والطبقات زعزع هذا الوهم المستقر في النفوس، فإن هؤلاء المتغلبين لا يتخلون عن حقوقهم المكتسبة إلا بالقوة. وينتقد الكاتب محاولة بعض الكتاب تطبيق أحكام الدين على نظريات التمدن الحديث بخصوص المرأة، ويبدو أنه يقصد مدرسة التجديد الإسلامي، فيرى نشدان الإصلاح من غير هذا الباب[٤٨].

تبعاً لنهجه في الإصلاح لا يقول بيهم ـ كما يصرّح ـ، إن الإسلام لم يثبت الحجاب، وأنه أدنى لتحريم الطلاق وتعدد الزوجات منه للإباحة. لا يقول ذلك تشيعاً للقائلين بالحجاب والتعدد، بل ضناً على الدين من التحدر. فينشد الإصلاح اعتماداً على أن الأديان «رخّصت للبشر على أشكال مختلفة مراعاة روح التطور، والأخذ في الأصلح». بتعبير آخر، هو يعول على تطلّب الإصلاح من غير معارضة الأحكام الدينية، «وإنما في مجاراة الدين، من حيث إنه قام على أسس انتخاب الأصلح دائماً، وجعل إجماع المسلمين قاعدة أساسية». لذلك يرى بخصوص تعدد

---

(٤٧) انظر: حسين العودات، **المرأة العربية في الدين والمجتمع: عرض تاريخي** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ١٤٥.

(٤٨) محمد جميل بيهم: **المرأة في التاريخ والشرائع** ([بيروت؟: د.ن.]، ١٣٣٩هـ/ ١٩٢١م)، ص ب، هـ ـ و و١٦٧ ـ ١٦٩، و«المرأة في القرن السابع عشر (التمدن الحديث)،» في: محمد جميل بيهم، **المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية**، قدم له جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢١٤ ـ ٢٢٥.

الزوجات مثلاً أن المسلمين «يسهل عليهم إيجاد حكم يمنع التعدد، مراعاة لروح العالم العامة، وتطور الحياة، وترقي النساء. ذلك لأن من قواعد الإسلام: (تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان)، و(درء المفاسد أولى من جلب المنافع)، و(المعروف بين الناس كالمشروط بينهم)»... «فعليه، إذا كان من شيء لصالح الأمة، فيمكن أن يصار إليه عملاً في تقديم الأصلح. ذلك لأن غاية الأديان الإصلاح»[٤٩].

وقع محمد جميل بيهم، في رأيي، في إغراء الوسطية. فلا هو اتبع في دعوته لمساواة المرأة والدفاع عن حقوقها خطى التجدد الإسلامي، ولا هو سار على درب العلمانيين الذين يبحثون عن براهينهم خارج تعليمات الدين، في ما يجدونه لدى مختلف العلوم أصلح للعلاقة بين الجنسين وللمجتمع والوطن... الخ. مع ذلك، لست أدري، ربما كان طريق جميل بيهم نوعاً من العلمانية التي سبق أن طبقها ابن خلدون، بإتقان يفتقده الكاتب.

٢ ـ نظيرة زين الدين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٦)

نظيرة زين الدين ابنة قاض لبناني متنور، تنتمي إلى الفرع الدرزي من الإسلام. تعد من الشخصيات النسائية النادرة في التاريخ العربي الحديث في مجال التفسير الديني. وهي ـ برأيي ـ الممثلة النسائية لمدرسة التجديد الإسلامي، وخطابها هو امتداد لفكر الشيخ محمد عبده وقاسم أمين في مسألة المرأة. تنطلق الكاتبة في مناقشتها لقضايا المرأة من شروط الإسلام، وهي: العقل، البلوغ، عدم الإكراه، النطق بالشهادتين. فالإسلام إذاً مع حرية العقيدة. وهي تستقي أدلتها الدينية من أصول الدين: القرآن والسنة والإجماع، ثم القياس بالنسبة للإسلام السني، والعقل بالنسبة للإسلام الشيعي. فلا تقيد الكاتبة نفسها بأقوال الأقدمين. كذلك لا تكتفي بالأدلة الدينية (أي النقلية)، بل تعطي أهمية متساوية للأدلة العقلية (العلمانية)، باعتبار أن الشرع والعقل متكاملان ومنفصلان: «العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج»، كما قال الإمام علي[٥٠].

تقول الكاتبة، إن الناس اختلفوا حول الطريق المؤدي إلى حفظ المرأة، بالحجاب أم السفور. وكانت حجة أنصار الحجاب، أن النساء ناقصات عقل ودين. فترد الكاتبة عليهم، بأن المسلم ليس أكمل ديناً من المسلمة، كما أن الرجل ليس أكمل فطرة من المرأة، ولا هو أصلح منها في الفطرة عقلاً. غير أن «الرجل تغلب

---

(٤٩) بيهم، المرأة في التاريخ والشرائع، ص و ـ ز و١٩٠ ـ ٢٠٠.

(٥٠) زين الدين، السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، ص ٤ و٥٦.

على المرأة بقوة جسمه، فاستعبدها وحرمها استعمال قواها من حيوانية وناطقة [تقصد: غريزية وفكرية]، فانسدت طرق عقلها. . . فظن من كان قصير النظر أن الحالة الماثلة أمامه مقتضى الفطرة». كذلك يفاخر أصحاب الحجاب بأن الله تعالى فضل الرجل على المرأة في الإرث والشهادة وتعدد الزوجات. لكن الكاتبة ترى في هذه الأحكام حجة على الرجل، لا حجة له. فتعدد الزوجات مبني على قساوة قلب الرجل وفساد خلقه بتأثير الجاهلية. وبخصوص الإرث وضع الله على الرجل تكاليف للمرأة، مثل مهرها ونفقتها ونفقة أولادها، تعادل ما نقص من إرثها وتزيد. أما الشهادة فهي ليست امتيازاً، بل تكليف يتعب صاحبه ويحرجه. مهما يكن، فإن الرجل والمرأة خلقا من نفس واحدة، وكتبت عليهما التكاليف الشرعية نفسها. إذاً، المرأة ليست أقل من الرجل عقلاً وديناً. وحفظ المرأة يكون بسفورها، وما يرتبط به من احترام وتعليم وتحرير، أكثر مما يكون بحبسها محجوبة في بيتها وسدل النقاب على وجهها وما يرتبط بذلك من إذلال وتجهيل واستعباد وحرمان من الحرية. فالذل والجهل والخمول لن تكون مصدراً للفضيلة، كما أن السفور أنفع للمرأة وللعائلة وللأمة(٥١).

يدخل هذا ضمن ما أوردته الكاتبة من أدلة عقلية تؤيد السفور وحرية المرأة. بخصوص الأدلة الدينية تقول، إن آيات القرآن التي دار عليها حديث الفقهاء والمفسرين، والتي تدخل في موضوعنا، أربع لا خامس لها. آيتان مختصتان بنساء النبي، وآيتان للمسلمات عامة. الآية ٣٣ من سورة الأحزاب تأمر نساء النبي بأن **﴿قرن في بيوتكن﴾** والآية ٥٣ من السورة نفسها تأمر المسلمين الرجال، إذا سألوا نساء النبي متاعاً، أن يسألوهن من وراء حجاب **﴿وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهنّ من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾**. وقد اختلف المفسرون على معنى «قرن»، فقال بعضهم أنها تعني «اثبتن في بيوتكن ولا تبرحنها». لكن المعنى الذي تراه الكاتبة أقرب إلى قواعد اللغة العربية هو «امشين في بيوتكن على أطراف أقدامكن لئلا يسمع صوتها» (فيما النبي يتحدث مع أصحابه في ذات البيت). على أية حال أجمع ثقات المفسرين والفقهاء على أن هاتين الآيتين مختصتان بنساء النبي. مع ذلك فقد عمتا المسلمات جميعهن. وفي هذا خروج على القواعد الفقهية: التيسير أولى من التعسير، لا ينسب إلى ساكت قول، ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يقم دليل على خلافه. وقد كان اجتماع المسلمين والمسلمات في المجالس وعلى الموائد أمراً واقعاً، كما هو واضح من الكتب التراثية. وأول من أمر بفصل النساء عن الرجال في الولائم والحفلات العمومية هو المتوكل (نيرون العرب). مع ذلك بقيت

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣، ٦٧ و٩١.

النساء يختلطن بالرجال إلى أواخر القرن السادس للهجرة[٥٢].

أما الآيتان الشاملتان للمسلمات عامة فهما **﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾** [النور: ٣١]، و**﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً﴾** [الأحزاب: ٥٩].

مما تأمر به الآية الأولى أن تضرب المسلمات بخمرهن على جيوبهن. وتأمر الثانية نساء المؤمنين أن يدنين من جلابيبهن، ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين. القصد من الآية الثانية، كما هو واضح وكما شرحها المفسرون، «لم يكن ستر هذا العضو أو ذاك، بل كان اختيار زيّ للحرائر ليعرفن به من الإماء، إذا خرجن في الليل إلى النخيل والغيطان فلا يتعرض لهنّ الفتيان». في زمننا الحاضر لم يعد ثمة حاجة لأن تخرج النساء ليلاً إلى البرية لقضاء حاجتهن، كما لم تبق في هذا الزمان إماء، بالتالي أصبحت النساء يعرفن بوجوههن (بكشفها، لا بسترها). وبالنسبة للآية الأولى ثمة تفاسير مختلفة، بل ومتناقضة حتى في رواياتها عن مصدر محدد. هنا تصح القاعدة الفقهية: «لا حجّة مع التناقض» أو «إذا تعارضت الحجج بلا مرجّح تساقطت». مع ذلك يكاد يجمع المفسّرون على كشف وجه المرأة. فمن أين جاء ستر وجه المرأة؟ لدى الإجابة عن هذا التساؤل تصل الكاتبة إلى الاستنتاج بأن الرجال يريدون تحت هذا الستار دوام استعبادهم للنساء، محرومات من كل حق، خادمات لهم كيف شاؤوا. وتؤكد الكاتبة على أن حجب المرأة عقوبة بلا معصية. وترد على من يرى في الحجاب تكريماً للنساء، بأن الحبس والحجب والمنع يطبّق على المتهمات والمجرمات، ليس لتبجيلهن وتكريمهن. مع ذلك فهي ضد الإكراه، سواء على الحجاب أو السفور[٥٣].

٣ ـ الطاهر الحداد (١٨٩٩ ـ ١٩٣٥)

الطاهر الحداد كاتب ومناضل سياسي ونقابي تونسي. يمكن القول إنه امتداد

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٩٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦، ٢٢١، ٥٢، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٧٠، ٧ و١٥ على التوالي.

مغاربي لمدرسة التجديد الإسلامي في مصر، حتى أنه يصل بفكر هذه المدرسة إلى أن يكاد يتطابق مع التطور الحديث المتأثر بالحضارة الأوروبية. فهو يدعو إلى الاعتراف بما للمرأة من حق وبما لنا في نهوضها من نعمة شاملة. ويحذر من أنها ذاهبة في تيار هذا التطور بقوة لا تملك هي ولا نحن لها رداً، فإما أن ندعها تجري في هذا التيار بفوضى، على غير هدى أو كتاب، أو «نتعاون جميعاً على إنقاذ حياتنا بوضع أصول كاملة لنهوض المرأة الذي هو نهوضنا جميعاً». دينياً، يؤسس الكاتب لهذا التوجه بالتفريق بين ما جاء به الإسلام وبين ما جاء من أجله. فما جاء به متعلق بعقلية وأوضاع الجاهلية: «فإذا ما ذهبت، ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابها جميعاً ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد والإماء، وتعدد الزوجات، ونحوها مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام». أما ما جاء من أجله، «وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده، كعقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس»[54].

من زاوية نظر أخرى، ترجع عامة الشرائع «في حقيقة جوهرها ومرماها إلى أمرين عظيمين، هما: الأخلاق الفاضلة، وحاجة الإنسان في العيش، تؤيدهما وتعدل فيما بينهما حتى لا يتعارضا في الحياة». بخصوص الأمر الثاني ثمة ضرورة للأحكام التدريجية، كي يصل في النهاية إلى اتباع الأمر الأول وهو مكارم الأخلاق التي من أجلها جاء الرسول. «وليس هناك ما ينص أو يدل على أن ما وصل إليه التدريج في حياة النبي هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية». وبهذا يعلل الكاتب عدم الوضوح في القرآن والاختلاف غي تفسيره، حيث ترك الكثير من الأحكام الحياتية لأعراف الناس وتغيرها بتطور الحياة. يقول الكاتب: «في الحقيقة، إن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. . .، إنما، أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحياة الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار. لكنه في جوهره لا يمانع في تقرير مساواتها مع الرجل من كامل أوجه المساواة، متى انتهت أسباب تفوق الرجل وتوفرت الأسباب الموجبة. ويستخدم الكاتب «القياس» في تدعيم وجهة نظره، وخاصة أن الرسول قد أوصى بالضعيفين: الرقيق والمرأة. يقول: «كما ساغ في الإسلام إبطال الرق جملة واحدة اعتماداً على ما في أعماقه من حب الحرية، كذلك يسوغ أن تتم المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها»[55].

---

(٥٤) الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (سوسة: دار المعارف، ١٩٣٠)، ص ٩، ١٣ ـ ١٤، ١١٥ ـ ١١٦ و٢١٣ ـ ٢١٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٣ و٣٧.

وينتقد الكاتب عامة الفقهاء بقوله: «إن عامة فقهاء المسلمين من سائر العصور، إلا ما شذّ، يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين. ويحكمون بأحكامهم، مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه.. فكان مجموع هذه الأحوال الآتية من تاريخنا مصدراً هائلاً لجمود الفقه والقضاء في الإسلام، والقول بانتهاء أمد الاجتهاد فيهما. وبذلك حكمنا على مواهبنا بالعقم، وأنفسنا بالموت، وعلى من يحاول منا علاج هذه الحالة أنه مفسد يحاول حرب الإسلام ونقض الشريعة»[٥٦].

٤ ـ سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨)

يعد سلامة موسى من أوائل الاشتراكيين في مصر، درس في إنكلترا وتبنى الاشتراكية الفابية، ودافع عن المرأة من منطلق علماني. في كتاباته عن المرأة يدعوها لأن تكون شريكة للرجل وزميلة، لا لعبة يلهو بها ولا خادمة. فهي إنسان لها جميع الحقوق الإنسانية التي للرجل، وعليها أن لا تقبل أن ينكر عليها أحد هذه الحقوق وأن يعيّن لها طراز حياتها. يجب أن تخرج إلى الحياة الاجتماعية وأن تعمل، لأن البيت أصغر من أن يستوعب كل إنسانيتها، كل عقلها وقلبها ونشاطها. ويفسّر الكاتب السلبيات التي توصف أو تتصف بها المرأة بانعزالها عن الحياة الاجتماعية. فالحياة الاجتماعية في التربية والتعليم أهم من المدرسة والجامعة، لأن فيها يعيش المرء تجاربه ويكسب الخبرة والحكمة، وفيها تتكون القيم والفضائل. أما أعمال البيت فلا تحتاج إلى ذكاء كبير، كما أن أعباءها قلت كثيراً في المدنية الحديثة، وأصبحت النساء في بلادنا، وخاصة الثريات والمتوسطات، شبه عاطلات عن العمل، مع ما في هذه البطالة من مساوىء. في مقدمة هذه المساوىء عدم الشعور بالكرامة الذاتية. ذلك لأن ما يكسبنا الكرامة الذاتية هو إحساسنا بأننا ننتج وننفع. فإذا أضيف إلى الإنتاج كسب مالي نعيش به، عندئذ تكون لنا كرامة ذاتية واجتماعية أيضاً[٥٧].

قد لا يكون سلامة موسى قد أضاف الكثير من الجوهري إلى ما قاله من سبقه من العرب في الكتابة عن حقوق المرأة، وإنما في الغالب توسع وتعمق في

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٥٧) موسى، المرأة ليست لعبة الرجل، ص ٧ ـ ٨، ٣٤، ٣٦، ٥٤، ٨٦ و٧٦ على التوالي.

المقولات المطروحة. هناك على الأقل استثناءان، أولهما أشار إليه عرضاً كل من الزهاوي والطاهر الحداد، وهو تناوله بالبحث للفصل بين الرجال والنساء من الناحية الجنسية. برأيه، أن الفصل بين الجنسين هو علة الشذوذ الجنسي الذي يجعل من الرجل حيواناً مريضاً يفترس الصبيان ويحرفهم عن رجولتهم القادمة، ولهذا أهميته في وسطنا الاجتماعي. فـ «الغريزة الجنسية، إذا لم تجد هدفها السوي، رضيت بالهدف الزائف، الشاذ». الرجعيون يعتبرون الاختلاط رذيلة، «مع أنه لُباب الشرف وصميم الأخلاق الاجتماعية العليا». الاستثناء الأساسي الثاني هو تعليل حجب النساء تاريخياً نفسانياً. فالأصل البدائي لحجب المرأة هو الصيد، الذي اقتصر على الرجال، والذي عنى قتل حيوان الصيد ونزف دمه أو نزف دم الصياد وموته. من هنا نشأ شؤم الدم، فكان أعظم ما يخافه الرجل البدائي هو رؤية الدم في غير الطريدة. ولما كانت المرأة تنزف دماً في العادة الشهرية وفي الولادة، أصبحت نجسة، يتجنبها جماعة الصيادين بضعة أيام قبل الخروج للصيد. عندما بدأت عصور الزراعة، عادت المرأة بعد زمن زميلة للرجل، أما لدى الأمم البدوية فقد جاء الغزو، وعاد شؤم الدم. فكان سبباً آخر للحجاب. ومن الغزو نشأ الرق، فكان سبباً ثالثاً للحجاب. «واحتقار الرجل لجاريته كان ينتقل بالمحاكاة السيكلوجية إلى زوجته الحرة، ثم يعمّ الشعب كله احتقار المرأة»[٥٨].

رابعاً: مرحلة التحرر الوطني والمد القومي

وضعت حجارة الأساس لهذه المرحلة في حرب الدفاع عن فلسطين (١٩٤٨)، ودشنت بالانقلابات العسكرية في سوريا (١٩٤٩)، وحركة الضباط الأحرار بقيادة عبد الناصر في مصر (١٩٥٢)، والقضاء على الملكية في العراق (١٩٥٨). في الفترة الأولى من هذه المرحلة زال الاستعمار المباشر، وبزواله، غربت شمس البرجوازية التقليدية، وتبوأت فئات من الطبقة الوسطى قيادة المجتمع. كانت مرحلة مضطربة، استمرت حتى حرب ١٩٧٣ مع اسرائيل، وانتهت مع الفورة النفطية التي تبعت تلك الحرب.

خلافاً لما كان يُتوقع، لم يكن للبرجوازية الصغيرة الحاكمة اهتمام خاص بمسألة المرأة، إلا بقدر ما يخدم سلطتها. وفي حين كانت البرجوازية السابقة تسمح في ظل ديمقراطيتها المستوردة من الغرب بالنضال في سبيل حقوق المرأة، فإن الأنظمة التحررية للبرجوازية الصغيرة لم تكن لتسمح بأي نضال إلا بقيادتها. وقد

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٢، ٣٠ ـ ٣١ و٣٦، وسلامة موسى، الأدب والحياة (القاهرة: دار النشر المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٥٢.

أعطت ببساطة للمرأة حقوقها السياسية، إنما في الوقت الذي أصبحت فيه مثل هذه الحقوق، حتى للرجال، صورية. الهم الرئيسي لتلك الأنظمة كان محاربة الاستعمار وتحقيق إصلاحات اجتماعية اقتصادية من أجل التنمية والتخلص من التخلف، إلى جانب مساعيها للوحدة العربية. ما عدا ذلك رأته ثانوياً، بل كانت أقرب إلى معارضته بحجة أنه يضر بالثورة وبالمعركة مع العدو الصهيوني. كانت معادية للأحزاب الشيوعية، تعتبر نفسها بديلاً منها، وتستفيد دعاوياً من أيديولوجيتها وكانت مهادنة لرجال الدين، في الوقت الذي أبعدتهم فيه عن الحكم والسلطة. والأرجح أنها هادنت هؤلاء من أجل مقاومة أولئك.

لذلك كله ترى الكتابات المؤلفة للدفاع عن حقوق المرأة العربية، منذ أواسط الخمسينيات حتى منعطف السبعينيات، متواضعة نسبياً، في كمها وثقلها الفكري، مقارنة مع المرحلتين السابقة واللاحقة. مقابل ذلك، نلاحظ عموماً، في الستينيات والسبعينيات، كثرة الكتب والنشرات الدعائية، الحكومية وشبه الحكومية، عن تطور المرأة في مختلف الأقطار العربية، وخاصة ذات الأنظمة التقدمية، حيث جرى التركيز على منجزات الدولة ومكاسب المرأة في شتى المجالات، والابتعاد عن ذكر أية مشكلة تعانيها النساء، مما يوهم بعدم الحاجة إلى أي تغيير في أوضاعهن، ناهيك عن أن هذه الدعاية كانت تجعل من مظاهر تطور المرأة وتحسن أحوالها وكأنها منح قدمت لها، يعود الفضل فيها للفئات الحاكمة، لا إلى تقدم المجتمع وجهود النساء.

ومنذ الستينيات، وخاصة منذ أوائل السبعينيات، نشطت أكثر فأكثر الترجمة لأعمال يسارية، ماركسية في المقام الأول، حول تحرر المرأة. فكانت ذات فائدة كبيرة للكتاب المحليين، ناهيك عن فوائدها لعامة القراء. فقد قدمت للكتاب العرب أساساً نظرياً، وكذلك نماذج بحث يمكن الاسترشاد بها. كانت الترجمات في هذه الفترة بصورة شبه حصرية عن اللغتين الإنكليزية والفرنسية. في المرحلة التالية، منذ أواسط السبعينيات نشطت أيضاً الترجمة عن اللغة الروسية بفضل خريجي الاتحاد السوفياتي الذين كثر عددهم في السبعينيات والثمانينيات.

لضرورة الاختصار اكتفينا بالممثلين التاليين لهذه المرحلة: حزب البعث ومنيف الرزاز، ونزار قباني.

١ ـ حزب البعث ومنيف الرزاز

في دستور حزب البعث لعام ١٩٤٧ ورد التالي في ما يتعلق بالمرأة والأسرة: «ـ تتمتع المرأة بحقوق المواطن كلها. والحزب يناضل في سبيل رفع مستوى المرأة حتى تصبح جديرة بتمتعها بهذه الحقوق». ـ «الأسرة خلية المجتمع الأساسية، وعلى

الدولة حمايتها وتنميتها وإسعادها. ـ النسل أمانة في عنق الأسرة أولاً والدولة ثانياً، وعليهما العمل على تكثيره والعناية بصحته وتربيته. ـ الزواج واجب قومي وعلى الدولة تشجيعه وتسهيله ومراقبته[٥٩]. وفي كتابات قادة الحزب ومفكريه ندر أن زاد فحوى الكلام عما جاء في الدستور، هذا إن صدف أن جرى الحديث عن المرأة خارج إطار التحريض السياسي ومقالات الدعاية الأيديولوجية. وهناك استثناءان: كتاب صدر في عام ١٩٥٣، وتقرير عقائدي قُدّم عام ١٩٦٣.

الأول للسياسي الأردني والقيادي البعثي: منيف الرزاز. يقول الكاتب، إننا ورثنا نظاماً اجتماعياً من العهود التركية يقوم على الحد والقيد: فهناك حد قاس وعنيف بين الرجل والمرأة، وبين الكبير والصغير، وبين الغني والفقير. وثمة عصبية عائلية عمياء، تقتل الاستقلال الشخصي وروح النضال في الحياة، وتربط البنت بأسرتها قبل وبعد الزواج ارتباطاً لا ينفصم. يقابل هذا نظام جديد، جاءنا من الغرب، يقوم على الحرية الشخصية والمساواة الاجتماعية بين الأفراد، إنما يقوم أيضاً على الأنانية وروح المنافسة وسيطرة عامل الكسب الرأسمالي، الأمر الذي يجعل العلاقات ضمن الأسرة واهية أو معدومة. «ونشأ من اختلاط هذين النظامين عندنا: النظام الموروث والنظام الطارىء، وعدم توازنهما، فوضى لا حد لها نشاهدها حتى الآن في كل مجال من مجالات حياتنا الاجتماعية. فبينما انطلقت المرأة في بعض الأوساط من حجابها وسفرت ودخلت الحياة العامة. . .، ما زالت المرأة في بعض الأوساط الأخرى كعهدنا بها في الماضي القريب». «ولو عرفت بلادنا كيف تمزج فردية الغرب بعائلية الشرق، وتحفظ علاقة الأسرة مع قوة شخصية الفرد، وتنمي مسؤولية الفرد مع بقاء عاطفة المحبة والرحمة لعملت الشيء الكثير»[٦٠].

يقول الكاتب، إن مشكلة المرأة شغلت الكثير من أذهان الناس خلال نصف القرن الأخير، وما زال النقاش يدور حولها على المستوى نفسه الذي بدأ فيه، «رغم أن المرأة نفسها قد بدأت في حل هذه المشكلة عملياً منذ زمن طويل، من دون انتظار نتيجة هذا النقاش». وهو يبدي استغرابه للمطالبة بأن تكون للنساء حياة مختلفة كل الاختلاف عن حياة الرجال، إذ لا يجد هو تلك الفروق بينهما، وإنما هي فروق فردية أكثر مما هي فروق بين الجنسين. أما ما يقال عن أن الإسلام يبيح هذا ويحرم ذاك، فلا يعتد به، لأن الإسلام مرن ولا يقف دون مصلحة المجتمع.

---

(٥٩) «دستور حزب البعث العربي الاشتراكي،» في: نضال البعث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣ ـ ١٩٧٤)، ج١، ص ١٧٥ و١٧٨.

(٦٠) منيف الرزاز، معالم الحياة العربية الجديدة، ط٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٣.

ويخلص الكاتب إلى أن «المعركة التي على المرأة أن تخوضها في المستقبل القريب هي معركة المواطن ضد عوامل ضعف الوطن، لا معركة المرأة ضد الرجل التي آن لها أن تنتهي». وهنا يهاجم الكاتب الأحزاب [يقصد: المنظمات] النسائية التي نشأت في بعض البلدان العربية، لأنها تفصل العنصر النسائي عن عنصر الرجل في العمل، بدل أن تدمج المرأة مع الرجل في أحزاب جديدة بناءة[٦١].

المصدر الثاني هو التقرير العقائدي المقدم إلى المؤتمر القومي السادس للحزب المنعقد في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٣، وقد سمي «بعض المنطلقات النظرية». يعبر التقرير عن فكر اليسار الذي رجحت كفته في هذا المؤتمر. في القسم المتعلق بموضوع الحرية وممارسة الديمقراطية الشعبية، يؤكد التقرير على «أن الممارسة الكاملة للديمقراطية الشعبية ستبقى مبتورة، ما دامت المرأة بعيدة عن الحياة العامة للمجتمع. لذا أصبح تحرير المرأة العربية ضرورة ديمقراطية إضافة إلى كونها ضرورة إنسانية». ويرى أن النظرة الدونية للمرأة هي جزء من أيديولوجيا المجتمع الاقطاعي العشائري، وأن التعليم غير كاف لإنجاز مهمة تحرير المرأة، كما أن التطور العفوي سيجعل جوانب سير التطور العربي مختلفة وغير متجانسة. ويهاجم التقرير أيضاً الطريقة البرجوازية في تحرير المرأة باعتبارها سطحية وشكلية، ومنافية للجوانب الإيجابية في التقاليد العربية. لذلك يرى «أن حرية المرأة الحقيقية لا يمكن أن تتوفر إلا بالنضال على جبهتين: النضال ضد الأطر والتقاليد والعادات المتخلفة، والنضال ضد المفهوم البرجوازي الشكلي للحرية، وربط هذا المفهوم الجديد لحرية المرأة بقضية البناء الاشتراكي للمجتمع العربي»[٦٢].

٢ ـ نزار قباني

نزار قباني شاعر دمشقي، بدأ في نشر قصائده منذ الأربعينيات. في الستينيات قال أكثر أشعاره دعوة لتحرر المرأة وأكثرها مدافعة عن حقوقها، وفيها كان له أقوى الفاعلية والتأثير في هذا المجال. وعلى العموم يعدّ هذا الشاعر، على طريقته البرجوازية، من أكثر المثقفين العرب مناصرة للمرأة.

يتقدم نزار قباني إلى المرأة كعاشق، ويخاطب فيها الأنثى وقلب الأنثى. وكأي شاعر غزل، يتحدث عن الجمال، إنما جمال المحبوبة وجمال أعضاء المحبوبة كأنثى، وليس كملكة جمال بمواصفات جسدية معينة. وهذا ما يحبب المرأة بجسدها الأنثوي

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٤١.

(٦٢) «بعض المنطلقات النظرية،» في: نضال البعث، ج٦، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

العادي. هكذا تحس أية فتاة (عادية) بأنها مقصودة بهذا الشعر، وأنها ذات قيمة، وأنها مرغوبة كما هي. ومما يزيد في قوة التأثير أن الشاعر كثيراً ما يتحدث بلسان الفتاة، مما يسهّل حدوث التماهي بين القارئة ومحبوبة الشاعر(٦٣):

كنت أعدو في غابة اللوز.. لما

قال عني، أمّاه، إني حُلوة

أأنا حلوة؟ وأيقظ أنثى

في عروقي وشق للنور كُوَّةْ

إنه يوقظ فيها الرغبة بالرجل، ويسوّغ لها هذه الرغبة، بل يقنعها بأن الحب ضروري للإنسان كالشمس والهواء، وأن الحياة لا معنى لها بدون الحب. الحب بين الرجل والمرأة هو القيمة العليا التي لا تدانيها قيمة أخرى في جميع أعمال الشاعر، ربما باستثناء حب الوطن(٦٤):

لولا المحبة في جوانحه

ما أصبح الإنسان إنسانا

ويدعو الشاعر المرأة إلى التمتع بالحب. يقول لقارئته: عيشي مفاتن هذه الحياة. أتريدين أن تكوني عقيمة ومقفرة؟ وأن تكون أيامك مكررة مضجرة؟ حبي وتعري ولا تخجلي، فهذا شيء طبيعي(٦٥):

مجنونة من تحجب النهدين أو هي تحتمي

مجنونة من مرّ عهد شبابها لم تُلثم

من هذين البيتين وأشباههما، نستطيع أن نتصوّر ردود فعل الأوساط المحافظة وموقف الأهالي والمربين. كانوا يعتبرون الشاعر إباحياً مفسداً للبنات. وهو لم يكن يتوانى عن الاستخفاف بأي شيء يحجب المرأة ويمنع عنها علاقة الحب، هذه العلاقة التي يقدسها الشاعر ويشبّهها بالإيمان وأفعال العبادة... إنه الرفض الكامل لقيم المجتمع السائدة بخصوص المرأة والحب والجنس، والحرب ضد التعصب والكبت، ضد دجالي الدين الذين يستغلون النساء. فالرجل لم يكن إباحياً ولا ملحداً، ولديه قيمه الإنسانية البديلة وإيمانه الخاص، ومن السهل أن نكتشف في

---

(٦٣) نزار قباني، «أنت لي،» في: نزار قباني، **الأعمال الشعرية الكاملة** (بيروت: منشورات نزار قباني، [د.ت.])، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٦٤) نزار قباني، «الرسم بالكلمات،» في: المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

(٦٥) نزار قباني، «قالت لي السمراء،» في: المصدر نفسه، ص ٧٠.

أشعاره مبادىء تؤلف أخلاقية معينة للعلاقة بين الجنسين. يريد من المرأة أن تكون إنسانة حرة، لها رأيها، تجرب وتختار ولا تستسلم للأقدار. يريدها أن تثور على واقعها الظالم(٦٦):

ثوري! أحبك أن تثوري

ثوري على شرق يراك وليمة فوق السرير

ولا يقصّر الشاعر في تبيان الظلم الذي يقع على النساء في مجتمعنا العربي، وفي مهاجمته بكلمات عنيفة مؤثرة، وأحياناً ساخرة أو متهكمة. فالأنثى، منذ ولادتها، يصدر قرار إعدامها. يعلمونها وهي صغيرة، أن كل ما فيها عورة، ويصورون لها الجنس غولاً يخنق الأطفال ويقتات بالعذارى، يخوفونها من عذاب الله، ويهددونها بالسكاكين، إن هي عشقت، فترى الفتاة نفسها مجرد موضوع جنس. ويهاجم الشاعر الأب المتسلط الذي يخاف من مراهقة ابنته. وبمقدرة شعرية يفضح الازدواجية الأخلاقية والتناقض والنفاق في موقف المجتمع العربي من المرأة. فالناس يعيشون الحب تهريباً وتزويراً، والرجال في ساعات يقظتهم يسبّون النساء، وفي الليل يضمونهن. هم لا يرون عاراً غير عار المرأة. فبكارة الأنثى عقدتهم وهاجسهم. ويستنكر الشاعر استغلال الرجال للدين في الطلاق وتعدد الزوجات من أجل متعهم الغريزية(٦٧):

وقلنا: الله قد شرّع

وعشنا في غرائزنا بمستنقع

وزوّرنا كلام الله بالشكل الذي ينفع

لقد جعل الرجل نفسه إلهاً للمرأة، تمتثلُ له وتحتمله مهما فعل بها. هو في داخلها وحش جميل، تريده وترتعب منه. ويصب الشاعر جام غضبه خاصة على أغنياء النفط الذين يرهنون التاريخ عند امرأة، ويبيعون الله في جلسة جنس وطرب. هؤلاء هم فراخ الإقطاع، عبيد انفعالاتهم الذين يتخذون الزواج هواية. يخاطب أحدهم بلسان امرأة، فيقول(٦٨):

تمرّغ يا أمير النفط.. فوق وحول لذاتك

---

(٦٦) نزار قباني، «يوميات امرأة لامبالية،» في: المصدر نفسه، ص ٥٧٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦٣٧.

(٦٨) قباني، «الرسم بالكلمات،» ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

كهوف الليل في باريس.. قد قتلت مروءاتك

على أقدام مومسة هناك.. دفنت ثاراتك

فبعت القدس.. بعت الله.. بعت رماد أمواتك

إن المجتمع الذي يثور عليه نزار قباني في أشعاره، هو الوسط التقليدي المتخلف الذي لم تخرج فيه المرأة بعد إلى الحياة الاجتماعية المنفتحة. بالتالي، فالحقوق التي يطلبها للنساء في هذا الوسط هي حق الخروج والاختلاط وإقامة علاقة مع الرجل الشاعر. هذه هي مشكلتهن الوحيدة أو شبه الوحيدة: محرومات من الرجل المحب. وثمة امرأة أخرى يخاطبها الشاعر، دون مجتمعها، وهي فتاة تعيش في وسط برجوازي منفتح، لكنها تحمل في ذاتها كوابح ومعيقات تمنعها من إقامة علاقة حب وجنس حرة وصادقة. هذان النموذجان لا يمثلان سوى نسبة ضئيلة من المجتمع العربي المتطور نسبياً في بلاد الشام ومصر وتونس وغيرها. تبعاً لذلك، فإن الحقوق التي يطلبها الشاعر للمرأة العربية محدودة جداً، لا تشمل حقوق الفلاحة، أو العاملة المنتمية إلى الطبقات الدنيا والوسطى في المدن... أما الحقوق السياسية والاقتصادية فلا ذكر لها على الإطلاق. بالطبع ليس مطلوباً من الشاعر أن يتكلم على جميع هذه الحقوق، لكننا نورد ذلك للتدليل على أن نزار قباني يدافع بالدرجة الأولى عن نساء طبقته، ويهاجم النظام الاجتماعي الذي قام تاريخياً على أنقاضه المجتمع البرجوازي. فهو يمثل الطريق البرجوازي في تحرير المرأة، ومع ذلك، فهو يراه أكثر تقدماً من الأنظمة الثورية العربية: «إن نظرة الانقلابيين العرب إلى المرأة، لا تختلف من حيث الأساس والنوعية عن نظرة الأنظمة المقلوبة. وبالتالي، لم يقدم لنا اليسار نظرة ثورية في المرأة تختلف عن نظرة الإخوان المسلمين»(٦٩).

خامساً: المرحلة الحالية

إذا صح أن نسمي المرحلة السابقة «مرحلة قومية»، فإنه يمكن أن نعدّ زمننا الحاضر «مرحلة نفطية». وقد كان التمهيد لها بضرب المقاومة الفلسطينية في الأردن ووفاة عبد الناصر ١٩٧٠، ثم تُوّجت بحرب ١٩٧٣ والفورة النفطية. على أثر ذلك انتقلت قيادة الوطن العربي، عملياً وضمنياً، من مصر إلى السعودية، مدعومة ببلدان النفط الخليجية، حيث المرأة حتى الستينيات، بالكاد كانت لامستها رياح التغيير، سواء ريح الغرب أو ريح العرب المجاورين في مصر وبلاد الشام والعراق، في الوقت نفسه تحولت الفئات الحاكمة في البلدان العربية المتقدمة من طليعة أو نخبة

(٦٩) نزار قباني، عن الشعر والجنس والثورة (بيروت: منشورات نزار قباني، ١٩٧٢)، ص ٦٧.

برجوازية صغيرة إلى برجوازية جديدة (برجوازية دولة). لقد أخفق التيار القومي التحرري، فأصبحت، بدعم دول النفط وأموالها، الفرصة سانحة للقوى الدينية اليمينية كي تظهر من جديد، أقوى مما كانت قبل المرحلة الناصرية، وأعنف بكثير. وقد وجدت هذه القوى في مسألة المرأة مدخلاً رئيسياً للسيطرة على المجتمعات العربية، وتوجيهها بحسب فهمها للإسلام ونظرتها إلى الحياة والكون. فعادت بالجدل حول المرأة إلى أيام محمد عبده وقاسم أمين، كأن شيئاً لم يحدث خلال السنوات المئة بعدهما.

غير أن الاتجاه الاشتراكي كان قد برز على الساحة الثقافية والفكرية، خاصة بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، فأصبح الصراع الفكري بالدرجة الأولى بين هذين الاتجاهين: اليمين البرجوازي الديني، واليسار الاشتراكي العروبي. لكنه صراع غير متكافىء، لأن الأسلحة غير متكافئة: سلاح اليمين الدين والبارودة، وسلاح اليسار العقل والكلمة. ومما ساعد اليسار الاشتراكي في الصراع هو تحوله منذ منعطف السبعينيات، بصورة منهجية مركزة، إلى الاهتمام بالتراث العربي الاسلامي. في فترة تالية برز ما يمكن تسميته «اليسار الديني»، وهو اتجاه ديني عقلاني، يذكّر بالمعتزلة ومحمد عبده، من حيث استفادته من العلوم العصرية ومحاولة التوفيق بين الإسلام ومتطلبات الحياة الحديثة.

في هذه المرحلة كثر الكتّاب والكاتبات الذين خدموا قضية المرأة العربية بأقلامهم، وخاصة منذ العام الدولي للمرأة عام ١٩٧٥، وكأنهم أرادوا بهذا الإقبال التعويض عن محول المرحلة السابقة. وبالنسبة للكاتبات يلاحظ، إلى جانب كثرتهن، تجذر مواقفهن، بحيث يمكن القول، إنهن ثقافياً أصبحن قادرات على تسلم قضيتهن بأنفسهن. وهذا تطور معتبر، بالنظر إلى التراجع السياسي العام في مجال الحريات العامة وسلطة الشعب، وبالنظر إلى أن اليمين الديني يعتمد (إلى جانب الأموال) على جماعات حاشدة ومنظمة من النساء من أجل العودة بالمرأة العربية إلى الوراء.

وقد اخترنا من بين ممثلي هذه المرحلة في الكتابة عن حقوق المرأة: نوال السعداوي ومصطفى حجازي ومحمد شحرور.

١ ـ نوال السعداوي

من أهم الأصوات الثقافية التي ارتفعت في السبعينيات مدافعة عن حقوق المرأة، كان صوت الطبيبة والباحثة والأديبة المصرية نوال السعداوي. بدأت نشاطها الكتابي عام ١٩٦٥ برواية **مذكرات طبيبة**. وفي عام ١٩٧٢ صدر لها كتاب المرأة

والجنس. بعدهما نشرت الكثير من الأبحاث والروايات التي تتناول فيها قضايا المرأة العربية.

تبين الكاتبة في أعمالها الظلم الذي يمارسه المجتمع الذكوري العربي على المرأة منذ طفولتها الأولى. فأول ما وعت الحياة، وعت امتياز أخيها عليها، وتقييد حركاتها: «كل شيء فيَّ عورة، وأنا طفلة في التاسعة من عمري». فيما أخوها يلعب، كان عليها أن تخدم نفسها وتخدم أخاها. «بكيتُ على أنوثتي قبل أن أعرفها». عندما بلغت، فاجأها دم الحيض، فارتعبت ثم خجلت من هذا العار: «شعرتُ أن الله قد تحيّز للصبيان في كل شيء»[٧٠]. تقول الكاتبة، إن البنات ينشأن في جو مليء بالتحذير والتخويف من كشف أو لمس أعضائهن التناسلية، فما ان يشرعن بذلك حتى تنهرهن الأمهات بشدة وعنف وربما بالضرب. في الحقيقة يعامل الصبيان أيضاً بالمثل إزاء هذه التصرفات، لكن نصيب البنت من التخويف والتحذير أضعاف نصيب الصبي. «ففي الوقت الذي يعترف فيه المجتمع بالرغبة الجنسية عند الولد البالغ، فإنه ينكرها على البنت. وبهذا يمكن القول، إن بلوغ الولد إيجابي يؤكد به غريزته ورغبته في الجنس الآخر. أما بلوغ البنت فمعناه نكران الجنس ونفيه»[٧١].

أكثر ما تُربّى البنت على الخوف عليه هو «غشاء البكارة». وهذا قمع يستند إلى الكثير من الجهل. المشكلة تكمن في أن بعض المجتمعات، كالمجتمعات العربية، ما زالت تعتبر غشاء البكارة مقياساً للعذرية، وتعتبر العذرية مقياساً للشرف. وتدعونا الكاتبة لأن نتصور مدى الضرر النفسي الذي تصاب به الفتيات في مجتمعنا، حين يدركن أن هذا الغشاء الرقيق هو أعز ما يملكن، وأن عليه يتوقف مستقبلهن وشرفهن وحياتهن، وأن عليهن المحافظة عليه بكل الوسائل. غير أن الشرف ـ برأي الكاتبة ـ ليس مجرد أن يحافظ الإنسان على أعضائه التناسلية، بل هو الصدق، صدق التفكير والإحساس والأفعال. مع ذلك، إذا كان الشرف كما يعتقدون، لماذا على المرأة أن تتحاشى الرجل لتحافظ على شرفها، في حين لا يعيب الرجل، بل من دواعي فخره أن يطاردها وأن يتصل بها؟ ثم إن هذه القيم متناقضة. فالمجتمع الذي يربي المرأة على العفة والبرود الجنسي، يطالبها بأن تمتّع

---

(٧٠) نوال السعداوي، مذكرات طبيبة، اقرأ؛ ٢٧٣ (مصر: دار المعارف، [١٩٦٥])، ص ٦، ٨ و١١.

(٧١) نوال السعداوي، المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي، ط٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٤٣ و٤٩.

زوجها. ينشر أنواع الفنون والملاهي المثيرة للغرائز، ويحرم على البنات التأثر بهذه المثيرات(٧٢).

إن غالبية الناس يجهلون أن البظر، وليس المهبل أو الرحم، هو عضو المرأة الأساسي للذة الجنسية. غير أن هناك مجتمعات، في مصر والسودان، تدرك بلا شك هذه الوظيفة الجنسية للبظر من قديم الزمن. لذلك فإن بعض الأوساط فيها، وباسم العفة والأخلاق، تستأصله فيما يسمى «ختان البنات»، مما يسبب للبنت المعنية بروداً جنسياً، إلى جانب ما تحمله العملية بذاتها من مخاطر على صحة هذه البنت وحياتها. وتشبّه الكاتبة هذا الختان في مضمونه وجوهره بعملية إخصاء العبيد، فهو دليل على امتلاك الرجل للمرأة.

كانت نوال السعداوي بين الكتّاب العرب، في ما نعلم، من أوائل المطالبين بحق المرأة باللذة الجنسية، ليس بمجرد الجنس، إنما بالارتواء الجنسي تحديداً، بمعنى إزالة ما يعيق المرأة خارجياً (أي اجتماعياً) عن تحقيق هذا الارتواء. إذ ذاك تفصل الكاتبة بين الجنس والتناسل: «التناسل وظيفة الجهاز التناسلي في الإنسان، أما الجنس فهو وظيفة أجهزة الإنسان جميعاً جسماً ونفساً وعقلاً». ومن أجل تحقيق هذه الوظيفة للجنس ترى أن «العلاقة بين الرجل والمرأة يجب أن تقوم بسبب الحب المتبادل، وليس لأسباب نفعية واقتصادية، وإلا أصبحت كالدعارة سواء بسواء». لكن الحب يشترط التكافؤ، فلا يقوم بين سيد وعبد أو بين صاحب سلطة وخاضع للسلطة، أو بين إنسان متكامل العناصر الجسمية والنفسية والعقلية وآخر ليس له إلا جسد فحسب. لذلك ليس في إمكان الرجل أن يتبادل مع المرأة الحب. كل ما يمكن أن يحدث بينهما هو «تلك الحركات الجنسية اللاإرادية التي تدفع الذكر إلى الأنثى من أجل الإخصاب والمحافظة على النوع في جميع الكائنات الحية»(٧٣).

هنا تتصدى الكاتبة لأخطاء وأوهام الآراء الشائعة حول طبيعة المرأة: «يبرر الرجال القيود المفروضة على المرأة أو وضعها الأدنى في المجتمع والأسرة إلى الطبيعة. ويقولون إن طبيعة المرأة هي التي فرضت عليها هذا الوضع، لأنها هي التي تحمل وتلد وتُرضع. أما الرجل فقد خُلق بالطبيعة للأعمال خارج البيت التي

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨ و٢٥ ـ ٣٤، ونوال السعداوي، **الأنثى هي الأصل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص ١٨.

(٧٣) نوال السعداوي: **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**، ص ١١٠ ـ ١١٨ و١٤٠ ـ ١٤١؛ **الأنثى هي الأصل**، ص ١٢٣ و٢٢٩، و**الرجل والجنس** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ص ١٩٨.

تستلزم العقل والحكمة والقوة». «لكن الحقائق العلمية تثبت أن هذه الفروق بين الرجل والمرأة فروق صناعية من صنع المجتمع، بدليل أنها تتغيّر من مجتمع إلى مجتمع ومن عهد إلى عهد ومن نظام إلى نظام»... إن الحمل والولادة لا يعطّلان المرأة الحديثة في عملها أو إنتاجها الفكري والعقلي، كما أن الحمل والولادة لم يعطلا الفلاحة المصرية عن العمل المضني في الحقل والبيت. وتؤكد الكاتبة: «إن الطبيعة بريئة، والمرأة ليست ضعيفة بالطبيعة. فالمرأة المتزوجة تشتغل ضعف الساعات التي يشتغلها زوجها، لأنها تشتغل داخل البيت وخارجه، أما زوجها فيشتغل خارج البيت ويستريح في البيت». وقد «وُجد أن تأخر المرأة عن الرجل في المجالات الفكرية والعقلية لا يرجع إلى نقص في عقلها بالطبيعة، وإنما يرجع إلى القيود الجسدية والعقلية التي فرضت على المرأة سنوات طويلة.. أما من الناحية البيولوجية، فهناك حقائق تثبت تفوق المرأة بيولوجياً عن الرجل». وتستعرض الكاتبة معلومات بيولوجية وفيزيولوجية لتبرهن على أن «الأنثى هي الأصل»، وأن تكوينها أمتن وأمنع. وتدعمها بمعلومات عن المجتمعات البشرية الأولى لتبين أن الأمومة أصيلة، وأن الأبوة طارئة. لكنها تؤكد في الوقت نفسه أن الأبوة بمثل أهمية الأمومة بالنسبة لصحة الأطفال ونموهم نفسياً وجنسياً وعاطفياً[٧٤].

زبدة الكلام أن الكاتبة تطالب بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة. فيكون الزوج مسؤولاً عن البيت وتربية الأولاد بالتساوي مع زوجته العاملة، وتكون واجبات الأبوة مساوية لواجبات الأمومة. والعكس صحيح، فتكون على الزوجة أيضاً مسؤولية الإنفاق على الأسرة. وتشمل المساواة الحقوق والواجبات الشخصية والجنسية، بما فيها حق الحصول على النشوة الجنسية. وتؤكد الكاتبة أن تحرير المرأة «هو جزء من تحرير المجتمع كله من النظام الرأسمالي وقيمه التجارية والأخلاقية»، «وتحويله إلى مجتمع اشتراكي حقيقي يحقق المساواة والعدالة لجميع البشر بصرف النظر عن لونهم أو جنسهم أو طبقاتهم الاجتماعية». وأخيراً، تطالب الكاتبة «بتغيير الأسرة الأبوية لتكون أسرة بغير سلطة الأب..، بتحرير الأسرة من أية سلطة»، أي أن يحلّ الحب محل التسلط. إنها الأسرة الجماعية (الكومونة) التي تذكر الكاتبة محاسنها، مقارنة مع الأسرة وحيدة النواة السائدة في زمننا الحاضر[٧٥].

---

(٧٤) نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، ص ٤١ ـ ٤٤، والمرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي، ص ٤٢، ٦٧، ٧٤، ٨٥ و٩٧ ـ ٩٨.

(٧٥) السعداوي: المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي، ص ١٨١ ـ ١٨٢، ١٦٧، ١٨٧ و١٣٠ ـ ١٣٨ على التوالي؛ الأنثى هي الأصل، ص ١٨ و١٤٠، والرجل والجنس، ص ٢٠٤.

يؤخذ على نوال السعداوي أنها، في تأسيسها العلمي للمطالبة بتحرير المرأة ومساواتها، وضعت نفسها في القطب المقابل لأعداء المرأة، في قطب أعداء الرجل، حيث جعلت الأنثى أصلاً، والذكر فرعاً. وهذا ليس في صالح المرأة ولا الرجل، لأن العلاقة بينهما ستعود بذلك إلى ما كانت عليه من الصراع مع تبادل المواقع، عوضاً من أن تصبح علاقة ألفة وتعاون. هذا، ناهيك عما في ذلك من خطأ علمي، إذ لا يمكن أن تكون الأنثى هي الأصل، مثلما لا يمكن أن يكون الذكر هو الأصل، طالما أن البويضة من دون تلقيح ذكري لا أمل لها بالحياة. المأخذ الأساسي الثاني على الكاتبة هو الزعم بأن المرأة أقدر جنسياً من الرجل[٧٦]. فبالإضافة إلى الخطأ العلمي في هذا الزعم (بالنسبة للبشر العاديين)، فإن مؤداه الضمني على صعيد العلاقة بين الجنسين هو «تعدد الأزواج، بدلاً من «تعدد الزوجات»».

٢ ـ مصطفى حجازي

يرى الكاتب اللبناني مصطفى حجازي أن قضية المرأة ليست سوى «عرض من أعراض إشكالية الإنسان العربي»[٧٧]. هذا الإنسان يعيش الآن في عالم من العنف المفروض عليه من الطبيعة ومن السيد المتسلّط الخارجي (الاستعماري) والداخلي (المحلي). في علاقة التسلط العنفي هذه لا يجد الإنسان المقهور سوى الرضوخ والتبعية. ويتعمم «نموذج التسلط والخضوع على كل العلاقات وعلى كل المواقف من الحياة والآخرين والأشياء. تتسم علاقة الرئيس بالمرؤوس بهذا النمط التسلطي الرضوخي، كما تتسم به علاقة الرجل بالمرأة، والكبير بالصغير، والقوي بالضعيف». في العالم المتخلف «يتحول الإنسان إلى شيء، إلى أداة أو وسيلة، إلى قيمة مجنّسة». ويقوم الإنسان المقهور باجتياف (أي تمثّل) عملية التبخيس التي غرسها المتسلط في نفسيته، تنعكس في ذاته على شكل مشاعر الدونية والعجز تؤدي إلى نشوء مجموعة من العقد، أهمها عقد النقص وعقدة العار[٧٨].

بذلك يصبح الإنسان المقهور حليف المتسلط الأول ضد ذاته وضد وجود الآخرين أمثاله، حيث تقوم بينه وبين هؤلاء علاقة ازدراء ضمني، لأنهم يعكسون

---

(٧٦) انظر: السعداوي، **الأنثى هي الأصل**، ص ٧٠ و١٣٠.

(٧٧) مصطفى حجازي، «واقع المرأة العربية وقضية التنمية،» **الوحدة**، العدد ١ (حزيران/يونيو ١٩٨٥)، ص ١٤.

(٧٨) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط٢ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٨ ـ ٤٠.

له مأساته وعاره. ويصيب المرأة والأتباع في عملية التحقير هذه النصيب الأوفر، باعتبارهم العنصر الأضعف والأقل حظاً. فما يلقاه الرجل من تبخيس ومهانة، وما يُفرض عليه من تبعية، يعود فيمارسه على زوجته ونساء أسرته. وتتخذ وضعية القهر الذي تلقاه المرأة عدة أوجه، تتلخص في استلابات ثلاثة مترابطة: الاستلاب الاقتصادي، والاستلاب الجنسي، والاستلاب العقائدي. يتجلى الاستلاب الاقتصادي، **أولاً**، في تبخيس جهدها، إذ تبذله من دون مقابل (كالعمل المنزلي) أو بمقابل زهيد. **ثانياً**، في تبخيس إمكاناتها، فتوضع في مواقع ثانوية. **ثالثاً**، في طمس هذه الإمكانات، من خلال حرمانها من فرص التأهيل. أما الاستلاب الجنسي فيتم من خلال اختزال المرأة إلى حدود جسدها، واختزال هذا الجسد إلى بعده الجنسي، فتصير مجرد أداة ووعاء للمتعة. وأما الاستلاب العقائدي فيتجلى في أن «تتبنّى المرأة كل الأساطير والاختزالات التي يحيطها بها الرجل، كما أنها تجتاف أحكامه الجائرة بصددها، فتتقبل مكانتها، ووضعية القهر التي تعاني منها، كجزء من طبيعتها... وهي تقاوم تغييره، وكأن هذا التغيير خروج على طبيعة الأمور، وعلى اعتبارات الشرف والكرامة»[٧٩].

يرى الكاتب، أن «استلاب المرأة... هو شكل من أشكال الاعتداء على إنسانيتها من خلال رفض الاعتراف بها ككيان آخر كامل وقائم بذاته، مغاير لنا ومستقل عنا ومحدد لكياننا». غير أن هذا العدوان غير ممكن إلا بعد تسويغه وتبريره من خلال عملية اختزال يخضع لها كيان المرأة، اختزال إلى إحدى صفات أو خصائص أو وظائف هذا الكيان، واعتبار هذا الجانب الجزئي هو الكيان الكلي نفسه. هناك اختزالات إيجابية تبالغ في قيمة المرأة، وأخرى سلبية تبالغ في تبخيس هذه القيمة، وهي الغالبة. لكن في كلتا الحالتين «تحرم المرأة من فرصة عيش كيانها بكل أبعاده وتنوعه وتناقضه». أشهر أشكال الاختزال السلبي هو ثالوث: المرأة القاصرة، المرأة العورة، المرأة الانفعالية، حيث يُسقط الرجل «على المرأة كل قصوره الذاتي النابع من وضعية القهر وما فيها من مهانة لكيانه... وبهذا يتوصل إلى احتمال وضعيته المأزقية في الخارج من خلال تركيز اعتباره الذاتي ومصدر كبريائه على الداخل، أي على الحفاظ على سمعة نسائه حين يسترهن». هذا الثالوث الاختزالي يفسح المجال لاختزال رابع ينتج عنه، هو: المرأة الخادم. وهناك اختزال سلبي آخر يتخذ شكلاً ثنائياً، هو: المرأة الغاوية الماكرة[٨٠].

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٠ و٢١٠ ـ ٢٢٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١، وحجازي، «واقع المرأة العربية وقضية التنمية،» ص ١٥ ـ ١٧.

أما الاختزالات الإيجابية فأهمها صورة «المرأة الأم»، محط أساطير الحب والعطاء والتضحية. لقد أفرط الرجل في المبالغة في تصوير الأم على هذا النسق، «كي يطمئن إلى أن هناك إمكانية موثوقة ومضمونة تخفّف عنه عناء الحياة في مقابل اعتباط القهر والتسلط وما يشكله لكيانه من تهديد». «إن اختزال المرأة إلى وظيفة الأمومة دون ما عداها (مما يشيع الآن في وطننا العربي وفي صورة المرأة عندنا) يشكل في الآن ذاته أحد أقوى عوامل إعادة إنتاج المجتمع لقوى مقاومة التغيير فيه. فمن خلال موقع السلطة المؤثرة والتي لا تقاوم للأم، تغرس المرأة في أبنائها قيم الحفاظ على الوضع الراهن والشد إلى الوراء». وإضافة إلى الأمومة تخضع المرأة إلى اختزال إيجابي آخر، خاصة في الأوساط الاجتماعية العليا، وهي صورة «المرأة ـ الوجاهة الاجتماعية». هنا تمتلك المرأة قيمة الندرة التي تشيع في العالم المتخلف، من حيث الجمال والحسب والنسب، والتي تجعل من المرأة دمية ثمينة يتباهى صاحبها بملكيتها، وأداة استعراض مكلفة لتفوّقه على الآخرين وتميزه منهم. وفي هذا بالطبع تنكر لكيان المرأة الإنساني في تنوعه، وحصر له في مظهره البراق. وهذا بدوره ينعكس إلى تضخم نرجسي لدى المرأة، فتعتزّ بدور عارضة الجاه والثروة، لدرجة تلهيها عن القيم الذاتية والإثراء العاطفي والعلائقي[٨١].

ينطلق مصطفى حجازي في تناوله لقضية حرمان المرأة من حقوقها في الوطن العربي من واقع التخلف العربي، ويقوم بدراسة نفسانية للإنسان العربي المقهور في هذا المجتمع المتخلف، مستنداً في ذلك إلى مدرسة التحليل النفسي ومستفيداً من أعمال فرانز فانون. بهذا المنهج يلقي الكاتب أضواء على جوانب من القضية لم تكن إلى هذا الحد أو ذاك مكشوفة من قبل في الكتابات العربية. غير أن أدواته العلمية لا توصلنا بالضرورة إلى الخصوصية العربية، بل قد تقودنا على حد سواء إلى أي مجتمع آخر في ما كان يسمى «العالم الثالث». لذلك أرى أن منهج الكاتب لا يصح عربياً إلا بعد إكماله بالنظرة التاريخية؛ أقصد أنه التخلف بما فيه من تسلط داخلي وخارجي لا يفسر أوضاع امرأة محددة اجتماعياً إلا بعد إضافته إلى التسلط التاريخي مع ما يخلّفه من ميراث. إنه يعطيه دفعاً جديداً وشكلاً جديداً، لكنه غير مستقل عنه. وفي حديث الكاتب عن المرأة في الأوساط الاجتماعية العليا، نلاحظ أنه يفصل هذه المرأة عن طبقتها، فكأنها لا تنتمي إليها، ولا تعتنق أيديولوجيتها ذاتها، ولا تتصرف بالتالي على أساس هذا الانتماء وهذه الايديولوجيا. فإذا صح أن رجال هذه الطبقة يضطهدون نساءهم، فبالتأكيد ليس كتعويض عن اضطهاد يصيبهم من

---

(٨١) المصدران نفسهما، ص ٢٣٣ و١٥ ـ ١٧ على التوالي.

متسلط أعلى. لكن الكاتب لا يقدم تفسيراً آخر لهذا الاضطهاد. وهذا دليل آخر على ضرورة النظرة التاريخية.

٣ ـ محمد شحرور

يعد الكاتب والمهندس السوري محمد شحرور أحدث ممثلي مدرسة التجديد الإسلامي. ضمن هذا التيار يتميز بأنه قام بطريقته الحديثة في الدراسة النصية والتفسير اللغوي والعلمي بنقلة جديدة، تتمثل في استرجاع الإسلام من احتكار الكهنوت وإعادته إلى أصحابه عامة المسلمين، من خلال السير مع الإسلام مسافة ألف وأربعمائة سنة، كي يصل إلى الناس الذين يعيشون هنا والآن في شروط الحياة والوعي الحديثة. هذا، في حين دأب رجال الدين التقليديون على نقل الناس القهقرى إلى ما قبل ألف سنة من الزمان والمكان وشروط الحياة والمعرفة، كي يصلوا بهم إلى الإسلام.

في دراسته لموضوع المرأة في الإسلام، يبدأ الكاتب بانتقاد الاتجاهين العلماني والإسلامي المحافظ. فيأخذ على أصحاب الاتجاه العلماني، أنهم بحثوا عن حلول لمشكلة المرأة من خارج الإسلام، في حين قد تكون هذه الحلول إسلامية، من دون أن يعلموا، وهكذا وقعوا في الاغتراب. ويأخذ على الاتجاه الاسلامي التقليدي: أولاً، عدم التفريق بين الحدود والتعليمات، سواء في الكتاب أو في الأحاديث النبوية. فالحدود من الناحية التشريعية فيها حلال وحرام وعليها تبعة، غير أن فيها حالات تعطي مجالاً للحركة في التشريع، بينما التعليمات ليس فيها حلال وحرام وليس عليها تبعة من ثواب وعقاب، بل هي إما أعراض أو تعليمات خاصة بالنبي أو مرحلية أو تعليمات لمصلحة الناس (غير ملزمة). ثانياً، «الظن بأن ما حصل أثناء حياة النبي في حق المرأة هو كامل تحريرها، أي أن تحرير المرأة بدأ منذ بعثة محمد ﷺ وانتهى بوفاته. . .، علماً بأن وضع تحرير المرأة في الإسلام كوضع الرق تماماً». (هذه الفكرة كان قد قالها الطاهر الحداد، كما أسلفنا). ثالثاً، «الخطأ المنهجي في فهم بعض الآيات التي ورد فيها لفظ النساء»[٨٢]. وثمة مأخذ رابع يرد في سياق حديث الكاتب وهو: قياس الشاهد على الغائب، أي قياس المجتمع الحالي على مجتمع النبي.

بعد هذا ينتقل الكاتب إلى دراسة آيات الحدود التي لها علاقة بالمرأة، فيبدأ بآية تعدد الزوجات. هنا يتبين له أن حدود الله من حيث الكم زوجة واحدة كحد

(٨٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة وبآخره كتاب «أسرار اللسان العربي» لجعفر دك الباب (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٥٢٦، ٥٣٥، و٥٩٣ ـ ٥٩٦.

أدنى، وأربع نساء كحد أعلى، بينما من حيث الكيف يجب أن تكون الثانية والثالثة والرابعة من الأرامل، شرط إعالة أولادها. فموضوع الآية هو اليتامى وأمهاتهم. ثم يتناول الكاتب آيات الإرث، فيؤكد أنها آيات حدودية، لا حدية، «حيث أعطى الله للأنثى نصف حصة الذكر حداً أدنى. وهذا الحد الأدنى في حال عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، وفي حال المشاركة تنخفض الهوة بين الذكر والأنثى بحسب نسبة المشاركة وما تفرضه الظروف التاريخية»[٨٣].

ومن الآيات الحدودية المتعلقة بالمرأة يذكر الكاتب آيتين جاء فيهما لباس المرأة والرجل **﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون﴾** [النور: ٣٠]، **﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾**. وهما تتضمنان أمراً مشتركاً للمؤمن والمؤمنة على حد سواء، بشيئين: أولهما الغض من البصر، كسلوك اجتماعي مهذب، كي لا تشعر المرأة (أو يشعر الرجل) بالإحراج، إذا كانت في وضع لا تحب أن يراها فيه أحد. الشيء المشترك الآخر هو أن الحد الأدنى المفروض من اللباس هو تغطية الفرج فقط. غير أن هناك إضافة واحدة فقط بالنسبة للمرأة، وهي جيوب الجسم التي تشمل ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين. هذا هو الحدّ من اللباس في الشرع. وقد جاء اللباس المتمم في سورة الأحزاب (الآية ٥٩)، وجاء الخطاب في مقام النبوة الذي هو ليس حراماً وحلالاً، أي ليس تشريعاً، وإنما تعليمات لدفع الأذى الطبيعي أو الاجتماعي. بناء على هذه الآية، «على المؤمنة أن تلبس لباساً خارجياً وتخرج إلى المجتمع بحسب الأعراف السائدة في مجتمعها، بحيث لا تكونه عرضة لسخرية وأذى الناس»... وقد وضع الرسول حداً أعلى لهذا اللباس، وهو أن لا يغطى الوجه والكفين. «فإذا خرجت المرأة عارية، فقد خرجت عن حدود الله. وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء، حتى وجهها وكفيها، فقد خرجت عن حدود رسول الله. وطاعة الله ورسوله في الحدود واجبة»[٨٤].

بخصوص العلاقة بين الزوجين يميز الكاتب بين العلاقة العاطفية والعلاقة

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٨ و٥٩٧ ـ ٦٠٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٦٠٤ ـ ٦١٥.

الاقتصادية والاجتماعية. فالعلاقة العاطفية هي علاقة محبة في الإسلام، والمرأة ليست متاعاً للرجل، كما أن الرجل ليس متاعاً للمرأة. أما العلاقة الاقتصادية والاجتماعية فتخبرنا عنها الآية ٣٤ من سورة النساء، بأن الرجال قوّامون على النساء. وبما أن الآية تذكر علة القوامية، «فبذهاب العلة يذهب المعلول، وبتبديل العلة يتبدل المعلول». (هذا هو مذهب نظيرة زين الدين، كما يذكر القارىء). علة القوامية هي: القوة الفيزيائية، والقوة المالية والاقتصادية. وبما أنه ورد في النص ﴿بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾ (دون نون النسوة)، فهذا يعني أن القوامية قابلة لتكون عكسية بانعكاس العلة، أي يمكن موضوعياً أن تكون المرأة القوامة على زوجها. إلا أن هناك شرطاً إضافياً لقوامة المرأة، وهو أن تكون امرأة صالحة[٨٥].

بخصوص حق العمل، يرى الكاتب أن الإسلام لم يمنع المرأة من العمل من الناحية الشرعية في كل مجالات الحياة والانتاج، وإنما الظروف الموضوعية التاريخية هي التي تحدد عمل المرأة. «وعلى هذا، فعلينا نحن المسلمين أن ننظر إلى عمل المرأة من خلال السياق التاريخي، لا من قياس الشاهد على الغائب، لأن التشريع الإسلامي لا يوجد فيه ما يمنع ذلك... والمهنتان الوحيدتان اللتان منع الله المرأة ممارستهما هما: البغاء والتعرية». أما حق العمل السياسي فهو - برأي الكاتب - أول حق أعطاه الإسلام للمرأة بشكل مباشر. هناك حديث ينسب إلى النبي وهو «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». إذا صح هذا الحديث، مع أنه من الأحاديث المنفردة، فلا يقاس عليه، لأنه جاء تعليقاً على حدث معين. فلا يعتبر تشريعاً ولا تعليماً[٨٦].

ويتحدث الكاتب عن عقدة النكاح (عقد الزواج)، فيقول إنها «مفتوحة للرجل والمرأة على السواء، فيمكن أن تكون العصمة بيد الرجل وبيد المرأة». كذلك «يحق للرجل والمرأة المسلمة على حد سواء طلب الطلاق. لذا فإن الطلاق الشفهي يعتبر من اللغو... الطلاق بين الرجل والمرأة لا يكون إلا عن طريق القضاء حصراً. فإذا حصل الطلاق من قبل الرجل فيمكن أن يكون طلاقاً رديّاً أو نهائياً. أما إذا حصل عن طريق المرأة، فهو طلاق يمكن أن يرفضه الرجل فقط إذا كانت حاملاً. حيث إن للرجل أفضلية على المرأة في هذه الحالة فقط»[٨٧].

أخيراً يرى الكاتب أن العلاقة بين الرجل والمرأة، في الإسلام، ينظر إليها من مستويين مختلفين تماماً: المستوى الأول هو مستوى حدود الله (الحلال والحرام). وهذا الحد هو الزنى، أي علاقة الجماع الجنسي المباشر بين الرجل والمرأة من دون

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٦١٩ ـ ٦٢١.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٦٢٣ ـ ٦٢٥، وبخصوص قياس الشاهد على الغائب، ص ٥٨١ ـ ٥٨٢.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٦٢٦ ـ ٦٢٧. انظر أيضاً: **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٩.

عقد نكاح، وهو المسمى «الفاحشة». يتضمن هذا المستوى زاويتي نظر: زاوية حقوق الله، وزاوية حقوق المجتمع. فإذا كان الزنى في الخفاء، فليس للمجتمع دخل في ذلك، والأمر متروك لله تعالى، حيث علاقة الناس بالله علاقة معصية وتوبة. أما إذا كان الزنى علنياً، والعلن محدد بأربعة شهود عدول شاهدوا العملية تماماً، فعقوبته مئة جلدة من دون زيادة أو نقصان. «أما بالنسبة للخيانة الزوجية فتكفي شهادة أحد الزوجين، لأن الشهادة تُعتبر أربع شهادات. ولكن يمكن لأحدهما أن يدرأ عن نفسه العذاب (الحدّ) بالشهادة الخامسة، وتبقى العلاقة بين العبد وربه». المستوى الثاني هو علاقة الرجل بالمرأة جنسياً من دون جماع. هذه الناحية تركها الله لحدود الناس، وهي تتبع أعراف البلد. فكل علاقة جنسية لا تصل إلى الجماع الجنسي ليست زنى، و«الفَرْج يصدق ذلك أو يكذّبه»(٨٨).

خاتمة

حاولت في ما سبق أن أتتبع بالخطوط العريضة نماذج من الكتابة العربية في فهمها لحقوق المرأة، ودفاعها عنها، منذ عصر النهضة حتى الآن. لقد مضى قرن ونصف القرن تقريباً، قسمته إلى خمس مراحل، بحسب معايير ذكرتها في المقدمة، وبيّنت السمة العامة لكل مرحلة، واخترت بعضاً من أبرز ممثلي الاتجاهات الرئيسية في كل مرحلة. وهؤلاء درست أعمالهم المتعلقة بموضوعنا بشيء من التفصيل. ثمة اتجاه واحد لم أدرسه، وإن كان حاضراً على الدوام. إنه اتجاه اليمين الديني، الذي شاعت تسميته بـ «الأصولي» أو «السلفي». فهذا الاتجاه يرى أن حقوق المرأة المسلمة مؤمّنة، ولا حاجة لأن تتغير أوضاعها عما كانت عليه قبل ألف وأربعمائة سنة، والأصح أنه يريد أن تتغير أوضاعها الحالية لترجع إلى ما كانت عليه في ذلك الزمن الغابر. هذا الاتجاه حاضر دوماً، بحكم أن العديد من ممثلي الاتجاهات الأخرى يناقشون آراءه.

هناك اتجاه ديني آخر، حرصت على أن أتتبع تطوره، وهو الذي أسميته «مدرسة التجديد الإسلامي». يضم في دراستنا هذه: محمد عبده وقاسم أمين ونظيرة زين الدين والطاهر الحداد ومحمد شحرور وغيرهم. هذا الاتجاه يستقي حقوق المرأة من خلال إعادة تفسير النصوص الدينية؛ أي من خلال فهمه الجديد لهذه النصوص. فالآيات الإلهية جاءت بلغة البشر، لعقول البشر، وكل يفهمها على قدر عقله، لا على قدر عقل من سبقه بأكثر من ألف سنة.

الاتجاه الثاني الذي نجد ممثلين له في الخطاب العربي عن حقوق المرأة، يُسمّى

---

(٨٨) شحرور، المصدر نفسه.

في الأدبيات العربية «ليبرالياً». وهو في الحقيقة ليس ليبرالياً بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح، أو بالمفهوم الأوروبي لليبرالية. أنا أقترح تسميته «ليبرالياً دينياً»، إذا صحّت هذه التسمية، لأنه ديني متنور، يدافع عن حقوق المرأة، لا من خلال النصوص ولا تقليداً لزمن النبوة، بل بحسب فهمه العام للدين وللحياة البشرية. يمثل هذا الاتجاه: بطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق ورفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي وزينب فواز وعائشة التيمورية وباحثة البادية وغيرهم. هنا نلتقي بالأرستقراطي، والبرجوازي، والاشتراكي.

ثمة اتجاه ثالث، يمكن أن نطلق عليه اسم «الاتجاه الإنسانوي العلماني». وهو يفهم حقوق المرأة كإنسان بغض النظر عن الدين، يفهمه من خلال تصوره لسعادة المجتمع وتقديره لتطلبات الحياة الاجتماعية الحديثة. ويمثل هذا الاتجاه: قاسم أمين في كتابه الأخير، وهدى شعراوي وفرح أنطون وشبلي الشميل وجميل الزهاوي ومعروف الرصافي ومحمد جميل بيهم وعبد الرحمن الشهبندر وسلامة موسى ودرية شفيق ونزار قباني وغيرهم. وهنا نجد البرجوازي، والاشتراكي.

أخيراً، نجد بين الكتاب الذين درسناهم اتجاهاً رابعاً، ينظر إلى حقوق المرأة نظرة اجتماعية اقتصادية وأيديولوجية، وهي بالطبع علمانية، ويحدّد من خلال هذه النظرة آراءه ومواقفه. ربما أمكننا تسميته «علمانياً أيديولوجياً». غايته النهائية إزالة أو تخفيف الفوارق بين طبقات وفئات وطوائف المجتمع على طريق تقدّمه، ومن بينها التفرقة الظالمة بين الجنسين. ويمثله: منيف الرزاز وفاطمة ابراهيم ونوال السعداوي وسلوى خماش ومصطفى حجازي وفاطمة المرنيسي وأنور عبد الله وغيرهم. وهنا نلتقي بالقومي التقدمي، وبالاشتراكي العروبي، كما ينفرز عنه اتجاه انثوي. ونلاحظ أن جميع هذه الاتجاهات متأثرة بالغرب، بهذا القدر أو ذاك، بهذا الشكل أو ذاك، بما فيها الاتجاه الديني التقليدي.

لا بدّ أن القارىء قد لاحظ روحاً تفاؤلية في هذه الدراسة. لقد رأينا كيف تطور فهم حقوق المرأة من مجرد حقّ بالتعليم إلى حقّ المشاركة بالحياة الاجتماعية والانتاج الاجتماعي، إلى فهم أوسع وأعمق حتى الحق بالنشوة الجنسية. ورأينا الربط الاشتراكي الذي يزداد إحكاماً بين حقوق المرأة وديمقراطية المجتمع، بل قل: إنسانية المجتمع. كل هذا بجهود فكرية معتبرة، مغذاة بحرارة الإيمان بالقضية. وكل هذا على رغم أن حرية الكلمة والحركة والتنظيم مقيدة بالنسبة لأنصار حقوق المرأة، من نساء ورجال وجماعات. فكيف لو أُعطيت لهم الحريات التي تتضمنها شرعة حقوق الإنسان وضمنتها أغلب دساتير البلدان العربية، إن لم تكن جميعها تقريباً. نعم، يحق لنا بعد كل هذا أن نكون متفائلين. ومما يزيدنا تفاؤلاً إيماننا بأن الإنسان يولد حراً، وقوة الحياة في كيانه تدفعه على الدوام ليمارس هذه الحرية.

الفصل الثامن والعشرون

حقوق الطفل في الثقافة العربية

فيوليت داغر(*)

ما من حضارة إنسانية إلا وأكدت واجب البالغين تجاه الأطفال انطلاقاً من أن العلاقة بين الطفل والبالغ علاقة استمرار للذات والجنس والحياة. وعليه، فقد حرص أكثر من مجتمع قديم على توفير الأساسيات الاكتفائية للطفل وضمان احتضانه في جماعة إنسانية، على الرغم من غياب مفهوم الحق للطفل الذي نشأ كمفهوم سلبي أنشأه الإنسان الأقوى لتسجيل امتيازات له تفرقه عن الإنسان الأضعف.

كان أول أشكال الحقوق أو بالأحرى الالتزامات تجاه الأطفال النموذج النابع من منظومة قربى أو منظومة قيم. الأولى تعطي الطفل الحق في الميراث وتورثه أعباء الالتزام العائلي، والثانية تمنحه العطف والعلم والرعاية والحماية من عنف البالغين. إلا أن هذا المفهوم الأولي للحقوق كان أكثر نمواً في المجتمعات البدائية الهندية والإفريقية التي لم تقم الحواجز بين البالغ والقاصر. وبالتالي، فقد تعاطت مع الامتياز في حال وجوده كمعطى مشترك بين الأهل والأبناء. وغالباً ما رضخ التفاوت لاعتبارات الجنس أو المصاهرة أو مخلفات العنف بين الناس.

من الثورات الكبيرة في تاريخ حقوق الأطفال تحريم اعتقادات التضحية بالأطفال كجزء من منظومات اعتقادية تسعى لدفع قوى الشر بإعطائها أغلى ما عند الإنسان. وتبقى قصة إسماعيل في القصص الديني المشرقي رمزاً لنهاية التضحية

(*) حائزة على دكتوراه في علم النفس الاجتماعي وتدرس هذه المادة. شغلت مناصب عربية ودولية في المنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان، ولها كتابات وأبحاث حول الطائفية والعنف وحقوق الطفل والمرأة. وهي حالياً الأمينة العامة للجنة العربية لحقوق الإنسان.

بالطفل. حرّم يسوع الناصري كل شكل من أشكال قتل الأطفال. وبعده لم يتوقف صعصعة بن ناجي بن عقال، جدّ الشاعر الفرزدق الذي يعتبره منصف المرزوقي الأب الروحي للحركة العربية لحقوق الإنسان[1]، لم يتوقف عند شجب قتل الأطفال ووأد البنات، بل تعدى ذلك، في غياب أي ناظم لهذه المأساة في الأوساط القبلية، إلى دفع فدية عن كل طفلة يريد أهلها وأدها خشية الجوع. وكان يدفع الفدية لإنقاذ أية طفلة من أية قبيلة من دون اعتبار للقرابة أو الجوار. اتبع العديد من العرب أسلوب صعصعة وكان من يقوم بذلك يسمى «محيي الموؤودات». يقول الشاعر الفرزدق (ت ٦٢٩م/ ١١٠هـ) بهذا الصدد مفاخراً بجده:

وجـدي الـذي مـنـع الـوائـدات وأحـيـا الـوئـيـد فـلـم يـوأد

ومن الأشكال المبكرة لرعاية الطفل كانت رعاية اليتيم. «وقد عرف العرب قبل الإسلام بيوت الأيتام لكل من فقد أو توفي أبوه أو قتل في حرب، يشرف على تربيتهم الرؤساء والسادة وينفقون عليهم من صندوق تضامني كبير يجمع من سادة القوم وتبرعات القبائل وغنائم الحرب. وكان أشهرها بيت أيتام غطفان»[2].

من النصوص القريبة العهد من الإسلام أو المخضرمة، ثمة أقوال مهمة في حماية الطفولة تنسب للأحنف بن قيس كقوله: «هم ثمار قلوبنا وعماد ظهورنا، ونحن لهم أرض ذليلة، وسماء ظليلة، فإن طلبوا فأعطهم، وإن غضبوا فأرضهم، فإنهم يمنحونك ودهم، ويحبونك جهدهم، ولا تكن عليهم ثقيلاً، فيملّوا حياتك، ويتمنوا وفاتك»[3].

حرّم الإسلام قتل الأطفال خوفاً من الجوع أو العار، فجاء في القرآن: ﴿**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأً كبيراً**﴾[4]. ويمكن القول إن من أولى حقوق الطفل منذ هذا الحدث الذي عرفته الشعوب في تواريخ وحقب مختلفة كان حق الطفل في الحياة وبداية استثنائه من كل ما يمكن أن يكون سبباً في تعرضه لحكم يحرمه من الحياة، أو للقتل في السلم والحرب.

---

(١) انظر مادة «صعصعة» التي أعدها د. منصف المرزوقي، في: هيثم مناع، **الإمعان في حقوق الإنسان: موسوعة عالمية مختصرة: ٢٣٥ مادة، نصوص أساسية، قاموس إنجليزي/ فرنسي/ عربي** (دمشق: الأهالي، ٢٠٠٠).

(٢) عن: هيثم مناع، «حقوق الطفل في الثقافة العربية الإسلامية،» **رواق عربي** (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، العدد ٢ (نيسان/ أبريل ١٩٩٦)، وهو الترجمة الإنكليزية لـ: Haytham Manna, «Child Rights in the Arab-Islamic Culture,» *Riwaq Arabi*, no. 1 (January 1997).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ٣١.

ورغم محاولتها تحسين وضع الأطفال وترقية العلاقة بين الطفل والبالغ، لم تمنع الديانات الإبراهيمية السبي والرق عن الأطفال مكتفية بالتأكيد على حق الحياة. في حين آثرت الفلسفة اليونانية مفهوم التخلص من الطفل المعاق على حماية حقه في الحياة. واستنكر المسلمون الأوائل والفلاسفة والأطباء العرب (من مسلمين ومسيحيين ويهود وغير متدينين) هذا الموقف مؤكدين حق المعاق في الحياة مهما كانت خطورة عاهته وطبيعتها، نفسية أو جسدية.

أولاً: أنماط تربية الأطفال

يشكل تراث الإسلام أغنى مصادر التربية الدينية للطفل. قليلة هي الآيات التي تتناول هذا الموضوع، لكن لعل أهمها في حق الأبوين على الابن، الآيات: **﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾**[٥]. كذلك الآية **﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾**[٦]. وأكثرها تحديداً في سورة البقرة حول الإرضاع: **﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم﴾**[٧].

هذه الآية تطالب بإرضاع الطفل عامين، ويقول العديد من المفسرين إنه يمكن وقف الإرضاع قبل ذلك بموافقة الأبوين. هي تؤكد مفهوم النفقة وتسمح للأم بعدم الإرضاع وطلب ذلك من مرضعة أخرى.

لو انتقلنا إلى التراث الحديث وأنماط تربية الطفل، لوجدنا في الخطوط العامة اتجاهين، مع أن العديد من الفقهاء يدمجون هذين الاتجاهين في واحد:

الاتجاه الأول: الأحاديث التي تؤكد على الآداب العامة الحسنة ومفاهيم العدل مثل:

«ما نحل (أي ما أعطى) والد ولداً من نَحْل أفضل من أدب حسن».

---

(٥) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآية ١٥.

(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.

«أكرموا أولادكم وأحسنوا آدابهم».

«علموا أولادكم وأهليكم الخير وأدبوهم»[٨].

في التأكيد على هذه الآداب نجد الدعوة إلى التصاغر للطفل بلين ولطف في القول والفعل لإدخال السرور إلى قلبه، كذلك اللعب معه. وهناك مأثورات لعمر ابن الخطاب تتحدث عن عزله موظفاً عنده لأنه لا يرفق بأبنائه. مأثورات أخرى عديدة لعلي بن أبي طالب تعطي الأطفال هامشاً واسعاً للمبادرة والتعلم كقوله: «لا تعلموا أبناءكم على عاداتكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم».

هذا الاتجاه يؤكده العجاردة من الخوارج الذين ينسب لهم القول: «إن كل طفل بلغ فإنه يدعى إلى أن يقر بدين الإسلام، وقبل أن يبلغ عنه، ولا حكم له بحكم الإسلام في حال الطفولة». وعند الشيعة الأوائل وأهل السنة الأوائل كذلك، لا تجب على الطفل العقوبات ولا العبادات وقد تجب العبادة احتياطاً عند البعض[٩].

يتحدث علي بن الحسين حفيد علي بن أبي طالب في **رسالة الحقوق** عن حق الولد في التربية فيقول: «أما حق ولدك، فتعلم أنه منك ومضاف إليك في عاجل الدنيا بخيره وشره وأنك مسؤول عما وليته من حسن الأدب والدلالة على ربه والمعونة له على طاعته فيك وفي نفسه، فمثاب على ذلك ومعاقب، فاعمل في أمره عمل المتزين بحسن أثره عليه في عاجل الدنيا، المعذر إلى ربه في ما بينك وبينه بحسن القيام عليه والأخذ له منه»[١٠].

تابع المتنورون المسلمون هذا التوجه منذ الحسن البصري، والمعتزلة والإسماعيليون والموحدون الدروز داخل الإسلام. كذلك فعل المتكلمون العرب المسيحيون. ووجدت هذه الاتجاهات في أبي بكر الرازي الطبيب والفيلسوف العلماني خير سند لرأيهم في التركيز على الآداب العامة والأفعال الخيرة أكثر من التركيز على العبادات والتربية الدينية.

يوضح كتاب **شرح التوضيح للتنقيح** هذه المسألة في تحديد مفهوم التكليف في الإسلام فيقول:

---

(٨) الأحاديث الثلاثة مذكورة عند: جاد الحق علي جاد الحق، **الطفولة في ظل الشريعة الإسلامية** (القاهرة: مطابع الأوفست، ١٩٩٥). وهي مأخوذة من: **الفتح الكبير** (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠).

(٩) مناع، «حقوق الطفل في الثقافة العربية الإسلامية».

(١٠) الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول**، وأبو الحسن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب زين العابدين، رسالة الحقوق، ص ٢٦٣. ستصدر قريباً ضمن وثائق إسلامية حقوقية يعدها غانم جواد.

«إنما جعل الصغر من العوارض مع أنه حالة أصلية للإنسان في مبدأ الفطرة لأن الصغر ليس لازماً لماهية الإنسان إذ ماهية الإنسان لا تقضي الصغر. فنعني بالعوارض على الأهلية هذا المعنى، أي حالة لا تكون لازمة للإنسان وتكون منافية للأهلية. وتكون وسيلته إلى حصول ما قصده من خلقه، وهو أن يكون من مبدأ الفطرة وآخر العقل تام المقدرة كامل القوى. والصغر حالة منافية لهذه الأمور فتكون من العوارض فقبل أن يعقل كالمجنون»[١١].

هذه التربية - التي تصح لكل الناس وليس فقط لأبناء دين - تشمل الرياضة: «علموا أولادكم الرماية والسباحة وركوب الخيل» والتعرف إلى الأطفال والناس.

من جهة ثانية، نشأت مدرسة أخرى تؤكد ضرورة التعليم الديني المبكر جداً والتوجيه ثم الإجبار على العبادة، ولا تعدم هذه المدرسة أحاديث تؤيد وجهة نظرها كنهر الطفل لتعلم الصلاة وضربه منذ سن معينة عليها، وإن اختلفت سنوات التعليم والإجبار بين حديث وآخر. نضرب منها على سبيل المثل: «الغلام يعق عنه يوم السابع ويسمى ويماط عنه الأذى، فإذا بلغ ست سنين أُدِّب، فإذا بلغ سبع سنين عزل فراشه، فإذا بلغ ثلاث عشرة سنة ضرب على الصلاة والصوم، فإذا بلغ ست عشرة سنة زوّجه أبوه ثم أخذ بيده»[١٢].

إضافة إلى المدارس الفقهية التقليدية التي دافعت عن التعليم والعبادة المبكرة للطفل، هناك أطباء وفلاسفة أيدوا الاتجاه نفسه. فعريب بن سعد الكاتب القرطبي (وهو طبيب عاصر الأمير الأموي الحكم الثاني المعروف بالمستنصر بالله الذي ملك قرطبة سنة ٣٥٠ - ٣٦٦ للهجرة) يقول في كتاب له عن الأطفال[١٣] بضرورة ضم التأديب، والحمل على تعلم شرائع الدين والأمر بالصلاة. أما ابن سينا فيضع تعليم القرآن في باكورة القراءة والكتابة: «ينبغي البدء بتعلم القرآن بمجرد تهيؤ الطفل للتلقين جسمياً وعقلياً، وفي الوقت نفسه يتعلم حروف الهجاء، ويلقن معالم الدين ثم يروي الصبي الشعر مبتدئاً بالرجز ثم بالقصيدة.. فإذا فرغ الصبي من حفظ القرآن وألم بأصول اللغة، نُظر عند ذلك في توجيهه إلى ما يلائم طبيعته واستعداده»[١٤].

(١١) مناع، المصدر نفسه.

(١٢) محمد عطية الابراشي، **التربية الإسلامية وفلاسفتها**، مراحل تربية الطفل، ص ٥٢.

(١٣) عريب بن سعد الكاتب القرطبي، **خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولودين**، مع ترجمة بالفرنسية، اعتنى بتصحيحه وترجمته نور الدين عبد القادر وهنري جاهيه (الجزائر: كلية الطب والصيدلة، ١٩٥٦).

(١٤) عن كتاب **السياسة** لابن سينا، وقد ورد عند: محمود الحاج قاسم محمد، **تاريخ طب الأطفال عند العرب** (بغداد: وزارة الثقافة والفنون، ١٩٧٨)، ص ١٣٤.

ومن أكثر المواقف مفارقة موقف الفيلسوف الإنساني النزعة مسكويه. فرغم النزعة الأخلاقية العامة عنده، نجده يؤكد في تربية الأطفال على التعاليم الدينية خلافاً لما حدث معه في طفولته. يقول في **تهذيب الأخلاق**: «الشريعة هي التي تقوّم الأحداث وتعوّدهم الأفعال المرضية، وتعدّ نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم. وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات، من الضرب إن أحوجوا إليه أو التوبيخات ان أقنعت فيهم، أو الإطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحات، أو يحذرونه من العقوبات، حتى إذا تعودوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان طويلة، أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً، وتنبهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غاياتها بهذه الصناعة التي نحن بسبيلها»[١٥]. لقد انتقد، بحدة، التربية على «الشعر الفاحش واستحسان القبائح وأقران يساعدونه على نيل اللذات الجسمانية مع الاستكثار من الطعام والشراب والزينة». ويعزو أكثر من عالم في الإسلاميات هذا الموقف لطفولته. في حين يعزوها بعض المؤرخين إلى تلك الحقبة التي صار فيها اتخاذ الغلمان من المراهقين عادة شائعة بما فيها إقامة العلاقة الجنسية معهم، ما خلق أدباً خلاعياً في مدح ممارسة الجنس مع المراهقين والصغار ورد فعل حاداً على كل ما يمكن أن يوقع المراهق في شباك الإغراء أو الاعتداء الجنسي. لقد ترافق ذلك عند الغالبية بالتوجيه الديني للناشئة باعتبار أن الأوساط الدينية السلفية كانت تطالب بإنزال عقوبة القتل في كل من يمارس الجنس المثلي من الذكور باختياره. وفي دراسة هيثم مناع: «حقوق الطفل في الثقافة العربية الإسلامية»، استعراض سريع للمواقف الفقهية من قضية مسؤولية الطفل وتأثيرها في موضوع التزاماته على صعيدي العبادة والتربية الدينية. نجد في الدراسة أمثلة لتوجهات الفلاسفة آنذاك، ونتوقف بشكل خاص عند الرأي الذي يتناوله ابن الجزار في **سياسة الصبيان وتدبيرهم** ومسكويه في **تهذيب الأخلاق** وابن سينا في **القانون في الطب**.

يتفق الثلاثة على أن من الضروري البدء بتهذيب الطفل وتعويده ممدوح الخصال منذ الفطام، قبل أن تترسخ فيه العادات المذمومة التي يصعب إزالتها إذا تمكنت من نفس الطفل. أما إذا اقتضت الضرورة الالتجاء إلى العقاب، فإنه ينبغي مراعاة الحيطة والحذر، فلا يؤخذ الوليد أولاً بالعنف وإنما بالتلطف، ثم تمزج

---

(١٥) أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، **تهذيب الأخلاق في التربية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ومحمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ١٤٣.

الرغبة بالرهبة. وتارة يُستخدم العبوس أو ما يستدعيه التأنيب، وتارة يكون المديح والتشجيع أجدى من التأنيب، وذلك وفق كل حالة خاصة. لكن إذا أصبح من الضروري الالتجاء إلى الضرب، ينبغي ألا يتردد المربي في أن تكون الضربات الأولى موجعة(١٦).

لقد شكّل مبدأ «آخر الدواء العقاب» قاعدة تربوية عند الفلاسفة الثلاثة المشار لهم أعلاه. ويمكن القول إن معظم فلاسفة التنوير في الغرب قد حافظوا على هذا المبدأ. فالعصا قد منعت في المدارس البريطانية عام ١٩٩٩ والعقوبات الجسدية للأطفال التي أقرها قانون عام ١٨٦٠ قد بقيت حتى العام الماضي كجزء من الجهاز التربوي البريطاني. وللأسف، فإن عدة بلدان إسلامية، من المستعمرات البريطانية السابقة التي اقتبست القانون البريطاني المذكور، لم تجد من المناسب إلغاء أشكال العقوبات الجسدية في الجهاز التعليمي والجهاز القضائي فيها.

في التراث العربي الفلسفي والطبي نجد تركيزاً على تهذيب الأخلاق عند الناشئة بشكل يحول دون الإكراه والتخويف. يعبّر ابن سينا عن ذلك بالقول: «يجب أن يكون وكر العناية مصروفاً إلى مراعاة أخلاق الصبي فيعدَّل، وذلك بأن يحفظ كيلا يعرض له غضب شديد أو خوف شديد أو غمّ أو سهر وبأن يتأمل كل وقت ما يشتهيه ويحنّ إليه فيقرب إليه، وما الذي يكرهه فينحى عن وجهه. وفي ذلك منفعتان: إحداهما في نفسه، بأن ينشأ من الطفولة حسن الأخلاق ويصير ذلك له ملكة لازمة، والثانية لبدنه فإنه كما أن الأخلاق الرديئة تابعة لأنواع سوء المزاج، فكذلك إذا حدثت عن العادة استتبعت سوء المزاج المناسب لها. . . ففي تعديل الأخلاق حفظ الصحة للنفس والبدن جميعاً معاً»(١٧).

وقد ربط الفلاسفة العرب في العصور الوسطى بين النصائح التربوية والنصائح المتعلقة برياضة النفس والبدن، حيث نجدهم يحضّون على المشي والجري والنوم المتوازن والفروسية وفي الوقت نفسه يؤكدون على التواصل بين الأطفال. «المحادثة»، يقول ابن سينا، «تفيد انشراح العقل، وتحل منعقد الفهم، لأن كل واحد من أولئك إنما يتحدث بأعذب ما رأى وأغرب ما سمع، فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب منه وسبباً لحفظه، وداعياً إلى التحدث. ثم إنهم يترافقون، وفي ذلك تهذيب لأخلاقهم وتحريك لهممهم وتمرين لعاداتهم»(١٨).

---

(١٦) مناع، «حقوق الطفل في الثقافة العربية الإسلامية،» ص ٢٣.

(١٧) تم الاعتماد في القسم التاريخي هذا على كتابات وملاحظات هيثم مناع.

(١٨) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، القانون في الطب (بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.])، ج ١، ص ١٥٧.

واختلف العلماء منذ قديم الزمن في تقدير العمر الذي يبدأ فيه الطفل التعلم، فمنهم من طالب بسن السابعة، ومنهم من ترك الحرية للأهل والطفل، ومنهم من قال باثنتي عشرة سنة. كذلك اختلف الفقهاء في التكليف الديني للأطفال. هناك أحاديث تقول بشجرهم منذ السابعة وأخرى بضربهم منذ العاشرة، وليس لهذه الأحاديث ما يؤيدها في القرآن. أما الثقافات اليونانية والفارسية والعربية القديمة فتتفق على أن أهم السنوات في تربية الأطفال هي السنوات السبع الأولى من العمر.

ثانياً: من الرفق إلى الحق

يمكن أن نستخلص من هذا الاستعراض وجود نظرة متنورة لتربية الأطفال تقوم على التسامح وإفساح المجال للتعلم من الأهل والمحيط وتجنب حصر الطفل في تصور ضيق للحياة والكون والمعتقد. لكن هذه الرؤية كان يقابلها على أرض الواقع أنماط سلوكية قمعية تقوم على الضبط والتطويع باللجوء للعنف من قبل الأهل أولاً والمدرسة والمحيط ثانياً والحكومة المستبدة ثالثاً. هذا الحال شجبه **عبد الرحمن الكواكبي** في مطلع القرن العشرين (١٩٠٢) في كتابه **طبائع الاستبداد**، في نص يحاول فيه رسم بعض التوجيهات التربوية للطفل إذ يقول:

«التربية تربية الجسم وحده إلى سنتين، هي وظيفة الأم أو الحاضنة، ثم تضاف إليها تربية النفس إلى السابعة، وهي وظيفة الأبوين والعائلة معاً، ثم تضاف إليها تربية العقل إلى البلوغ، وهي وظيفة المعلمين والمدارس؛ ثم تأتي تربية القدوة بالأقربين والخلطاء إلى الزواج، وهي وظيفة الصدفة، ثم تأتي تربية المقارنة، وهي وظيفة الزوجين إلى الموت أو الفراق».

«ولا بد أن تصحب التربية من بعد البلوغ، تربية الظروف المحيطة، وتربية الهيئة الاجتماعية، وتربية القانون أو السير السياسي، وتربية الإنسان نفسه».

«الحكومات المنتظمة هي تتولى ملاحظة تسهيل تربية الأمة من حين تكون في ظهور الآباء، وذلك بأن تسن قوانين النكاح، ثم تعتني بوجود القابلات والملقحين والأطباء ثم تفتح بيوت الأيتام للقطاء، ثم تعد المكاتب والمدارس للتعليم من الابتدائي الجبري إلى أعلى المراتب»[١٩].

أما في مترتبات الاستبداد على الطفولة، فيقول الكواكبي: «إن الأولاد في عهد الاستبداد، هم سلاسل من حديد، يرتبط بها الآباء على أوتاد الظلم والهوان

(١٩) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط ٢ (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٣)، ص ١٠٣.

والخوف والتضييق. فالتوالد من حيث هو زمن الاستبداد حمق، والاعتناء بالتربية حمق مضاعف»[٢٠]!

لقد شهدت النهضة العربية محاولات مهمة للاهتمام بموضوع الطفل، مع أن أولى الجمعيات المهتمة بالموضوع كانت تقوم على شؤون الأمومة والطفولة معاً في أغلب الأحوال. كان هناك على الأغلب تأكيد على الموقف الأخلاقي لا على الموقف القانوني. وذلك ما يلخصه قول الشاعر أحمد شوقي:

أحبب الطفل وإن لم يكُ لك   إنما الطفل على الأرض ملَكْ

بدأ مفهوم حقوق الطفل يدخل من جديد من مناقشات قوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية، الأمر الذي سمح عبر كتابات موسوعية، كتلك التي قدمها **عبد الرزاق السنهوري** في القانون، بالتعرف إلى آراء المدارس الفقهية والوضعية في قضايا أساسية تمس هذه الحقوق. ولا شك في أن التغيرات الدولية قد تركت بصماتها على الوضع العربي. وأدت هذه المتغيرات الكثير المستجدة، بخاصة في السنوات الأخيرة، والتي أعقبت التطور في النظرة إلى مفهوم الإنسان وحقوقه وإقرار حقوق الطفل واعتباره عنصراً فاعلاً بحياته، إلى نشوء حركة مهمة في صفوف الديمقراطيين والمدافعين عن حقوق الإنسان للدفاع عن حقوق الطفل مع تركيز على هذه الحقوق على الصعيدين العربي والإفريقي. وإضافة إلى ذلك، تعززت صحافة الأطفال وأدبهم وامتلاكهم إمكانيات تحقيق إنتاج ثقافي وفني خاص ومتميز بهم في البلدان العربية.

كان **أبو بكر الرازي** أول من فصل أمراض الطفولة عن أمراض الأم، وكان علينا انتظار نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن لفصل جمهورية البالغين عن جمهورية الأطفال ومحاولة اكتشاف عالم الطفل باعتباره يملك منطقه وخبرته ومحاكمته الخاصة التي تستوجب من الكبار الاحترام والفهم. وتشكل مسيرة جانوس كورزاك[٢١]، الطبيب البولوني الذي جدد المفاهيم المتعلقة بالأطفال، تجربة تستحق الدرس. وعلينا انتظار التقدم الكبير في مفهوم الحقوق منذ تشكل لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، لتتبع خطوات تميزت هذه المرة بعدم انحسارها في المكان وطموحها للعالمية.

إن تغير مفهوم الحقوق وتعمق الجانب الإيجابي قد بدّلا أسلوب التعاطي

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢١) فيوليت داغر، «كورزاك،» في: مناع، **الإمعان في حقوق الإنسان: موسوعة عالمية مختصرة: ٢٣٥ مادة، نصوص أساسية، قاموس إنجليزي/فرنسي/عربي**.

النظري والحقوقي مع حقوق الطفل. فارتبط احترام حقوق الإنسان باحترام المجتمع لحقوق أطفاله وشبابه انطلاقاً من اعتبارهم عناصر فاعلة في نموهم، على رغم حاجتهم لرعاية واهتمام خاصين نظراً لقلة مناعتهم وخبرتهم إزاء مشاكل الحياة ومتطلباتها. من هنا لمسنا في العقود الأخيرة من هذا القرن اهتماماً متزايداً من المجتمع الدولي لتعزيز حقوق الطفل وحمايتها. فمنذ إعلان حقوق الطفل عام ١٩٥٩ الذي يمثل إطاراً أخلاقياً في هذا المضمار، تسارعت الخطوات وبذلت جهود جبارة لإيجاد معايير دولية ملزمة. تجسد ذلك في إقرار اتفاقية حقوق الطفل في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩ وهي التي لعبت بولونيا، بتأثير تجربة كورزاك، دوراً بارزاً فيها.

وتكمن أهمية هذه الاتفاقية في كونها قفزة نوعية في المفاهيم والتزاماً بالمستقبل. وهي تحيط بجميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فإلى جانب ضمان حقوق الطفل الأساسية في البقاء والنمو وحمايته من الإهمال وسوء المعاملة والاستغلال، فإنها تقر بحقه في أن يكون عنصراً فاعلاً في نموه وبحقه في التعبير عن آرائه وفي العمل على أن تؤخذ هذه الآراء بعين الاعتبار عند اتخاذ القرارات المتعلقة بحياته. وبما أنها اعتمدت كقانون دولي، فإن هذه الاتفاقية تلزم الدول التي وقعت عليها وصدّقتها بالالتزام بتطبيقها من خلال تشريعاتها الوطنية، كما أنها تحاسبها إن أخلت بالتزاماتها عبر اللجنة الخاصة بحقوق الطفل.

ثالثاً: عوائق وإشكالات

إن التبني الرسمي لنص جبار كهذا[٢٢] لا يمكن مع الأسف أن يزودنا بعصا سحرية، بالنظر لمخلفات الماضي ومعطيات الزمن الراهن الكثيرة التعقيد. فالهوة ما زالت كبيرة بينه وبين ترجمة مبادئه على أرض الواقع. إذ يعيش اليوم في البلدان النامية مئات الملايين من الأطفال ما دون الخامسة من العمر في حالة فقر مدقع، بينهم عدد لا حصر له ممن يعانون الإهمال وسوء المعاملة والاستغلال الجنسي والحرمان من التعليم والنزوح والتشرد والتسول والإعاقة والتشغيل غير المشروع في ظروف مضنية ومضرة بالصحة. وفي كل يوم يموت عشرات الآلاف من الأطفال بسبب سوء التغذية والمجاعة وانتشار الأوبئة التي يمكن علاجها ومن نقص الرعاية الصحية وتدهور البيئة واستعمال المخدرات واللجوء للصراعات المسلحة والحصار

(٢٢) فيوليت داغر، «حقوق الطفل،» في: المصدر نفسه.

الاقتصادي والتمييز العنصري والاحتلال الأجنبي، ومن ممارسات سياسات وأوضاع اقتصادية يدفعون هم ثمنها بالدرجة الأولى. ومن الضروري في هذا التناول شجب بقاء أشكال للعبودية في موريتانيا والسودان، وانعكاس ذلك على حرمان الأطفال من جميع حقوقهم في علاقات وأوضاع تنتسب للقرون الوسطى.

إن التصدي لمشكلة الجوع والفقر المدقع الذي يدفع بالأطفال للعمل ضمن ظروف جد قاسية في الدول النامية لا يمكن أن يتم في بيئة دولية غير مؤاتية. فتضافر الجهود، إن وجدت على المستوى الوطني، يجب أن يقابله تعزيز للتعاون الدولي. لكن السياسات التي تتبعها الدول المتطورة وتفرضها على البلدان النامية لتأمين سيطرتها الاقتصادية تبقى العائق الأكبر أمام أي تقدم مرتجى. فالمطلوب إيجاد حل شامل ودائم لمشكلات الديون الخارجية التي تواجهها البلدان النامية وإقامة نظام تجاري أكثر إنصافاً باقتصاداتها وتلبية احتياجاتها المتزايدة من التمويل الإنمائي بحيث يوجه جزء منه إلى برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية المتعلقة بالأطفال وبخاصة الرعاية الصحية الأولية والتعليم الأساسي.

إن الأطفال الذين يقعون ضحايا لهذه السياسات يوجدون بأعداد كبيرة في البلدان المتقدمة أيضاً، حيث يعيشون على هامش حياتها الاقتصادية والاجتماعية. لكن تسعين بالمئة من أطفال العالم، في واقع الأمر، يعيشون في البلدان النامية، حيث يعيش مليار و٣٠٠ مليون نسمة بدولار واحد في اليوم و٣ مليارات بدولارين اثنين. ويشكل الانفجار الديمغرافي في إفريقيا وآسيا بنوع خاص مشكلة المشاكل، حيث يتضاعف عدد سكان إفريقيا السوداء مرة كل ٢٣ سنة. يضاف لذلك أن هذه البلدان في طور النمو تنتهج سياسة رأسمالية همجية، تكون في مرحلتها الأولى غير قادرة أو غير مهتمة بتطبيق قوانين اجتماعية كفيلة بحماية الشرائح الدنيا الأكثر عرضة للبؤس.

لقد سنت حكومات البلدان العربية تشريعات وفق المنطلقات الأساسية لميثاق حقوق الطفل العربي، بحيث تكون مصلحة الطفل الاعتبار المقدم في كل الحالات. وعلى رغم الجهود المبذولة في هذا الميدان فإن الواقع يظلُّ أشنع وأشد قتامة مما تصوره حكوماتها في تقاريرها إلى لجنة حقوق الطفل، وفي مجال استعراضاتها المختلفة. فمشكلات العصر لا يمكن أن تجهز عليها مكتسبات المعاهدات الدولية وتكاثر المنظمات غير الحكومية الدولية والمحلية التي تعنى بحقوق الطفل. كما أن التشريع وسن القوانين والالتزام بتطبيق المعاهدات لا يلغي الاجتهادات والتطبيقات المغايرة بحجة أو بأخرى. وهذا يخضع لديناميات خاصة بثقافة كل مجتمع بغض النظر عن معطيات العصر ومتطلباته. فللتقاليد والعادات ثقل أكبر أحياناً من القوانين

إن شرّعت، خصوصاً عندما تكون قوى الرجعية والتخلف من القوة بحيث تستطيع فرض منطقها. وأين للمشرع أن يبتكر عندما تخضع قوانينه للأعراف؟

إن هيمنة النظام الأبوي في المجتمعات العربية التقليدية، وغياب مناخ ديمقراطي صحيح يسمح بالتفرد والاختلاف، هما من العوامل التي لا توفر الأرضية اللازمة لتربية مؤاتية لصحة نفسية سليمة. فالمرأة تضطلع في مختلف أطوار حياتها بدور حاسم في تربية الناشئة، خصوصاً في الأشهر الأولى ومرحلة الطفولة المبكرة. فكيف يمكن أن نضمن لعلاقة الأم بأبنائها أن لا يعتريها خلل، وأن لا تعيد عبرهم إنتاج العنف الذي تعانيه في عملية رد فعل، قد تكون واعية أو لاواعية، على الاستلاب والدونية التي تعانيها؟

إن تأسيس المجتمع السليم يبدأ من الأسرة ومن الاهتمام بحقوق فئاته المستضعفة. فتعليم البنات ومحو الأمية التي تطول نسبة ٤٨ بالمئة في الوطن العربي الذي تشكل الإناث فيه النسبة الكبرى، أمر في أمسّ الحاجة إلى تعديل عاجل. كما أن إطلاق المبادرات التحتية غير الحكومية لرسم الخطط والعمل على معالجة الأوضاع بشكل أكثر فاعلية من المسائل الشديدة الضرورة. لكن ألم تأخذ اتفاقية حقوق الطفل نفسها ـ التي تعتبر خطوة جبارة نحو عالمية حقوق الطفل ونقطة التقاء للجميع بعد مفاوضات دامت سنوات طويلة بين ممثلين لبلدان ذات نظم اجتماعية وأنماط ثقافية وأخلاقية ودينية متنوعة ـ ألم تأخذ بالاعتبار تقاليد كل شعب وقيمه الثقافية لحماية الطفل مع ما يحمل هذا المفهوم من غموض؟ وهنا المأخذ عليها ونقطة الضعف والتناقض فيها. إلا أن العمل من أجل دعم اتفاقية حقوق الطفل ببروتوكول اختياري بالإضافة إلى الحملات الدولية لحماية الأطفال من الصراعات المسلحة وتجارة الجنس والبشر والعمل الشاق في إطار التنسيق بين اليونيسيف أو اليونسكو والمفوضية العليا لحقوق الإنسان، يسمح بالتفاؤل في تغطية قانونية دولية أفضل لحقوق الأطفال.

نخلص إلى القول إن الاعتراف بحقوق الطفل مسألة وجودية في مصير كل شعب، وعليها يتوقف مستقبل الإنسانية. فإذا لم تخرج حقوقه من احتكار العادات والمؤسسات والإيديولوجيات والأنظمة التسلطية إلى فضاء العقلانية النقدية وحرية الكلمة والمبادرة والإبداع، سيجد الديمقراطي والمكافح لأجل حقوق الإنسان نفسه في أغلب الأحيان شاهد عيان لمآس يتوقف دوره على شجبها. وها نحن ما زلنا اليوم بعيدين كل البعد عمّا دعا إليه الفيلسوف اللبناني جبران خليل جبران منذ عشرات السنين عندما كتب: «أولادكم ليسوا لكم، أولادكم أبناء الحياة، والحياة لا تقيم في منازل الأمس!»

الفصل التاسع والعشرون

التعددية في الثقافة العربية وحقوق الإنسان

توفيق المديني(*)

مقدمة

لما كان الإنسان سيد الطبيعة ومركز الكون، ومقياس القيم، فقد غدت قضية حقوق الإنسان من أكثر القضايا انتشاراً في عالمنا المعاصر، وحققت عدة مكاسب على هذا الصعيد، سواء في ما تمثل في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عنها عام ١٩٤٨، أو في الاتفاقيات التطبيقية لهذا الإعلان، التي أبرمت بين الدول الأوروبية (كالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ١٩٥٠، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان ١٩٦٩).

ولم تكن فلسفة حقوق الإنسان كونية في نشأتها، بل إنها ناتجة من التطور الذي شهده الفكر الأوروبي ـ الغربي في نهاية العصر الوسيط، وعصر النهضة، وتأصلت في الثقافة الغربية في عصر الثورة الديمقراطية البرجوازية (سواء الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان ١٧٧٦، أو الإعلان الفرنسي ١٧٨٩). غير أن انطلاق حقوق الإنسان من مفهوم الإنسان بوصفه محور العالم، وغاية التقدم، ومن مبادىء العقل والمنطق وفكرة التاريخ والتقدم، وفرت أساساً قائماً على إنسانية هذه الحقوق وعالميتها وعلى اعتبارها محرزاً بشرياً من فتوحات الروح البشرية ومكتسباتها، إنها ليست فقط منجزات الثقافة الغربية ومكتسباتها، وإن تكن حقوق الإنسان هذه قد ذهبت في الغرب المسيحي أبعد وأعمق ما تكون، بل هي منجزات الروح الإنسانية

(*) باحث وكاتب عربي من تونس، وأستاذ في جامعة دمشق.

ومكتسباتها، وذلك ما يهبها طابعها الكوني أولاً، أو يصلها بسعي الإنسان الدائم إلى امتلاك عالمه ثانياً.

الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في المرجعية الثقافية الغربية، هي إطلاق حرية الفرد وصون حقوقه، واعتراف المجتمع الحديث بالفرد المدني، وحقوق الإنسان، المقدمتين الأساسيتين للمجتمع المدني وللديمقراطية على السواء، حيث إن هذا الفرد يشكل الأساس الطبيعي للمجتمع المدني والدولة، وبقدر ما يكون حراً يكون المجتمع حراً والدولة دولة الحرية. من هنا شكّل هذا التأسيس لحقوق الإنسان في الثقافة الغربية ثورة حقيقية على النظام الثقافي والمعرفي الأوروبي القديم، وبالتالي فالإعلان عن حقوق الإنسان في الثقافة الغربية «كان، من وجهة النظر هذه، إعلاناً عالمياً، ينادي بشرعية جديدة منافية للشرعية التي كانت سائدة في تلك الثقافة... والمقصود بـ «العالمية» في هذا السياق هو الشمولية؛ فالحقوق المعنية هي «عالمية»، بمعنى أنها حقوق للناس كافة، لا فرق بين ذكر وأنثى، ولا بين أبيض وأسود، ولا بين فقير وغني، بل هي حقوق للإنسان بما هو إنسان بقطع النظر عن أي شيء آخر. وقد ميّز فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر حقين اثنين تتفرع عنهما جميع الحقوق الأخرى وهما: حق الحرية، وحق المساواة[(١)].

في نظر الكثيرين من علماء الفكر السياسي الأوروبي، وعلى رأسهم الديمقراطي الليبرالي البروتستانتي الإنكليزي جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، تشكل «حالة الطبيعة» التي هي حالة حرية كاملة غير إباحية، حالة مساواة أيضاً لا تؤدي بالضرورة إلى حرب الجميع ضد الجميع. إذ إن العقل الطبيعي «يعلّم كل البشر، إذا ما أرادوا استشارته، أنه بما أنهم جميعاً متساوون ومستقلون، فإنه يجب أن لا يسيء أحد إلى آخر بالنسبة إلى حياته وإلى صحته، وإلى حريته، وإلى ماله. ولكي لا يشرع شخص في اجتياح حقوق الغير، فإن الطبيعة قد خولت كل إنسان حماية البريء وصيانته وقمع الذين يسيئون إليه، إنه الحق الطبيعي في المعاقبة»[(٢)].

وهكذا مع لوك، العقل هو الذي ينظم الحرية والمساواة كحقوق طبيعية للإنسان، أمّا جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٨٨)، فقد صاغ شرعية «العقد الاجتماعي» الذي يولّد الإدارة العامة، ويؤكد على الحرية بوصفها القدرة على تغليب

---

(١) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) جان جاك شفاليه، **المؤلفات السياسية الكبرى من ماكيافل إلى أيامنا**، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٩٥.

الإرادة العامة على الإرادة الخاصة، ويعبّر عن حقيقة المساواة في سيرورة عملية انتقال الإنسان من «حالة الطبيعة» إلى الحالة المدنية.

في ضوء مفهوم «حالة الطبيعة»، ومفهوم «العقد الاجتماعي»، اللذين شكّلا الأساسين النظريين اللذين تأسست عليهما مرجعية حقوق الإنسان في الثقافة الغربية، اتسم إعلان حقوق الإنسان في الفكر الغربي، كما أسلفنا، بالطابع العالمي الشمولي. وقد نمت مفاهيم حقوق الإنسان من داخل خصوصية شجرة الثقافة الغربية التي ولدتها وتطور المجتمع الغربي الحديث الذي أفرزها، الأمر الذي يشير إلى أن عالمية حقوق الإنسان قد قامت على أساس العقلانية، باعتبارها مسعى من أجل مطابقة مفهوم الفرد الاجتماعي ومفهوم المواطن، بوصفه عضواً في المجتمع المدني، وعضواً في الدولة بالتلازم الضروري.

ولكن إذا كانت عالمية حقوق الإنسان في الثقافة الغربية قد ارتبطت، تاريخياً، بعصر الرأسمالية الصاعدة، والثورة الديمقراطية البرجوازية، فإن تاريخ الغرب ليس الوحيد المعني بالأمر في تاريخ العالم. ذلك أن كونية حقوق الإنسان في الفكر العالمي المعاصر لا تنفي خصوصية حقوق الإنسان في الثقافات الأخرى غير الغربية، ومنها الثقافة العربية الإسلامية، وإسهاماتها في إبراز عالمية حقوق الإنسان، خصوصاً ونحن ننطلق من رفض الضدية بين الكونية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان.

وإذا انتقلنا إلى الفضاء العربي الإسلامي، فإن عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان، يعود الفضل فيها للاهوت المعتزلي، الذي كانت فيه إرهاصات شبيهة بتلك التي وجدها توما الأكويني، وقدّم إسهاماً مهماً من مساهمات الفكر البشري في مجال حقوق الإنسان. فالأساس الذي قام عليه مفهوم حقوق الإنسان عند مفكري المعتزلة هو حرية إرادة الإنسان في أفعاله. وكانت قضية حرية الإنسان في أفعاله هي المضمون الجوهري لمفهوم العدل المعتزلي، الذي يعني تقييد حدود القدرة الإلهية بحرية اختيار الإنسان. ويقدم لنا كبار مفكري المعتزلة نماذج لمحاولات باكرة لتأصيل فكرة حقوق الإنسان في الفكر العربي ـ الإسلامي، فهم لا يفصلون بين مبدأ العلّيّة (السببية)، والحتمية في الطبيعة، وما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في الحقل البشري الاجتماعي. وإذا تذكرنا أن هذه المسؤولية مبنية عندهم على مبدأ حرية إرادة الإنسان، أمكن أن نرى في عدم فصلهم بين الحتمية الموضوعية وحرية إرادة الإنسان نوعاً من الحدس العقلاني في النفاذ الذي عبر عن جنينية وعي العلاقة الجدلية بين «الضرورة والحرية». لكن ينبغي التنبه إلى أن ذلك ليس مأخوذاً عندهم بوجه مطلق، فهم يضعون فارقاً أساسياً وجوهرياً بين العلة في عالم الطبيعة والعلة في عالم المجتمع، هذا الفارق يقوم عند المعتزلة على الحتمية الآلية في أفعال الطبيعة، وإضافة

عنصر الإرادة في أفعال الإنسان. ذلك بناء على الأصل المسلّم به إلى حد البداهة في تفكير المعتزلة، أو الأصل القائل بحرية اختيار الإنسان في أفعاله، وهي الحرية الصادرة عن كون الإنسان وحده، دون سائر الكائنات، يتمتع بميزة العقل الذي يمنحه ملكة المفاضلة بين الأشياء واختيار ما يراه الأفضل له، وإرادة هذا الأفضل، ثم العمل وفقاً لهذا الاختيار وهذه الإرادة»(٣).

غير أن هذه التعبيرات العقلانية الباكرة لحقوق الإنسان في داخل حركة التفكير العربي الإسلامي، إبان النشاط العظيم لمفكري المعتزلة، لم تُعقّب بتراكم إيجابي، بل حدثت ردة بطغيان الأيديولوجيا الأشعرية، التي لا تعترف بأي استقلالية للإنسان. وظلت هذه الأيديولوجيا التقليدية التي ترفض التعددية داخل فضاء الثقافة العربية الإسلامية قوية، نتيجة قوة مؤسساتها وتقاليدها، (فئة علماء الدين المغلقة التي تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي)، ولقوة القوى التي تجسدها في الحياة السياسية والاجتماعية العربية، إلى أن تم اجتياح الوطن العربي بأفكاره ونظمه ومؤسساته من قبل الاستعمار الأوروبي في بداية القرن التاسع عشر، حيث ظهرت هذه الأيديولوجيا التقليدية السائدة، التي كانت تشكل الغطاء الأيديولوجي للدولة العثمانية، عاجزة عن مواجهة تحديات عصر جديد كلياً بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية التقليدية.

مع هذه الصدمة الإمبريالية للمجتمع العربي التقليدي، والاجتياح الاستعماري للوطن العربي، يمكن القول إن حركة النهضة العربية الحديثة قد انفتحت مع هذا الاجتياح، وتفاوتت حيثيات نشأتها، واقتباسها من الثقافة العالمية، وتطويرها، ومحاولات إدماجها في كيان الثقافة العربية الحديثة.

وإذا استثنينا عهود الانحطاط والجمود، فإن الثقافة العربية، بوصفها أشكال الوعي الموروث والمنتج، التي تعبر عن واقع المجتمع العربي، كانت مسرحاً لتعايش عدة تيارات من مدارس فكرية مختلفة تموضعت في الثقافة العربية المعاصرة. وهي تيارات تعبر، بشكل مباشر، عن واقع التعدد والتنوع والاختلاف، وعن الديمقراطية والنزعة الحوارية في هذه الثقافة العربية، وتستهدف تأطير الوعي العربي، والدفع به نحو إدراك التحولات الفكرية الحافزة على التعبير، ومقاومتها لأشكال العطالة والاجترار.

فهل نستطيع القول إن التعددية في الثقافة العربية، باعتبارها تعدد الجماعات

---

(٣) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٧٨٤.

الثقافية ذات الأصول الاجتماعية المتباينة، التي تتبنى مفاهيم متميزة للواقع والمستقبل السياسي للمجتمع العربي، وبما تفرضه من تعددية في الرؤى والمواقف السياسية، كانت معنية بالحرية والديمقراطية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تعاملت هذه التعددية المعرفية مع مفهوم حقوق الإنسان كمقولة أساسية، جذرية، في عالمنا المعاصر؟

سنبدأ من هذا السؤال الأخير، لنحدد طبيعة الإشكالية التي واجهتها التيارات المعرفية المكونة للثقافة العربية المعاصرة في مسألة الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان.

١ ـ مفهوم حقوق الإنسان في مرجعية التيار الإصلاحي الإسلامي

كان قادة تيار الإسلام الإصلاحي يشتركون، جميعاً، في إدراك الحاجة إلى التغلب على حالة العجز، والركود، والتخلف الشديد، السائدة في الوطن العربي طيلة مرحلة السيطرة العثمانية، حيث كان العثمانيون يحكمون العرب باسم الإسلام. ولما كان مصير الإسلام يعني العرب، فقد كانت حركة الإصلاح الإسلامي، أو الانبعاث الديني، نابعة من التحدي الذي طرحته حركة التوسع الرأسمالي الأوروبي، التي أحدثت هزات عنيفة في المجتمع العربي بفعل التغلغل الرأسمالي، وأخذت تجره إلى تيار المدنية، نتيجة الثورة الهائلة في تحسين وسائل الإنتاج، وتسهيل وسائط الاتصال إلى ما لا حد له. في ظلّ هذه الأوضاع تبلورت حركة استيقاظ، أخذت مداها منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين، وانحصرت مطالبها بالإصلاح، في ظل الحكم العثماني. هذا الإصلاح، الذي أسسه جيل من المفكرين كانوا منفتحين على قيم العلم الحديث، ومنجزاته، كان يستهدف تجديد الإسلام، انطلاقاً من بلورة فكر توفيقي، يؤمن بضرورة إعادة الاعتبار للعقل، ويحاول دائماً التوفيق بين الدين والعقل، والسلطة المتسلطة والديمقراطية، والنظم الشمولية وحقوق الأفراد. وكانت حركة الإصلاح الإسلامي، التي شكلت سمة النهضة السياسية، قد ظلت ملتزمة بالشرعية الإسلامية من دون تعريضها للنقد العلمي الحر، وعملت على إحياء التقاليد المدرسية الإسلامية، والثقافية العربية، في لحظة الاصطدام بالغرب، الذي يملك مصادر قوة متعددة، ثقافية وحضارية.

ولقد حاول الكاتب الروسي ز.ل. ليفين أن يحلل أساس هذه الظاهرة، بالمقارنة بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية فقال: «إذا كانت النهضة الأوروبية الغربية تعكس، في البداية، تنبيه وعي البرجوازية الوليدة بنفسها وعملية الثقافة البرجوازية، فإن الدافع إلى النهضة العربية، خلافاً لذلك، كان يكمن بادىء ذي بدء

في تطلع الأوساط الإقطاعية الأرستقراطية الحاكمة إلى صون مواقعها في صراعها مع أوروبا. وقد تحققت في عصر النهضة الأوروبية الغربية تحولات عميقة في الحياة الروحية، على أساس اللجوء إلى الثقافتين الإغريقية والرومانية القديمتين. فتميز ذلك العصر بمحاربة القدسية واليقينية الدينية، وبالانتشار الواسع لأفكار النزعة الإنسانية. في حين أن النهضة العربية كانت تعني إحياء الحياة الثقافية، بعد طول رقاد، على أساس الاقتباس الواسع للقيم الروحية المناقضة لأوروبا الرأسمالية. ومع أنها كانت تحت تأثيرها، غير أنها لم تكن تتميز بـ «تحرر فكري رحب» ولا بنزعة إنسانية»[٤].

ظلت الأيديولوجيا الإصلاحية الإسلامية بعيدة عن أهداف الفكر السياسي الراديكالي، الذي يتلاءم مع الحاجة للحرية، والديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان، والذي يعكس إرادة الثورة الديمقراطية العميقة، بل إن هذه الأيديولوجيا أصرت على أن هناك فرقاً نوعياً بين السلطة الأوروبية والسلطة الإسلامية نظراً إلى اختلاف الأسس التي تستمد منها كل من السلطتين شرعيتها. في السلطة الأوروبية طبقت كلياً في المجال الزمني، حيث يكون الإنسان بوجوده العملي، بينما السلطة الإسلامية لم تفرق بين الزمني والروحاني. وهكذا فإن إطاعة السلطة لا يمكنها أن تنجم عن قانون يحدده المجتمع، بل هي نتاج التزامات دينية وأخلاقية، وانتهاك هذا من قبل الحاكم، أو المحكوم، يؤدي حتماً إلى الانحلال السياسي. يلمس المرء هنا صدىً خافتاً لنظرية «العقد الاجتماعي»، فحق الرعية في عدم طاعة مليكها معترف به ضمنياً. لكن المعارضة السياسية ليس معترفاً بها.

ظل التيار الإسلامي الإصلاحي، كما عبر عنه خير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، يزاوج بين السلطة والشرع، والإصلاحات ذات الطابع الأوروبي. غير أن هذا التيار كان يعتبر أن الإسلام يجب أن يبقى الأساس ومصدر الشرعية، حتى وإن اختلفت الاتجاهات في داخله في مدى ميول الاقتباس من الثقافة الغربية. إلا أن هذا الاقتباس كان متوافقاً مع الشريعة، باعتبار الشريعة تتضمن كل مبادىء العدل والمساواة.

لقد حدد هذا التيار أفكاره حول الشورى، والحرية، والديمقراطية، وحول ضرورتها، وأعلن بشكل حاسم «أن الإنسان يتمتع بإرادة حرة»[٥]، انطلاقاً من أن

---

(٤) ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان ـ سوريا ـ مصر)، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

الإسلام هو «دين العقل»[٦]. وكان محمد عبده يعتبر أن الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين العقلي، وأنه صالح لكي يشكل أساس مجتمع تقدمي حديث. ودعا محمد عبده إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على التعمق في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. كل هذا أعده أمراً واحداً»[٧]. كما قاتل الشيخ محمد عبده «من أجل تحرير إرادة المسلم من عقيدة الجبر التي سلبت همته وعزيمته متخفية تحت عقيدة القضاء والقدر»[٨]. ولهذا دعا إلى «إطلاق سلطان العقل، وتغليبه في فهم الدين»، وضد «التقليد الأعمى»، «بل لقد ذهب إلى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين»[٩]. وقال إنه «لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، وإنما لا بد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولاً بعقله، ثم يصل إلى الإيمان بالرسل»، لأن دراسة ما في الكون تؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام»[١٠]، بمعنى «أن طريق العقل هو طريق معرفة الله»[١١]، حيث إن «الإسلام في الدعوة الأولى للإيمان بالله ووحدانيته لا يعتد بشيء سوى الدليل العقلي»[١٢]، وهو «فيما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل للنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات»[١٣].

يدعو محمد عبده إلى «تحرير العقل الإنساني من أية قيود»[١٤]، لأنه «ليس من

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٧) محمد عمارة، **الإمام محمد عبده: مجدد الإسلام** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٤٨.

(٨) عبد العظيم رمضان، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو** (القاهرة: مكتبة مدبولي، [د.ت.])، ص ٣٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١١) عمارة، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٢) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٥ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، ج٣: **الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات**، ص ٢٧٩، نقلاً عن: عمارة، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٣) عمارة، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات، فليس مما جاؤوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكنّ من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض»[١٥]، ليصل إلى أن القرآن ليس «كتاب تاريخ»[١٦]، بل هو «كتاب دين»[١٧]، «كتاب هداية ووعظ»[١٨]. من هنا دأب محمد عبده على القيام باجتهادات جديدة، وجريئة، تمثل في الوقت ذاته تحولاً نوعياً في قراءة التراث الفقهي العربي الإسلامي من خلال دعوته إلى إعادة تفسير القرآن عبر التفاعل الإيجابي مع المجتمع الحديث، والتأقلم مع مستجدات ومتغيرات أوضاعه الجديدة والمتطورة باستمرار، على أن يضيء المفسرون الجدد «جانباً من رؤية السابقين من المفسرين».

يمكن القول إن هذا النوع من التأسيس لمنهج الاجتهاد عند محمد عبده في التعامل مع «المنظومة الدينية» التي كانت سائدة في عصره، أي الدين الرسمي ونصوص الشريعة، يقوم على رؤية عقلانية متطورة تعطي أولية خاصة للعقل بتغليبه إن لزم الأمر على النص، وعلى التعامل الإيجابي مع الواقع بكل أبعاده، وتأكيد حرية وكرامة الإنسان، وإعادة الاعتبار لذات المرأة ومكانتها، وإقرار المساواة في التعامل بينها وبين الرجل.

إن مناهضة محمد عبده الأيديولوجيا الدينية الرسمية، التي تكرس سيطرة الانحطاط الفكري، وتقديس الموروث والنص، ومحاصرة النزعة العقلانية الاجتهادية المبدعة في الثقافة العربية الإسلامية وإقصاءها، وتأسيسه لمنظومة أيديولوجية جديدة، تركز على ضرورة تحرير العقل لينطلق في الاجتهاد، والاستنباط، والإبداع، تثويراً للعقليات وطرائق التفكير، وتغييراً للمواقف والممارسات، وإعلاءً لشأن العقل من أجل إبراز أهميته وضرورته في الإصلاح والتحديث، والتأسيس لبناء فكري قانوني اجتماعي جديد، تدخل في سياق تأسيس ما نعبر عنه اليوم بـ «حقوق الإنسان»، على أسس اجتهادية عقلانية، تكاد تتطابق مع الأسس نفسها السائدة في الفكر الغربي الحديث.

لقد وظف محمد عبده قضية الملاءمة بين الإسلام والعصر ليجعل من العقل المرجعية الأولى، والحكم الأول، والأخير، وذلك بدعوته إلى «وجوب أن يطرح الذين يريدون تفسيراً جديداً مستنيراً جانباً رؤية السابقين من المفسرين...»، معتبراً

---

(١٥) عبده، المصدر نفسه، ج٣: **الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات**، ص ٤٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، ج٤: **في تفسير القرآن**، ص ٤٨٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٥.

تلك الرؤية «قد ارتبطت بالمستوى الفعلي ودرجة العلم التي بلغوها، وتحصلت لمجتمعاتهم وبيئاتهم الثقافية، وليس بالضرورة أن يكون عقلنا واقفاً عند الحد الذي بلغوه فقط، ولا أن تكون حصيلتنا الفكرية هي فقط ما حصلوه»، متمسكاً في جميع الأحوال باقتناعه الراسخ بأن «العقل من أجلّ القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها، وكتابه الذي يتلوه».

هذه الدعوة إلى اعتماد العقل تقترن، عند محمد عبده، باستبعاده مسحة القداسة على الموروث، ونقد السند، والتشكيك في صحته، وخصوصاً أن السند معتبر في نظر أهل التقليد بمنزلة الوعاء الذي يحوي في جوفه كل موروث مقدس. لذلك لم يتردد في تأكيد أنه لا يرى في ما عدا القرآن «النصّ حصانة تُعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات، ذلك أن الرواة ورجالات السند لا نستطيع نحن بما لدينا من معلومات أن نجعل من مروياتهم هذه حججاً تعلو حجة العقل الذي هو أفضل القوى الإنسانية على الإطلاق». ويضيف متسائلاً: «ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط، وإنما هي أسماء تناقلها المشائخ بأوصاف نقلدهم فيها، ولا سبيل لنا إلى البحث في ما يقولون؟».

نلمس، في جوهر الإصلاح الديني الإسلامي عند محمد عبده أن العقلانية التي جسدها في منهجه الاجتهادي لا تتصور المطلق واللامتناهي فوق المعرفة، أو خارج سلطة العقل، بل إنها كرست صوغ أصول جديدة للإسلام لم يتسطر بها النص المقدس، وقدمت النظرة العقلية على ظاهر الشرع عند التعارض، وأكدت علة وجود تقديم العقل على النص، وضرورة مواكبة العصر الحديث في مواجهة حالة الجمود التي يعيشها المسلمون. فقد تحدث محمد عبده عن أسباب جمود المسلمين، وذكر من بينها أن: «الذين استبدوا بالسلطان في تاريخنا وصارت الدولة في قبضتهم، لم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام، والقلب الذي هذبه الدين، بل جاؤوا إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء، إلى وجدانهم». ثم يتساءل في ضوء ذلك ويوضح: «أي عدو لهؤلاء أشد من العلم الذي يعرّف الناس منزلتهم ويكشف لهم قبح سيرهم فمالوا على العلم وصديقه الإسلام ميلتهم، أما العلم فلم يحفلوا بأهله وقبضوا عنه يد المعونة وحملوا كثيراً من أعوانهم على أن يندرجوا في سلك العلماء ويتسربلوا بسرابيلهم ليعدوا من قبيلهم»(١٩).

---

(١٩) نقلاً عن: محمد رضا الأجهوري، «محمد عبده وقضية المرأة،» الطريق الجديد (الحزب الشيوعي التونسي)، العددان ٦ ـ ٧ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٣)، ص ٤٧.

ويتحدد المنهج الاجتهادي العقلاني لمحمد عبده إلى مجال حيوي من حقوق الإنسان، ألا وهو إقرار المساواة بين الرجل والمرأة، بين الزوج والزوجة. وتعتبر هذه الدعوة، في نهاية القرن التاسع عشر، خطوة جريئة وكبيرة في عملية الإصلاح الإسلامي. فمحمد عبده يرى أن «المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل، أي أن كلاً منهما بشر تام له عقل يفكر في مصالحه وقلب يحب ما يلائمه ويسر به، ويكره ما لا يلائمه وينفر منه، فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين بالآخر ويتخذه عبداً يستند له ويستخدمه في مصالحه، ولا سيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين الآخر والقيام بحقوقه»[٢٠].

لقد كان حجم العقلانية في الفكر والمنهج الاجتهادي لمحمد عبده كبيراً جداً. والعقلانية مفهومةً فهماً جدلياً، في سيرورتها التاريخية، ليست إلا عملية العصرنة ذاتها. من هنا نقول إن المفكرين العرب دعاة الإصلاح الإسلامي في الثقافة العربية (الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي، علي عبد الرازق) قد أرسوا الأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان في المجتمع العربي: وحقه في الحرية والمساواة وما تفرع منهما.

وكان مطلب احترام حقوق الإنسان الذي طرحه دعاة الإصلاح الإسلامي مطلباً موجهاً ضد واقع ثقافي حضاري (أي واقع فكري، سياسي، اجتماعي، اقتصادي) يعتريه الجمود والتخلف، وهو دوماً دعوة إلى تغيير هذا الواقع نحو الأحسن.

ثم إن عدداً من المسائل التي طرحها هؤلاء المفكرون العرب، وخصوصاً عبد الرحمن الكواكبي، خدمت حركة التنوير العربي في عصر النهضة، في ما يتعلق بالمطالبة بالحريات الفردية، مثل حرية التفكير، والتعبير، والاجتماع، والحريات السياسية مثل الحياة البرلمانية، ومبدأ الشورى في الحكم.

وقد ارتبطت دعوة الكواكبي إلى تحقيق حرية الإنسان بمقاومة الاستبداد ومحاربته بجميع أشكاله، وإبراز مساوئه وشروره.

وأطنب الكواكبي في إبراز مساوىء الاستبداد التي يمكن إجمالها بما يلي:

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.

«الاستبداد ريح صرصر يجعل الإنسان كل ساعة في شأن وهو مفسد للدين في أهم قسميه أي الأخلاق»[21].

الاستبداد يفطر الناس على إباحة الكذب والتحايل والخداع والنفاق والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس، إلى آخره[22].

لقد عبر الكواكبي عن مرحلة متقدمة في تصوراته السياسية، في ما يتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة، حيث إنه يطالب بفصل الدين عن الدولة، من خلال محاولته وضع أسس نظام سياسي ليبرالي إلى حد كبير، حين يقول «دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيَ الأمة، فليحيَ الوطن، فلنحيَ طلقاء أعزاء»[23].

وتظل أهم مقولة مركزية عند الكواكبي إعطاءه مفهوماً لحرية الإنسان هو أقرب إلى المفهوم الليبرالي الغربي، منطلقاً من أن الحرية هي روح الدين الإسلامي. وقام الكواكبي بوضع أسس النظام السياسي الحديث، القائم على دعائم الأمة ـ الشعب، والنظام المدني الدستوري والتمثيلي، الذي يسعى إلى بناء مجتمع حر صالح؛ مجتمع يعيش فيه المواطن حراً وكريماً، بحسب المواصفات التالية:

١ ـ أميناً على السلامة في جسمه، وحياته، بحراسة الحكومة، التي لا تغفل عن حمايته بكل قوتها في حضوره وسفره وغيابه.

٢ ـ أميناً على الملذات الجسمية والفكرية، باعتناء الحكومة بالشؤون العامة المتعلقة بالترويضات الجسمية، والنظرية، والعقلية، حتى يخال له أن تسهيل الطرقات، والتزيينات البلدية، والمتنزهات، والمنتديات، والمدارس، والمجامع، وغير ذلك قد وجدت كلها لأجله خاصة.

٣ ـ أميناً على الحرية، كأنه خلق وحده على سطح هذه الأرض، فلا يعارضه معارض في ما يتعلق بشخصه من دين وفكر وعمل.

٤ ـ أميناً على النفوذ كأنه سلطان عزيز، فلا ممانع له ولا معاكس في تنفيذ مقاصده النافعة في الأمة التي هو منها.

---

(٢١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٣١)، ص ٩١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٢٣) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط٢ (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٣)، ص ١٢٩.

٥ ـ أميناً على المزية كأنه في أمة يتساوى جميع أفرادها منزلة وشرفاً، فلا يفضل هو على أحد، ولا يفضل أحد عليه إلا بمزية سلطان الفضيلة فقط.

٦ ـ أميناً على العدل كأنه هو القابض على ميزان الحقوق.

٧ ـ أميناً على المال والملك؛ كل ما أحرزه بوجهه المشروع قليلاً كان أو كثيراً قد خلقه الله لأجله فلا يخلف عليه، كما أنه تقلع عينه إذا نظر إلى مال غيره.

٨ ـ أميناً على الشرف بضمان القانون، فلا يرى تحقيراً إلا لدى وجدانه، ولا يعرف طمعاً لمرارة الذل والهوان والصغار[٢٤].

وكانت آخر مسألة طرحها التيار الإسلامي الإصلاحي، في شخص علي عبد الرازق، هي «هل هناك نظام إسلامي للحكم»؟ وبهذا الموقف يكون عبد الرازق قد وجه «طلقة الرحمة» ضد السلطة الدينية ونظام الخلافة، حيث «أقام رفضه للخلافة من منطلق علمي بحت»[٢٥].

الخلافة ليست جزءاً ضرورياً من الدين الإسلامي، بحسب وجهة نظر عبد الرازق الذي يقول في بداية بحثه «وليس في شيء من ذلك كله ما يصلح دليلاً على ما زعموه من أن الشريعة اعترفت بوجود الخلافة أو الإمامة العظمى، بمعنى النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيامة مقامه من المسلمين[٢٦]، لأنه لو صح ذلك لاعتبر كل خارج على الخليفة خارجاً على الدين، بينما شهد التاريخ الإسلامي الخارجين على الخلفاء المنكرين لهم. لقد بدأت معارضة الخلفاء «إذ نشأت الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها»[٢٧]، أي أن إنكار الخلافة من قبل بعض المسلمين، لازمها منذ بدايتها حتى نهايتها.

ويؤكد عبد الرازق أن زعامة النبي هي زعامة دينية وجاءت عن طريق الرسالة لا غير، ولما انتهت الرسالة انتهت الزعامة، وليس من الممكن أن يخلفه أحد في رسالته. أما الزعامات التي تلته فهي زعامات جديدة غير زعامة الرسول. ثم يضيف: «طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديد، ليس

---

(٢٤) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (١٩٣١)، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢٥) مختار التهامي، ثلاث معارك فكرية ([د.م.: د.ن.، ١٩٧٦])، ص ٦٥.

(٢٦) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام (بيروت: دار ومكتبة الحياة، ١٩٢٥)، ص ٤٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

متصلاً لرسالة ولا قائماً على الدين. هو إذن نوع لاديني»، وهي «ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين، وهذا الذي قد كان»[28].

لقد أكد علي عبد الرازق على ضرورة السلطة المدنية، واعتبر أن الرأي الصحيح هو القائل بأن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة، وبأن الخليفة يستمد سلطانه منها، وهذه إحدى ركائز الديمقراطية. كما دعا إلى الفصل بين السياسة والدين، واعتبر أن الحكام عملوا على إلغاء البحث السياسي لأنه يكشف مكامن ضعفهم، «وهو من أخطر العلوم على الملك». ولكي يكون لتعلم السياسة دوره دعا إلى الفصل، لأن «تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد اليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين، وهذه للدنيا، تلك لله، وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين»[29].

إن المفكرين العرب من دعاة التيار الإسلامي الإصلاحي (محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، وعلي عبد الرازق) طرحوا إعادة الاعتبار لدور العقل، وفتح باب الاجتهاد، وبالتالي إعادة النظر في البنية الأيديولوجية، التي سادت عصور الانحطاط، وتأسيس مرجعية لحقوق الإنسان ضمن سيرورة ارتباطها بعملية الإصلاح الديني في عصر النهضة العربية، وتحرر السياسة من الدين، وطرح مفاهيم الأمة، والقومية، والحكومة المدنية، والحقوق العمومية، والشخصية، والتساوي في الحقوق، وفصل السلطات، ودور القانون. وهكذا فتحت حركة الإصلاح الديني الآفاق لنشوء الفكر الليبرالي العلماني.

٢ ـ مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الليبرالي العلماني

عبرت النظرة العقلانية والعلمانية في الفكر الليبرالي العربي عن نفسها بواسطة فئتين من المثقفين: فئة المثقفين المسيحيين العلمانيين: البستاني وزيدان، صروف والشميل، حداد وأنطون، الذين نقلوا أسلوب التفكير الأوروبي الحديث، وفئة المثقفين المسلمين العلمانيين، التي كان من أبرز منظريها قاسم أمين، ولطفي السيد. وقد احتلت العلمانية مسألة مركزية داخل هذا الفكر الليبرالي، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين.

وكان هذا التيار الليبرالي العلماني يدعو إلى تبني أفكار الثورة الديمقراطية

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤١.

الأوروبية، وينادي بالمساواة، وحرية الفكر، وحقوق الإنسان، ويطالب بحركة تغيير واسعة في المجتمع، ويهمه تجاوز واقع التأخر، والجمود، والانحطاط، والانتقال من التخلف إلى الحضارة، والحضارة هنا ليست إلا منتجات الدول الغربية. وكانت أوروبا، والثقافة الغربية عامة، هي المرجع الحاسم من وجهة هذا التيار الليبرالي في الفكر العربي المعاصر، الذي عبر عن اختياره هذا على المستوى الفكري والثقافي، من خلال اعتبار مرتكزات الليبرالية في السياسة والاقتصاد، والوضعية والعقلانية في الفلسفة، والعلمانية بوصفها مدخلاً ضرورياً لاحترام حقوق الإنسان، ومقدمة لازمة لزوماً تاريخياً ومنطقياً للديمقراطية، والديمقراطية بجذرها العلماني ونسغها الإنساني، بمنزلة الاختيار الأساسي لكل حداثة عربية.

من هنا دفاع فرح انطون، وهو من مؤسسي الاختيار الليبرالي الراديكالي في الخطاب السياسي العربي المعاصر، عن ضرورة العلمنة، باعتبارها جزءاً من اختيارات النهضة الأوروبية، وسبيلاً يكفل التسامح، وحرية الفكر والعقيدة، ويتيح للفرد كرامة وكمالاً لا مثيل لهما[(٣٠)].

لعب فرح أنطون دوراً رئيساً في بلورة حركة التنوير العربية، وذلك عبر سعيه إلى تحرير الإنسان من الأيديولوجيا التقليدية السائدة، ودعوته إلى تحقيق ما حققته أمم الغرب من دون خشية، لجهة نقل مركز اهتمام الإنسان بعيداً عن الميتافيزيقيا الدينية، وتركيزه على قضايا العالم الواقعي الحقيقي، ودفاعه عن ضرورة الفصل بين متطلبات الدين ومتطلبات الدنيا، لأنه كان يعتقد بضرورة إسقاط الظلامية الدينية السائدة، وفتح الآفاق أمام تبلور أيديولوجيا تنويرية جديدة تحرر الإنسان من الغيبيات، وترسي قيماً عقلانية في المجتمع، ويسلم بضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية.

إن دفاع فرح انطون عن العلمانية يندرج في سيرورة رؤيته الدنيوية، والعقلانية الخالصة، وفي نظرته الثورية للإنسان، حيث إن الإنسانية، من وجهة نظره: «هي خالدة وحدها دون سواها»، مستبدلاً فكرة الألوهية بفكرة البشرية كما فعل أوغوست كونت. ولم يتم القضاء على المطلق الديني فحسب، لمصلحة مطلق علماني، إنما تحولت علاقة الإنسان بالمطلق. وجد الإنسان تحقيق ذاته وسعادته في الواقع الملموس، الذي شارك في صنعه كل الناس، أي «كلما ازدادات شدة مشاركة الإنسان في صنع واقعه، كانت سعادته أكثر وضوحاً وكمالاً». وانتقل أنطون بعملية

---

(٣٠) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها أدونيس العكره، المؤلفات الفلسفية؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٨.

جعل الواقع الاجتماعي إنسانياً خطوة إلى الأمام، عبر استعماله فكرة إميل دوركايم عن «الوعي الجماعي»، وبتعريفه الوعي الجماعي أنه تعبير أو انعكاس لذكاء الإنسان المجموعي وإرادته: «إنه قدم الأسس النفسية التي يمكن بها تحقيق الانتقال من الذهنية الدينية المتجهة صوب الله إلى الذهنية الإنسانية المتجهة صوب الإنسان»[٣١].

كان فرح أنطون يدعو إلى الإصلاح، وأساس هذا الإصلاح احترام حرية الفكر، والنشر، احتراماً مطلقاً، كي تتجلى المبادىء والحقائق الموضوعية شيئاً فشيئاً. وكان يحارب التعصب الديني بسلاح العقل، والصراع الفكري ـ الثقافي. غير أن هذه المجابهة بين التعصب الديني والتنوير العقلاني لا يمكن أن تكون مواجهة متكافئة إلا في ظل مناخ من الحرية يسود فيه مبدأ التسامح، الذي يعتبره فرح أنطون ثمرة من ثمار العقل، ونتيجة ضرورية له.

فالتسامح من وجهة نظر فرح انطون هو ذلك الموقف العقلاني، الذي يتخذه الإنسان تجاه الإنسان الآخر بوصفه مساوياً له. والنزعة الإنسانية الحقة تقتضي أن لا يدين إنسان إنساناً آخر بسبب معتقداته الدينية، لأن الدين هو علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق، ولأن من طبيعة التسامح أن تسود الحرية الشخصية جميع أفراد الأمة، أما مسألة الإيمان فهي مسألة شخصية.

خاض فرح أنطون صراعاً فكرياً كبيراً مع محمد عبده حول موضوع العلمانية، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية. وينطلق في عملية تأسيسه لمفهوم العلمانية من الأمور الخمسة التالية: الأمر **الأول**، وهو أهمها كلها «إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية». والأمر **الثاني**: هو «الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة». والأمر **الثالث**: «أنه ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية». والأمر **الرابع**: هو «ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية». ويقول فرح أنطون «متى كان سوس الشقاق الديني يأكل أحشاء الأمة فقد قُضي عليها بالضعف والانحطاط». والأمر الخامس والأخير هو: «استحالة الوحدة الدينية، وهذا أمر من أهم الأمور وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية. وإلى هذا السبب تنسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيهما».

وبناء على هذه الأمور الخمسة يستنتج فرح أنطون أنه «لا مدنية حقيقية ولا

---

(٣١) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤، ط ٤ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩١)، ص ٨٤.

تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»(٣٢).

لقد دافع فرح أنطون عن العلمانية، والمرتكزات الليبرالية الأولية في السياسة، وهي الحرية في مجال الفكر، والعقيدة، والمساواة، وعن الحكم المدني، والتسامح، والضمير الذي تغنيه التجربة. وفي جوابه لمحمد عبده يقول أنطون: «إن المدنية الحقيقية تقتضي أن لا يميز إنسان على إنسان في هذه الأرض تبعاً لدينه أو مذهبه بل تبعاً لكفاءاته وقدرته العقلية. أي أن المصلحة العمومية هي أساس هذا الامتياز»(٣٣).

واستشهد فرح أنطون بابن رشد في بحثه مسألة العقل، ومسألة التأويل المعنوي للآيات القرآنية ولمبادىء الدين، لإيجاد الإطار العقلاني المألوف لدى الفكر الإسلامي، مستعملاً كلمات ابن رشد نفسها: «كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة الله؟» وأجاب: «ليس بالصلاة والتعبد بل بالدراسة المتصلة والبحث لكشف سر الوجود». العلم هو طريق معرفة الله والحقيقة الدينية. وبذل أنطون جهداً كبيراً ليثبت أن ابن رشد هو «أعظم فيلسوف في الإسلام»، مهد الطريق لهذه المعرفة وأوجد السبيل لبلوغها»(٣٤).

غير أن المناظرة الفكرية بين فرح أنطون ومحمد عبده لم تتأسس فلسفياً، بل جاءت في سياق الصراع الأيديولوجي بين المرجعية الليبرالية التي يتبناها فرح أنطون المرتكزة على أهم مبادىء فلسفة الأنوار التي يتم توظيفها لمصلحة تحرير الإنسان من القيود الدينية والسياسية، والمرجعية الإسلامية الإصلاحية التي يجسدها محمد عبده، والتي باختياراتها القائمة في التجدد الإسلامي، ترى أن لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تتأسس نهضتها على الدين.

هذه المناظرة الفكرية أدخلت إلى الثقافة العربية المعاصرة مفهوم التعددية الفكرية، والمعرفية، في زمن تاريخي عربي كانت تحكمه ملابسات زمن التوسع الإمبريالي الغربي، التي كانت تدعم حالة الانحطاط والتأخر، وتحد من إمكانية القدرة على بلورة رؤى فكرية ثقافية تؤسس لمشروع سياسي نهضوي.

---

(٣٢) أنطون، المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٤) شرابي، المصدر نفسه، ص ٨٣، نقلاً عن: فرح أنطون، مختارات (بيروت: [د.ن.]، ١٩٥٧)، ص ٩٧.

واستمر التيار الليبرالي العلماني في أفق المناخ السياسي الذي كان سائداً في الوطن العربي، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، استمر قوياً مع المفكر العلماني قاسم أمين، الذي وضع كتابين مشهورين، **تحرير المرأة والمرأة الجديدة**، يركزان في أسس مبادئهما على الحرية الإنسانية والحرية الاجتماعية.

كان قاسم أمين من دعاة التطور الرأسمالي، لأنه يعتبره الطريق الوحيد الذي يستطيع أن يكنس من أمامه العوائق الإقطاعية، وهو الطريق الذي يمتلك القدرة على تنمية المجتمع، وتطويره، وتقدمه. لذا هاجم الاستبداد الشرقي، ودعا إلى الحرية، باعتبارها أساس تطور المجتمعات البرجوازية الليبرالية في الغرب، وطالب بحياة نيابية في وقت مبكر.

وكان عالم قاسم أمين هو مناخ التفكير العقلاني، والعلماني، في الثقافة الغربية المعاصرة، المتطلع إلى إنجاز علمانية مندرجة في تاريخ الثقافة الغربية الصاعدة، على الرغم من الملابسات التاريخية، والمجتمعية، والسياسية، والذهنية، التي أطّرتها داخلياً. . . وكان عالم قاسم أمين «هو عالم المثقفين المسيحيين، عالم الفكر العقلاني الموجه نحو الغرب، وعالم مؤيدي التحديث. كان أول مسلم عربي مؤيد للتجديد على النسق الغربي في مطلع القرن العشرين. وطرح أولى الصيغ المنهجية للعلمانية الإسلامية وعبّر عنها ليس بصورة مجردة بل بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية الملموسة يومياً»(٣٥).

كان قاسم أمين من أبرز المفكرين الليبراليين العلمانيين حين رفع راية حرية الإنسان عامة، التي تعني عنده المدنية والتقدم، وحرية المرأة على وجه الخصوص، التي تشكل أساس جميع الحريات، ومعياراً لها. وكان يعتبر أن مصادرة حرية المرأة تعني تلقائياً مصادرة الحرية العامة للإنسان ككل. فحقوق المرأة متساوية مع حقوق الرجل، والمجتمع الذي تكون فيه المرأة مظلومة، ومسلوبة حريتها، هو مجتمع تنعدم فيه الحرية الإنسانية بأكملها. ذلك أن حياة المجتمع السليمة والكريمة أساسها الحرية، واحترام حقوق الإنسان. فالحرية وحدة لا تتجزأ في الفكر والعمل.

وقد عبر قاسم أمين في معرض تعبيره عن الحرية، عن مطامح البرجوازية

---

(٣٥) شرابي، المصدر نفسه، ص ١٠٠. انظر أيضاً: قاسم أمين: **تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩)، و**المرأة الجديدة** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥١)، وكرسهما لمعالجة المرأة في المجتمع الإسلامي. وكان بطرس البستاني عالج المشكلة أول مرة قبل نصف قرن، في: بطرس البستاني، «تعليم النساء،» **الروائع** (١٨٤٩)، ص ٢٤ وما بعدها. آمن الكاتبان بأن المرأة يجب أن تتعلم وأن تعطى حقوقها، وأن ترتفع إلى المكانة المعنوية والقانونية المساوية للرجل.

الصاعدة، من خلال تأكيده المستفيض والعقلاني على موضوع احترام الحرية الفردية، حرية المعتقد، وحرية الكلام على وجه الخصوص: «تقوم الحرية الحقيقية على قدرة الفرد على التعبير عن أي رأي، والتبشير بأي مبدأ، ونشر أي عقيدة»[٣٦].

اشتق قاسم أمين من هذه الحرية الأساسية التي ركيزتها العلم حقوقاً معينة للإنسان: منها الحق في طلب التغيير، والحق في المعارضة، والحق في النقد، إذ يرى أن من حق أي إنسان يسند أفكاره إلى مبادىء العلم والعقل، أن يناقش الحكام، أو القانون، أو المنهج التعليمي. وربما كان قاسم أمين أول مفكر إسلامي علماني يعلن صراحة: «يجب أن لا يخاف أحد من بلد حر حقيقة أن ينكر وطنه أو ينسف الإيمان بالله ورسله، أو يطعن في قوانين أهل مجتمعه وعاداتهم»[٣٧].

كان قاسم أمين في يقينيته الجذرية يربط بين الحرية وحقوق الإنسان لما تربطهما من علاقة عضوية، لأن كليهما يقومان على مبادىء عقلية وعملية، فضلاً عن أن التغيير الذي يطاول الحرية ينعكس حتماً على حقوق الإنسان وحياته الشخصية والعامة، لأن الحرية هي أداة عملية التغيير المتواصلة في المجتمع، التي تعني التغيير في مختلف نواحي حياة الإنسان نحو الأفضل.

ما نريد أن نخلص إليه، من خلال هذا العرض، هو أن رواد الفكر العربي الليبرالي، الذين شيدوا مفاهيم حديثة حول حقوق الإنسان، كانوا يقتبسون من المدنية الغربية، والتحدي الحضاري الأوروبي. وكان الفكر العربي الليبرالي يستمد غذاءه من عصر الأنوار الفرنسي (مونتسكيو، فولتير، ديدرو)، والوضعية الفرنسية (كونت، رينان، دوركايم)، ومن الفكر الأنكلوسكسوني التجريبية، واللاأدرية (ستوارت ميل: نظرية المنفعة، وهربت سبنسر: النظرية التطورية). واتخذ هذا الفكر العربي أشكالاً مختلفة عند لطفي السيد، عميد الدفاع عن الحرية بمفهومها الليبرالي (حرية الفرد، علاقة الفرد بالسلطة، واتجاهات فكرية أنكلوسكسونية).

وكانت الحرية تحتل مركز الاهتمام الرئيس لرواد الفكر في الوطن العربي، منذ أواسط القرن التاسع عشر، وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى، وتداعياتها، لجهة سقوط الإمبراطورية العثمانية، وتقلص السلطة الدينية على المستويين الاجتماعي، والسياسي، وتوطيد الاستعمار الأوروبي (فرنسا وبريطانيا) احتلاله لأجزاء كبيرة من الوطن العربي. وبالتأكيد فإن طريق الحرية هذه لم تكن معبدة في ظل التأخر التاريخي العربي وتعقيدات الاستعمار الأوروبي.

---

(٣٦) وردت في: أحمد خاكي، قاسم أمين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٥)، ص ٤٨.

(٣٧) المصدر نفسه.

٣ ـ قيمة الإنسان في الفكر القومي العربي المعاصر

انضمت الحركة القومية العربية إلى الحلفاء خلال الحرب العالمية الأولى، وأملت قيادتها المتحدرة من أصول البرجوازية التجارية، وأشباه الإقطاع، والعائلات العشائرية الكبيرة، أن تحقق، بعد الحرب، الاستقلال السياسي، ونوعاً من الوحدة للمشرق العربي. ولكن مراهناتها خابت، لأن الإنكليز والفرنسيين، الذين كانت لهم مصلحة في أن يخوض العرب الحرب ضد الأتراك، كانت لهم مصلحة أكبر في أن يُستعمر الوطن العربي كله.

عقدت اتفاقية سايكس ـ بيكو السرية سنة ١٩١٦، وهي السنة التي أعلن فيها الشريف حسين ثورته. وجاءت اتفاقية سان ـ ريمو سنة ١٩٢٠ لتكريس نتائج هذا الاتفاق. وما إن انتهت الحرب حتى تنكر الإنكليز لعهودهم، وفرضت حدود التجزئة الجديدة، ونفي الشريف حسين، وطرد رجالات الحركة القومية، وعم الاحتلال أجزاء الوطن العربي، التي كانت ولايات عثمانية. وبدأ عهد جديد، ناجم عن اتفاقيات ما بعد الحرب، وانفرط عقد الحركة العربية، ووُضعت فكرة الأمة العربية موضع التساؤل وابتُليت بمنافسة النزعات الإقليمية مثل فكرة الأمة السورية، والأمة اللبنانية، والأمة العراقية، وذلك بتشجيع من سلطات الانتداب أحياناً.

لذلك شدد الفكر القومي العربي المعاصر، الذي شهد انتشاراً واسعاً في بلدان المشرق العربي على مقولة وجود الأمة العربية الواحدة (على الرغم من الاختلاف حول تحديد مقومات هذه الأمة، وقوة تاريخ هذا الكيان القومي)، والدعوة إلى إقامة وحدة عربية شاملة (على الرغم من الاختلاف حول مضمون هذه الوحدة وسبل تحقيقها)، واعتبار «القومية العربية» الوجود الجوهري للعرب (على الرغم من الاختلاف على تأكيد أحد شطري عبارة «القومية العربية»). تلك هي الملامح الأولية للفكر العربي المعاصر[٣٨].

وكان المفكر ساطع الحصري أكبر وأقدم دعاة الفكرة القومية العربية، وكان لنشأته الأثر الأكبر في تكوينه الفكري: «خلال هذه النشأة يبدو التأثير الغربي والتركي في فكر هذا الداعية الأول للقومية العربية. ويظهر التأثير الغربي من خلال تبنيه مفاهيم العلمنة والحرية والمساواة السائدة في فرنسا، بينما يتجلى الثاني في استعارته لكثير من أفكار وحجج خصمه ضياء غوكلب الداعية التركي بعد تحوّل الحصري إلى تيار القومية العربية»[٣٩].

---

(٣٨) الياس مرقص، نقد الفكر القومي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦)، المقدمة، ص ٨.

(٣٩) الياس سحاب، «ساطع الحصري: المفكر والداعية والنموذج،» المستقبل العربي، السنة ١، العدد ١ (أيار/مايو ١٩٧٨)، ص ٧٨ ـ ٧٩.

تحتوي نظرية الحصري على مسألتين مترابطتين: **الأولى** نظرية قومية في الإنسان والمجتمع الإنساني، **والثانية** نظرية مجددة في الأمة وعوامل تكوينها، بالاعتماد على عاملي اللغة والتاريخ، ورفضها العوامل الأخرى. ويؤكد الحصري أن القومية هي السمة البارزة للإنسان، والعامل الأقوى في علاقات البشر وتسيير التاريخ. يقول في بحث «الايمان القومي»، الواردة في الكتاب الأول **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**: «١ ـ الايمان قوة شافية. فقد بينت أبحاث الطبيب الفرنسي شاركو Charcot أن إيمان بعض المرضى بقدرة بعض الأماكن والعيون أو بعض المياه والعقاقير، على إشفائهم، يؤدي إلى شفائهم فعلاً. وقد ابتكر الطبيب المذكور تعبير La Foi qui guérit، أي الإيمان الذي يُشفي.

غير أن الإيمان القومي ضعيف في نفوس شبابنا، ويجب أن نبذل الجهود لبث الإيمان القومي في النفوس وتغذيته بكل الوسائل الممكنة.

٢ ـ وكثيراً ما نشاهد بين الشبان من ينظر إلى التاريخ العربي بمنظار أسود ويستخرج منه أحكاماً تثبط العزائم وتؤدي إلى اليأس والقنوط. ولكن السبب في ذلك ليس تفاهة تاريخنا نفسه بل رداءة كتب التاريخ. يجب أن نكتب تاريخنا على نمط جديد بعقلية عربية ونزعة قومية.

٣ ـ يتصور بعضهم أن العرب كانوا مقتبسين وحسب. هذا خطأ فادح. فقد أبدع العرب حضارة عظيمة... إن اقتباس العرب الحضارة الإغريقية كان في حد ذاته خلقاً وإبداعاً. ذلك لأن العرب لم ينقلوا عن حضارة حية بل هم بعثوا حضارة كانت قد ماتت.

٤ ـ أمّا ما يقال عن دمائنا «الساميّة» وعن تقصيرنا الفطري عن الأقوام الآرية، فهو من أبعد الأمور عن الأسس العلمية الصحيحة. إن فكرة العرق فكرة واهية. ولقد أثبت علماء الأجناس وعلماء اللغات أن كلمات مثل «آري» و«سامي» لا تدل على شيء غير العلاقات والمشابهات اللغوية [يذكر الحصري أقوال هؤلاء العلماء...] و«اللغات قد تنتقل من أمة إلى أمة من غير أن يكون بينهما علائق نسلية»، و«الأمم التي اعتدنا أن نعتبرها آرية لا يشبه بعضها بعضاً من حيث الأوصاف البدنية»[٤٠].

ينصبّ جهد الحصري على الصعيد النظري في تأصيل «الإيمان القومي» لدى الإنسان. وهذا يقودنا إلى إبداء الملاحظات التالية:

---

(٤٠) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **أبحاث مختارة في القومية العربية**، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٢ و٩٣.

١ ـ إن الحصري يستوعب الفكر الغربي الخاص بالفكرة القومية، ويحاول أن يطبقه عبر صياغته من جديد بما يتلاءم مع الواقع العربي، حيث يقيم نوعاً من التماثلية بين تاريخ العرب وتاريخ أوروبا من حيث الجوهر، معتبراً أن الإيمان القومي هو السبيل الوحيد للقضاء على الاستعمار والتجزئة.

٢ ـ لقد كان الفكر القومي العربي متناقضاً مع الاستعمارين الفرنسي والبريطاني، اللذين قضيا على كل أمل للعرب من أجل تحقيق وحدتهم، وأعلنا حرباً صريحة على العروبة والفكرة العربية. هذا العداء الذي أضمرته فرنسا وبريطانيا، جعل الفكر القومي الذي يمثله الحصري متأثراً تأثراً كبيراً بالفكر الألماني والإيطالي، نظراً لتشابه المسألة القومية في ألمانيا وفي العالم العربي، حيث إن التشابه في الأوضاع يتلخص في أن الوحدة القومية كانت المسألة الأساسية المطروحة في ألمانيا وإيطاليا في القرن التاسع عشر. وهي المسألة الأساسية المطروحة أمام الأمة العربية في القرن العشرين.

ولما كانت اللغة والتاريخ عاملين أساسيين في تكوين القوميات، فإن الدين في نظر الحصري ليس عاملاً أساسياً من عوامل القومية، لأن «الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية، كما أن تأثيرها في تسيير السياسة لا يبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ». إلا أنه لا ينفي تأثيرها وهذا التأثير «قد ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ، فيقوي الروابط القومية وقد يخالف التأثير المذكور، فيضعف تلك الروابط»[٤١].

ويصنف الحصري صنفين من الأديان: الأديان القومية التي تنحصر بقوم أو مدينة، حيث تكون الروابط الدينية في هؤلاء الأقوام عناصر القومية الأساسية، كالدين اليهودي وكثير من الأديان الوثنية. والأديان العالمية ـ كالدين المسيحي والدين الإسلامي ـ التي «تفتح أبوابها لجميع الأقوام» و«تسعى إلى خلق نوع من الجو الأممي الذي يجمع مختلف الأقوام ويغمرهم غمراً».

من هنا نقول إن الحصري يعارض أن يكون عامل الدين عاملاً أساسياً في تكوين القومية، كما أن تأثير الرابطة الدينية في تسيير السياسة لا يتغلب أبداً على تأثير اللغة والتاريخ، فإن هذا التأثير يشتد ويتراخى، يتقوى أو يتلاشى حسب تطور علاقة الدين باللغة، ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات، أما الأثر الحاسم فهو «لتأثير اللغة والتاريخ»[٤٢].

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤٢) المصدر نفسه.

وانطلاقاً من هذه الأرضية الفكرية لا يقيم الحصري تلازماً بين العروبة والإسلام، بل إنه يفرق بينهما، إذ يؤكد «إن أس الأسس في تكوين الأمة وبناء القومية هي وحدة اللغة ووحدة التاريخ، اللغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ ذاكرة الأمة وشعورها». «لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية ولا الرقعة الجغرافية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية».

وهكذا يتبنى الحصري قضية العلمانية في بلورته لنظرية القومية العربية، كما عرفها الفكر الليبرالي الغربي. فقد ترعرع في جو فكري علماني في عهد «تركيا الفتاة»، مشبعاً بفكرة فصل الدين عن ميدان السياسة، ومعتقداً أن الروابط القومية التي توحد بين الناس هي أهم سياسياً من المعتقدات الدينية التي تفرق بينهم.

لكن الحصري كان يخشى من تجذر هذه العلمانية باتجاه تبني قواعد الفكر المادي، الذي ربما يؤدي إلى تأكيد النزعات الإقليمية، والمصالح الطبقية الخاصة على مصلحة الأمة. وهذا يشكل بدوره خطراً كبيراً على دعوته القومية، التي ترتكز أساساً على فطرية التضامن الجماعي. لقد كان الحصري يدعو إلى ذوبان الفرد في الجماعة، ذلك أن حريته لا يمكن أن تكون خارج حرية الجماعة ذاتها. من هنا جاء تأكيده على أن حرية الإنسان العربي ووجوده، إنما يتوقفان على تحقيق حرية الأمة ووحدتها، وعلى ارتباطه بواقعه وجماعته العربية: «إن النوازع الوطنية والقومية تدفع الناس في بعض الأحوال إلى تضحية النفس، فمن الطبيعي، بل من الأولى أن تدفعهم إلى تضحية المصالح الاقتصادية عند الاقتضاء»[43].

أما فلسفة الإنسان القومي عند الحصري، فيمكن تلخيصها على النحو التالي: الإنسان حيوان ناطق، وعاقل واجتماعي. ولما كانت القومية قديمة قدم الحيوان الناطق، فإن نظرية الأمة وأساسها الفلسفي الوحيد تقوم على أساس تميز الإنسان من الحيوان بالنطق، وتميز الإنسان من الإنسان باللغة، من دون أي أساس آخر، ليصل إلى تعريف الأمة وتحديد عواملها: أي تعادل الأمة واللغة. أما الفرقان الآخران عند الحصري بين الإنسان والحيوان، فهما:

أ ـ العاقلية (قابلية التعميم والتجريد) تابعة للناطقية (النطق)، ب ـ الاجتماعية (الاتصال غير المباشر) تابعة للغة.

ومن هذا المنظار، فإن العقل ينتج من اللغة من وجهة نظر الحصري، وكذلك

---

(٤٣) السيد يسين، مشرف، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٨٦.

الأمر بالنسبة للمجتمع الإنساني فهو ينتج من اللغة.

وما يميز الاجتماع الإنساني من الاجتماع الحيواني هو قدرة الأول على الاتصال غير المباشر، وذلك بفضل اللغة «في شكليها الشفوي والكتابي». لقد جعل الحصري العلاقة بين الفكر الإنساني والمجتمع الإنساني ذات اتجاه واحد. وبما أن الإنسان حيوان ناطق، والنطق هو الكلام والمفردات، ولا يتضمن العقل والمجتمع، فإن «الكلام أو المفردات تولد العقل والفكر عند الفرد، وتولد الاجتماع الإنساني غير المباشر. وبتسجيل عمق الانقسام إلى جماعات لغوية الذي يتجسد في موقف العرقية اللغوية، يبلغ المنظر ذروة الفكر القومي الكامل الخالص»(٤٤).

إن من سمات الفكر القومي عند الحصري، أنه يعتبر الإنسان حيواناً قومياً، نظراً لأن البشر منذ القدم يتكلمون بلغات مختلفة، وأنه رفع الفكرة القومية إلى المطلق، وأدت هذه الاطلاقية إلى رؤية الشعب ككتلة ذات لحمة عالية، في حين أن الشعب، وإن كان ينتمي إلى أمة واحدة، منقسم إلى طبقات. والحال هذه، فهو متعدد الأطر المعرفية في رؤيته للحياة والعالم.

لقد كان انشغال الحصري منصباً على تعميق «الإيمان القومي»، وقضايا الاستقلال والوحدة العربية، ومقاومة التجزئة، بعد فشل «الليبرالية التوفيقية» في وقت مبكر في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى وحتى مرحلة الثلاثينيات. ولهذا، فإن قضايا الديمقراطية، والحرية، وحقوق الإنسان العربي، لم تحتل عند الفكر القومي الأولوية الرئيسية في جهاده المعرفي، بل إنه كان يقاوم الدعوات الإقليمية: القومية السورية، واللبنانية، والمصرية، والإسلامية و«العالمية»، وشتى الدعوات المناهضة للوحدة العربية، وكان يناضل في سبيل تحرير الأمة العربية من ربقة الاستعمار، وتحقيق استقلالها ووحدتها.

فالطابع الأيديولوجي الذي خيم على الفكر القومي وعموميته الأيديولوجية، جعل ساطع الحصري يهتم بالتأكيد على أن الفرد لا بد من أن يفنى في المجموع، أي في أمته، وأن حريته من حرية الأمة، وإذا لم يربط حريته الشخصية بحرية أمته فإنه سيخسرها عاجلاً أو آجلاً(٤٥).

ولا نستطيع أن نقول بأن الفكر القومي في تلك المرحلة قد أرسى مفاهيم الحرية أو الديمقراطية، أو حقوق الإنسان، لدى النخبة، أو أنه وسع الوعي بها

---

(٤٤) مرقص، نقد الفكر القومي، ص ٥٦٦.

(٤٥) يسين، مشرف، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

وعمقها لدى الشعب. ولقد ترك هذا آثاره في المراحل اللاحقة.

ورغم تحرير الوطن العربي من كل آثار الاحتلال المباشر، وحصول معظم الأقطار العربية على استقلالها السياسي خلال العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية، وخروج القوات الاستعمارية، وتصفية قواعدها وإسقاط المعاهدات، إلا أن هذا الوطن العربي، الذي عاش «لحظته الليبرالية» في بداية عهد الاستقلال، لم يخرج من إطار التبعية غير المباشرة للإمبريالية.

وقد انقسم الوطن العربي إلى فئتين من الأنظمة بسبب توجهاته السياسية، والاقتصادية. فئة من الأنظمة التقليدية الموالية للغرب، التي حافظت على بُنى المجتمع التقليدية، والعلاقات التقليدية مع الدول الإمبريالية، وعلى نمط السلطة التقليدي، وإن زُيِّن بعضها بزينات دستورية، ونمط الملكية الفردية، وفتحت أسواقها للسلع الأجنبية بلا قيود. أما الفئة الثانية، فهي الأنظمة التي قامت بها انتفاضات، وانقلابات عسكرية، ضد أشكال الحكم التقليدية، أو التي تحررت بعد حرب مقاومة، حيث جسدت هذه الأنظمة تحالف العسكر القوميين العقائديين مع التكنوقراط، الذي يمثل حكم الطبقة الوسطى.

وبعد أن استولى العسكريون وحلفاؤهم، من فئات الطبقة الوسطى، على الحكم، قاموا بعدة خطوات لتدعيم سلطتهم: **الأولى**، حل المجالس المنتخبة، وتعيين الضباط في الوزارات وفي المراكز القيادية الأخرى، وفي أجهزة الحكم المحلي، وفي بيروقراطية الدولة. **والثانية**، القضاء أو السيطرة على كل أشكال القوى المنظمة الأخرى، كالأحزاب، والتنظيمات السياسية. وقد اقتضى ذلك تعليق الدساتير، وإلغاء ضماناتها، وكذلك إلغاء أغلب المكتسبات الديمقراطية، وما ترتب عليه من استمرار الحكم بموجب قوانين الطوارىء والأحكام العرفية. **الثالثة**، الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع...»[٤٦]. **الرابعة**، القضاء النهائي على المعارضة، وإخضاع المؤسسات الاجتماعية لخدمة الدولة. أي: القضاء على الأسس المادية لمؤسسات المجتمع المدني الحديث (كالنقابات المهنية، والعمالية، والأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية والاجتماعية، ولجان حقوق الإنسان، ومؤسسات الترفيه، والثقافة، ووسائل الإعلام... الخ).

هذه الخطوات قادت إلى ولادة الدولة التسلطية العربية، التي مارست الإرهاب المنظم للدولة، وأسست العنف المسلح ضد المجتمع. وضمن هذا السياق ولد التيار

---

(٤٦) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٥١.

القومي الديمقراطي العربي ونما في مرحلة الستينيات والسبعينيات. وكان من رواده المفكر ياسين الحافظ، الذي واكب النهوض الكبير للأمة العربية، وقاوم الانتكاس والسقوط اللذين منيت بهما بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وقد سعى في الحالتين إلى اختصار المسافة بين الفكر والعمل، أي تجسيد اتحاد الفكر بالعمل عبر البراكسيس (Praxis)، باعتباره «التواصل الحميم بين الذات والموضوع، التواصل الذي ينتشل الإنسان من حالة الاغتراب الناجمة عن شقاء الوعي، فيقضي بضربة واحدة على تخارج المادة والروح، الطبيعة والنفس، الفكر والوجود. هذا التواصل الذي هو عقل الواقع، مفهوماً فهماً صحيحاً وعميقاً، يجعل من الواقع الذي يرفضه العقل شيئاً يجب تغييره لكي تصبح الحياة معقولة لائقة بالإنسان العاقل»[٤٧].

لقد انطلق ياسين الحافظ من نقد العقل العربي، مركزاً بشكل رئيس على تأخر وعي الإنتلجنسيا العربية وشقاء ذلك الوعي وعجزها عن القيام بمهامها التاريخية في إنجاز التحديث والتنوير المطلوبين. وعمل على تحديث الفكر العربي، وتحقيق التفاعل الحي بين الإنتلجنسيا والشعب، ودمج الثقافة بالمجتمع، يحفزه الإيمان بالإنسان، وبالشعب.

وكان مساره الفكري والثقافي، مرتبطاً بالعقلانية في ارتباطها الصميمي بفعالية الكون والتاريخ، من خلال تأكيده على كرامة الإنسان وسموه عبر تحرير الإنسان كإنسان، والمواطن كمواطن، وعبر تحقيق الاستقلال ووعي الذات. من هنا كانت هوية الإنسان بالنسبة إليه، تتجاوز الحدود المحلية والدينية، والطبقية والحزبية، والقومية.

أدان ياسين الحافظ الوعي السياسي العربي للنخبة والنخب الحاكمة، وللقيادات، والأحزاب، وتقليدية الفكر وحركة القوميين، ودوغمائية وإيمانوية الفكر والحركة الماركسيتين، إدانة مبدئية، لأن الوعي عنده هو وعي الواقع والتاريخ حكماً. وعمل على تأسيس وعي مطابق، وعلى عقلنة المجتمع، والأمة، والحياة السياسية العربية. فالوعي المطابق هو إعطاء الواقع العربي بعديه الكوني والتاريخي، واكتشاف حركته وميول تطوره. «فعندما أعطي الواقع العربي بعديه الكوني والتاريخي، وبالتالي عندما أصبح التخلف تأخراً (أي عندما لم يعد التخلف مجرد مقولة اقتصادية، بل مؤشراً على التطور العام لمجتمع ما ومكانه في سلم التطور البشري) غدت رؤيتي للواقع العربي ومصاعبه وبلاياه أشد وضوحاً وبالتالي أشد

---

(٤٧) جاد الكريم الجباعي، «ياسين الحافظ والوعي المطابق،» الوحدة، العدد ٤٨ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)، ص ٩٠.

مأساوية بكثير، وهذا ما جعلني ـ رغم أنني كنت أتخطى الأربعين من عمري آنذاك ـ أنبذ ظاهرياً كل روح مصالحة مع الواقع وأنزع إلى مزيد من الراديكالية، وأعطاني في نفس الوقت نفساً طويلاً في العمل السياسي، فلم أعد ثورياً نافد الصبر ولا ظافروياً، الأمر الذي يقود عادة إلى المغامرة والانتهازية»[٤٨].

كان شاغل ياسين الحافظ هو امتلاك الوعي المطابق، باعتباره وعياً كونياً وتاريخياً، علمانياً ديمقراطياً، ثورياً وحديثاً، وعياً يعانق تجربة الإنسان والبشرية التقدمية. وقضية الوعي عنده تكمن في تحرير الأمة العربية، والإنسان العربي، ولذا ركز ياسين الحافظ على موضوع العقلانية وضرورة تحرير العقل العربي من أسر «الخصوصيات» القطرية، والإقليمية، والمحلية، والمذهبية، والعشائرية، ومن الأوهام القوموية الشوفينية، ومن أسر الحدود التي رسمتها مصالح الطبقات الرجعية والقوى الاستعمارية والإمبريالية.

العقلانية، على صعيد الفكر، تقوم على أساس النقد، نقد الذات ونقد الموضوع، في سبيل التوصل إلى الحقيقة. والعقلانية هي مسعى من أجل الحقيقة، ومنتجة لمنظومة متماسكة من الأفكار والنظريات، والأسس المعرفية للعمل البشري، والإنتاج الاجتماعي، واتساق لحركة الفكر والثقافة مع حركة الواقع، وإعادة بناء صورته في الذهن البشري في ضوء التقدم العلمي الحاصل.

أما العقلانية في السياسة بالنسبة لياسين الحافظ فهي أخص منتجات الروح البشرية، ولا سيما حين تنطلق من مفهوم الإنسان وفكرة التاريخ والتقدم: هي كونية بطبيعتها، لأنها قائمة على كونية العقل، وإنسانية الفكرة في الفكر والسياسة، مفهومة فهماً جدلياً سليماً، وهي تلك التي تنطلق من وحدة المجتمع الديالكتيكية التناقضية، ومن وحدة الأمة العربية باعتبارها كينونة اجتماعية في التاريخ وفي العالم: ومن الشأن العام والمصلحة القومية المشتركة، التي تتقاطع فيها المصالح الخاصة والفردية، ومن مفهوم الإنسان ومفهوم المواطن، بوصفه عضواً في المجتمع المدني، وعضواً في الدولة بالتلازم الضروري. ولهذا تصبح العقلانية، عند ياسين الحافظ، ركيزة أساسية للديمقراطية، وبالتالي ركيزة أساسية لدولة الحق والقانون، التي تعبر عن الشأن العام المشترك بين جميع الأفراد في مجتمع الحقوق.

انتقد ياسين الحافظ السياسات اللاعقلانية التي تتميز بها الدولة العربية، باعتبارها سياسات استبدادية وأنساقاً مولدة للعنف. وهذه الدولة العربية التي هي

---

(٤٨) «تاريخ وعي أو سيرة ذاتية أيديولوجية ـ سياسية،» في: ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، المقدمة، وص ٥٠.

عبارة عن خليط متداخل يتراوح بين مركزية الحزب الواحد الشمولي، وتحالف العسكر مع البرجوازية التابعة، والتعددية السياسية الموجهة والمراقبة من فوق بوصفها واجهة «ديمقراطية» للنظام أكثر منها ممارسة فعلية للديمقراطية، هذه الدولة العربية ألغت المجتمع المدني وحرمت الشعب العربي من المشاركة السياسية، وغمطت الحقوق، وصادرت الحريات العامة والفردية، وغلّبت المصالح الفئوية، طبقية أكانت أم حزبية، أم عشائرية، أم مذهبية، على المصلحة العامة الوطنية القومية المشتركة، وذررت المجتمع، ومزقت الشعب، وألغت حياته السياسية، وحلت الامتيازات محل الحقوق، وسيدت الأجهزة الأمنية وأدوات العنف محل سيادة القانون. إنها دولة لاعقلانية بجميع المعايير، وسياساتها بالتالي، لاعقلانية، لأنها لا تحترم، على الإطلاق، حقوق الإنسان.

لذا رأى ياسين الحافظ، في الدولة العربية المعاصرة، دولة تتناقض جذرياً مع تحديث السياسة والثقافة، لأن تحديث السياسة يحتاج إلى الديمقراطية، وتحديث الثقافة يحتاج إلى العلمانية والعقلانية. الديمقراطية والعلمانية غائبتان في سياسة الدولة العربية، ولهذا بقيت هذه الأخيرة «في شتى أشكالها البرلمانية، «الثورية»، الأوتوقراطية العسكرية، التي ارتدت إطاراً شبه حديث مع الاجتياح الاستعماري، ذات بنية تقليدية من حيث الجوهر. وإن الصفة الأولى المميزة لدولة ذات بنية كهذه ليست فقط كونها فوق المجتمع، بل أيضاً كونها توفر اندماجاً بين السلطة وممارسيها. هذه الدولة، حيث التقليد السياسي العربي ذو الطابع الثيوقراطي ما زال مغروزاً في أيديولوجيا الكتلة الهامدة من الأمة، وبالتالي حيث الشعور بالرعوية إزاء الدولة هو الغالب لدى القسم الأكثر تأخراً من الأمة، وحيث الشعور بالمواطنية لدى القسم الأقل تأخراً منها لم يصل في حدّته إلى مستوى عنيد وقتالي (بل يتخذ في حالة الرفض طابع عزوف أو انطواء، وفي حالة القبول طابع تأييد لا طابع مشاركة)، هذه الدولة تتيح أوسع الفرص لممارسة أقلية ما هيمنة دائمة، والصراعات حول السلطة (وكثيراً ما تعتبر هي السياسة في هذه المجتمعات المتأخرة) داخل هذه الأقلية، هي أقوى من الشعب وراكبة عليه، بإلغائها الحياة السياسية للشعب (تعطل بالنتيجة عملية تحديث السياسة وتعرقل ديمقراطيتها، أي تعرقل عملية تحول الفرد إلى عنصر في الدولة)[٤٩].

من خلال نقده للسياسات اللاعقلانية التي تمارسها الدولة التسلطية العربية، يشير ياسين الحافظ بشكل مستمر إلى حقوق الإنسان العربي التي أصبحت مداسة في

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الوطن العربي، ويفتح الأبصار بكل الطرق الممكنة على القوى الغاشمة في الوطن العربي، التي تسلط كل ما عندها من وسائل القمع والعنف، وبخاصة «دولة المخابرات» الرهيبة، بصلاحياتها غير المحدودة، التي اقتحمت حياة المواطنين الخاصة في أدق دقائقها، وحولت التنظيمات والنقابات والجمعيات المهنية وقياداتها إلى ألعوبة في يدها، وأطبقت الخناق على كل أشكال المشاركة السياسية للمواطنين في السياسة العامة، وفتكت بالإنسان العربي فتكاً قلّ نظيره في كل التاريخ العربي القديم.

إذا كانت العقلانية عنصر بناء أساسياً في المشروع السياسي، وفي المشروع المعرفي، على حد سواء، باعتبارها مدخلاً ضرورياً إلى بناء الديمقراطية، وأساساً في بناء الدولة القومية الحديثة، فإن السياسات العربية، مجتمعة، تشكو بشكل جذري من غياب حركة العقلنة الحديثة على صعيد الدولة العصرية وبنى المجتمع الأخرى. من هنا كان ياسين الحافظ، عبر رؤيته العقلانية والشمولية، وعبر منهجه الجدلي، يشهر سلاح النقد ضد التأخر السياسي، والتأخر الأيديولوجي السائدين في الوطن العربي، الذي لم تمارس فيه السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة، أي كمجموعة من المسؤوليات والحقوق والواجبات ملقاة على عاتق مواطن حر ومسؤول هو جزء لا يتجزأ من جماعة متمدنة، بل تمارس ضمن علاقة عبد وسلطان.

السياسة تقليد وافد، وغريب، جاءت مع، وبسبب، الصدمة الكولونيالية الغربية، لتتفاعل مع تقليد «سياسي» آخر، وتتكيف مع نسيج سوسيولوجي وأيديولوجي آخر، فتعزز هذه البنى السياسية الهجينة، النغلة، ذات الأرضية أو الروح المحلية التقليدية والمظاهر الغربية الشكل، التي لا يجمعها جامع، سوى جامع الشكل، بالبنى السياسية الغربية الحديثة. ولأن ممارسة السياسة تقليد غريب، تاريخياً، عن العرب، كانت المصاعب التي تواجه عملية تسييس الشعب كبيرة، كما كانت سهلة تصفية البوادر الأولية والمحدودة في مسيرة التسييس التي انطلقت في الحقبة الكولونيالية، من دون تصميم ولا إرادة من السلطة الكولونيالية. بصورة عامة في المدينة الإسلامية، كانت الإنسانية مفتقدة والتعددية مدانة، والانفصال بين السلطة والشعب قائماً. لذا كانت السياسة ممنوعة، الأمر الذي أدى مع مرور الزمن إلى تكون روح العزوف أو الفرار لدى الشعب، في الحقبة الكولونيالية، حيث ألقت التجربة الكولونيالية بذوراً مناقضة لوجودها وشرعيتها، أخذت القطاعات الأكثر وعياً والأكثر تنوّراً من الأمة تمارس السياسة لأول مرة ولو في سياق سلبي، أي في سياق النضال ضد الاستعمار، وبدأت الحياة السياسية تتبرعم لأول مرة في الوطن العربي.

وفي الحقبة ما بعد الكولونيالية، أخذت «الديمقراطية» الوافدة على ظهر الدساتير الكولونيالية المفتقرة إلى مرتكزات مجتمعية وأيديولوجية، تجف وتضمر بتزايد مستمر، فانطلقت أنظمة الاستبداد الشرقي «المحدث» حية قوية من جوف التاريخ. كان هذا يشير إلى بدء عملية «نزع السياسة»، إذا صح التعبير، أي العملية التي تجبر الناس على الابتعاد عن السياسة التي اختزلت الآن وتحولت إلى عمليات تبخير للبنى السياسية القائمة. وأصيب مركز القرار السياسي بتقلص متزايد إلى أن اختزل القرار السياسي إلى مرجع وحيد.

عملية نزع السياسة هذه أخذت تحاصر وتقلص وتقضم الجسم السياسي العربي، الأمر الذي يجعل الرأي العام بلا وزن، ويسهل بالنتيجة هذه الانعطافات من الطرف الأقصى إلى الطرف الأقصى الآخر، التي نشهدها في السياسات العربية، ويشجع التقلبات السريعة في التوجهات والقرارات السياسية وغير السياسية التي يصدرها مركز القرار، الذي غالباً ما يحتكره فرد يقف في قمة الهرم السياسي، فيسهل عليه، نظراً لضعف الجسم السياسي العربي وتهافته، أن يشخصن السلطة، ويحولها شيئاً فشيئاً إلى سلطة توتاليتارية، مملوكية محدثة(٥٠).

المخرج، أو بالأحرى المدخل المنطقي والتاريخي، الذي وجده ياسين الحافظ، يتمثل في إنضاج الشروط الأيديولوجية، والسياسية، اللازمة لنقل الشعب العربي من نمط مجتمعي تقليدي متأخر إلى نمط مجتمعي حديث معاصر، عبر امتلاك قوى التغيير الراديكالية العربية مشروعاً قومياً ديمقراطياً، يستهدف عملية تسييس الشعب، ونقل الوعي إلى صفوفه، باعتبار أن عملية تسييس الشعب هذه، تشكل محرك سيرورة بناء الدولة القومية الديمقراطية الحديثة.

ولكن الخطوة الأولى من أجل إطلاق سيرورة هذا المشروع القومي الديمقراطي النهضوي، عند ياسين الحافظ، هي نزع صفة القداسة عن كل شيء وكل فكر، واحتلال وعي مطابق، كوني وتاريخي، حديث وعصري، والانطلاق من إعادة بناء الإنسان العربي، أي إعادة صياغة وعيه المعرفي، عبر تحرير هذا الإنسان من الأوهام والمسبقات والمطلقات، وتأسيس وعي معرفي جديد تكون ركيزته الحرية، بوصف هذه الحرية أساس كل معرفة تستهدف إطلاق سيرورة التنوير والتحديث في المجتمع، وتعمل على ترسيخ حرية العقل الخالقة والمؤسسة للحريات المدنية، والسياسية، للإنسان.

ولما كان المجتمع العربي يفتقر إلى القيم التعددية السياسية، وإلى احترام حقوق

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ٢٣٧.

الإنسان، وتسود فيه الأمية، الواسعة الانتشار، وبقايا الحياة والعادات والتقاليد القبلية، وبقايا الإقطاع والطائفية، وكثير من القيود التي تقف في وجه تحرره السياسي والاجتماعي، فإن فكر ياسين الحافظ وضع في مركز رؤيته الاستراتيجية المستقبلية ضرورة خوض معركة الحرية باعتبارها معركة مفتوحة يجب كسبها على الدوام، وبالتالي ضرورة توجيه دعوة مفتوحة إلى المثقفين العرب من أجل العمل على خلق المناخ المعرفي لإنجاز ثورة فكرية ـ ثقافية، تشكل أساساً أيديولوجياً للثورة القومية الديمقراطية، المعنية بإنجاز ما يلي:

ـ تعبئة الإنسان العربي بواسطة المعرفة والحرية للنهوض والارتقاء والصعود من وضع سلبي منفعل إلى وضع إنسان عقلاني فاعل ومبدع؛ إنسان يؤسس الحرية والمساواة والحقوق والواجبات والمسؤولية.

ـ تصفية سائر البنى والعلاقات والتشكيلات ما قبل القومية، وتصفية نفوذ الأيديولوجيا التقليدية، وبناء المجتمع المدني الحديث بالتلازم الضروري مع الدولة الديمقراطية، ونقل هذا السديم البشري المسمى بالشعب العربي، الذي يعاني التأخر التاريخي، إلى مستوى مجتمع، إلى مستوى أمة جديرة بالحياة، وذلك بالعقلانية وتحقيق الديمقراطية، ومشاركة أوسع للشعب في السياسة، وبناء الدولة ـ الأمة، التي تحترم حقوق الإنسان، ضمن سيرورة التخطي والتجاوز، وضمن رؤية تاريخية منفتحة.

٤ ـ إشكالية حقوق الإنسان في الفكر الشيوعي العربي

ليس موضوع بحثنا دراسة تطور الحركة الشيوعية العربية، وخلافاتها بصدد عدد من المسائل، كالقضية القومية، والصراع العربي ـ الصهيوني. . . الخ، بمقدار ما نحن معنيون بموقفنا من الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان في الوطن العربي.

نشأت الأحزاب الشيوعية في العشرينيات من هذا القرن، وانتشرت في أجزاء مختلفة من الوطن العربي، وبخاصة في سوريا، ولبنان، وفلسطين، والعراق، ومصر، ولعبت دوراً رئيساً في نشر الفكر الماركسي ـ اللينيني، منذ منتصف الستينيات.

ولكن الأحزاب الشيوعية العربية عجزت عن إدراك الضرورة التاريخية للثورة القومية الديمقراطية الوحدوية، من أجل تخطي أسوار التأخر التاريخي، ودك معاقل الاستبداد. ويعود السبب في ذلك إلى أن موقف الشيوعيين العرب عامة، والمدرسة الستالينية بخاصة، كان يقوم على وعي الثنائية البرجوازية مقابل البروليتاريا، وبالتالي واجب البروليتاريا في انتزاع السلطة من البرجوازية بالقوة.

وإذا كان الموقف الماركسي ـ اللينيني التقليدي يعتقد بأن البروليتاريا الأوروبية، التي أسهمت مع البرجوازية في إنجاز الثورة الديمقراطية، هي المؤهلة لانتزاع السلطة في البلدان الرأسمالية المتطورة، إلا أن هذا الأمر ليس كذلك على صعيد الوطن العربي، الذي أخفقت فيه محاولات النهضة القومية، وتعثرت فيه كذلك حركة الثورة القومية الديمقراطية.

وكان إخفاق التيار الشيوعي في تبني مفاهيم الثورة الديمقراطية والعمل على تأصيلها في الفكر والممارسة السياسية في الوطن العربي، قد ضاعف من وطأة التخلف والاستبداد. ولما كانت الثورة الاشتراكية غير قائمة الآن، فقد تبنت الأحزاب الشيوعية مواقف استسلامية حيال الأنظمة البرجوازية التابعة المتخلفة، على حساب الثورة الديمقراطية.

وظل الشيوعيون العرب ينظرون إلى الديمقراطية والحرية السياسية على أنهما جزء من الليبرالية الغربية الكلاسيكية التي لا يجوز تمثّل تجربتها وتكرارها، لأنها تتناقض مع الأيديولوجيا الماركسية ـ اللينينية التي تتبناها الأحزاب الشيوعية في الأمور التالية:

أولاً: كون حزب البروليتاريا حزباً شمولياً واحداً، فكيف يدعو إلى حرية الرأي وتكوين الأحزاب السياسية على أساس التعددية، وإذ هي تخالفه في الرأي والبرنامج حين يصل إلى السلطة، يمنعها من ممارسة نشاطها، بذريعة برجوازية هذه الأحزاب وروحها الإصلاحية؟

ثانياً: كون الحديث في الديمقراطية السياسية، وحقوق الإنسان، وحرية الرأي يعني حرية النضال السياسي، الذي تضطلع به قوى وتيارات وأحزاب تعبّر، إلى هذا الحد أو ذاك، عن مصالح فئات وطبقات اجتماعية متنوعة، باعتباره إحدى الديناميات الديمقراطية، فكيف سيسمح حزب البروليتاريا للبرجوازيين، على اختلاف مواقفهم، بالتعبير عن وجهات نظرهم، وهو يمتلك الحق والحقيقة، ويعتبر رأي البرجوازيين باطلاً؟

ثالثاً: الثورة الاشتراكية، التي ستنجزها البروليتاريا بالتحالف مع الفلاحين الفقراء، ثورة عنيفة، ومن حقها أن تستخدم كل الوسائل، بما فيها العنف المسلح، لتحقيق أهدافها، فكيف ستتقيد بمفاهيم الديمقراطية البرجوازية، التي تؤكد على مفهوم دولة الحق والقانون، وبناء مجتمع مدني حديث، وضمان الحريات المدنية والسياسية، واحترام حقوق الإنسان، هذه الحريات التي تمثل شرطاً رئيسياً لإجراء الانتخابات بواسطة الاقتراع العام، وضمان التداول السلمي للسلطة؟

هذه الرؤية الأيديولوجية، والسياسية الحصرية، حالت دون أن تؤسس الأحزاب الشيوعية العربية وعياً ديمقراطياً عند أعضائها كما كان مطلوباً. ولم تع هذه الأحزاب الشيوعية أنه لا يمكن بناء اشتراكية حقة ذات وجه إنساني من دون إرساء مفاهيم الثورة الديمقراطية البرجوازية في المجتمع، ذلك أن الثورات الاشتراكية، التي أنجزت في عدة بلدان معروفة للجميع، تنكرت لمفاهيم الديمقراطية السياسية. إنها ثورات عممت القمع، ولم تبن الاشتراكية الحقة، ولم تحرر الإنسان، وخير دليل على ذلك سقوطها المروع.

وإذا كان المشروع التنويري الغربي قد وصل إلى مأزقه المحتوم، بسبب خيانة البرجوازية لمبادىء الثورة الديمقراطية وقيمها، فإن المطلوب تطبيق وتطوير المفاهيم الديمقراطية؛ بحسب معطيات التجربة التاريخية التي تتلون بألوان العصر والمكان، وبحسب الخصائص النوعية لكل أمة أو شعب، لتحقيق تحرير الإنسان.

غير أن هذه الصورة القاتمة لا تحجب عنا رؤية إسهامات العديد من الشيوعيين العرب في النضال السياسي من أجل الديمقراطية، وتضحياتهم في سبيلها، مثلما لا تحجب عنا التفاوتات الموجودة بين حزب شيوعي وآخر، وبين مرحلة وأخرى، بشأن الوعي بالمسألة الديمقراطية، ومحاولات الربط بين الثورة الوطنية الديمقراطية والثورة الاشتراكية. كما كرس العديد من المثقفين الشيوعيين العرب كل جهودهم من أجل الدفاع عن الثقافة العربية الديمقراطية، والدفاع عن الإنسان العربي، الذي يعيش في ظل الاستبداد والقهر بلا حقوق. وكان من أبرز هؤلاء المثقفين المفكر الماركسي رئيف خوري، الذي رفع راية حقوق الإنسان، والعقلانية، والتقدم، والعلمانية، والعدل الاجتماعي، والقومية الحقة، إبان حياته الخصبة الشابة الناضجة (١٩١٣ ـ ١٩٦٧). لقد قدم رئيف خوري، في كتابه **حقوق الإنسان** خلال الثلاثينيات، عرضاً دقيقاً ومستعجلاً لحقوق الإنسان خلال العصور، وتبيان نضال الإنسان وكيفية انتزاعه حقوقه انتزاعاً من أيدي القوى الغاشمة في العالم، تلك القوى التي تفتك بالإنسان فتكاً وحشياً.

وبقدر ما كان رئيف خوري يشيد بحقوق الإنسان التي أثمرتها الثورة الديمقراطية البرجوازية، كما تظهر هذه الحقوق ناضجة في أهم دساتير الدول الغربية، خصوصاً الدستور الانكليزي، والدستور الأمريكي، والدستور الفرنسي، فانه كان يعتبر أن الديمقراطية البرجوازية تهمل حق الإنسان الاقتصادي. فهو يقول: «إذا دققنا البحث في هذه الحقوق التي أباحها للإنسان عصر الديمقراطية الرأسمالية في إبان نضجه، فإننا نجدها تتناول جانبين من حياة الإنسان فقط: جانب الحياة المدنية وجانب الحياة السياسية. وهذان الجانبان على أهميتهما لا يزال يعوزهما جانب

ثالث حتى يتما، ذلك هو الجانب الاقتصادي. فإن الإنسان إذا كان سياسياً بالطبع كما يقول أرسطو، ومدنياً بالطبع كما يقول ابن خلدون، فهو اقتصادي بالطبع أيضاً كما شهد الواقع.

الديمقراطية الرأسمالية أمنت الإنسان على حقوق سياسية ومدنية ولكنها لم تؤمنه على أية حقوق اقتصادية، مع أن الواقع يشهد أن كثيراً من القدرة على ممارسة الحقوق السياسية والمدنية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطاقة الإنسان الاقتصادية، والديمقراطية الرأسمالية رفعت في ميدان الاقتصاد شعار «دعه يعمل دعه يمر» (Laissez faire laissez passer)[٥١].

كان رئيف خوري يثمن عالياً الأيديولوجيا الليبرالية، التي تشكل أساس ومحتوى الثورة الديمقراطية في الغرب، حيث حاربت بها الطبقة البرجوازية الصاعدة الأفكار، والأنظمة، والقيم، والمؤسسات القروسطية الإقطاعية. هذه الأيديولوجية الليبرالية التي غيرت أوروبا القروسطوية، سواء عن طريق التطور الديمقراطي التدريجي، أو بالتغيير الثوري، والتي أكدت في موقفها الشمولي على أولوية حرية الإنسان ضد الاستبداد على الصعيد السياسي، وعلى العقلانية على الصعيد المعرفي، وعلى علمنة التعليم وتحرير المرأة، شكلت مبادىء وقيماً ارتدت طابع فتوح دائمة للبشرية، ورست في أساس المجتمعات الغربية الحديثة.

غير أن رئيف خوري ينتقد بشدة، من وجهة نظر الماركسية الكلاسيكية، أسس الرأسمالية منذ بزوغها، والمراحل التي مرت بها من المرحلة الميركنتيلية (التجارية) إلى مرحلة الكولونيالية، ومنها إلى الإمبريالية أو الرأسمالية الاحتكارية، حيث إن نظام الإنتاج الرأسمالي، القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وفي سعيه المتواصل والمستمر وراء الربح الأقصى قد أهمل سعادة المجتمع.

والحال هذه يقول رئيف الخوري «إن الديمقراطية البرجوازية ناقصة، ينقصها تأمين الجانب الاقتصادي من حقوق الإنسان، ينقصها لإنصاف البروليتاريا. ونضيف هنا: إن الديمقراطية البرجوازية ينقصها إنصاف الشعوب الضعيفة المستعمرة واحترام حقوقهم. هذا النقصان هو الذي تعمل البروليتاريا على سده حين تجتهد لاستبدال الديمقراطية البرجوازية بالديمقراطية البروليتارية، أي الديمقراطية التي تتناول الشعوب الضعيفة المستعمرة، ولا تحصر في بضع دول مدججة بالسلاح، إن عامل

---

(٥١) رئيف خوري، حقوق الإنسان من أين إلى أين المصير (دمشق: منشورات مجلة الطليعة، ١٩٣٧)، ص ٥٣ ـ ٥٤.

بعضها بعضاً على قدم المساواة، فما ذاك إلا خوفاً بعضها من بعض»[٥٢].

ينتقد رئيف خوري الدول الرأسمالية الغربية التي أنجزت ثوراتها الديمقراطية، وحققت استقلالها القومي وراحت توفر شروط تجاوز القومية جدلياً، والتي انتهجت خطاً عقلانياً في الفكر والسياسة حين وضعت الأيديولوجيا الليبرالية الإنسان في مركز كل تقدم، ووضعت أساساً للحرية وحقوق الإنسان والمواطن. فحين تحولت إلى دول استعمارية، وبالتالي إمبريالية، لجمت حركات التحرر القومي في العالم الثالث، وأهملت حقوق القوميات المطالبة بالتحرر إهمالاً تاماً، وسعت إلى تمزيق كيانها، ومارست أكثر أشكال النهب والاستغلال والقهر وحشية وفظاظة ضد الشعوب المستعمرة، وشبه المستعمرة.

فالبرجوازية في الدول الرأسمالية تدوس علم الحرية والإخاء والمساواة، وتنصب دكتاتوريتها العلنية والمفضوحة. وتمكنت من أن تقلل من قيمة حقوق الإنسان، والحريات، إلى مدى بعيد، حين بدأت الطبقات الشعبية، وفي مقدمتها البروليتاريا تستخدم الحقوق والحريات الديمقراطية البرجوازية من أجل توسيع هذه الحقوق والحريات، وحمل هذه الحقوق إلى أوسع مداها الاشتراكي.

كما أن الدول الاستعمارية الغربية تحولت إلى قوة مانعة لتحديث المجتمعات المتأخرة، وتنميتها، وبناء الديمقراطية فيها. وكانت التناقضات الملازمة للنظام الرأسمالي العالمي تتظاهر في التناقض بين المركز والمحيط من جهة، وفي التبادل غير المتكافىء الذي ما زال يعمل بنشاط على تركيز الثروة ورأس المال ومعهما بالضرورة القوة والسلطة، وصولاً إلى العدوانية السافرة واستخدام القوة العسكرية التي تمارسها الدول الإمبريالية ضد الأمم والشعوب والدول التي تبدي نزوعاً إلى الاستقلال الوطني والتنمية المستقلة، أو فك الروابط مع الإمبريالية والخروج من منطق التوسع الرأسمالي من جهة أخرى.

يقول رئيف خوري: «البرجوازية، في الوقت الذي تهدم فيه الإقطاعية والأتوقراطية وسيادة رؤساء الدين، وتتسامح بالحقوق والحريات الديمقراطية في داخل وطنها، وتقضي على أساليب الإنتاج العتيقة بأساليب صناعية حديثة، في الوقت الذي تفعل فيه البرجوازية جميع ذلك في داخل وطنها نراها في الأمم الضعيفة التي تخضعها لسلطانها، أي في مستعمراتها، تتبنى الإقطاعية وشكل الحكم الأتوقراطي وسيادة رؤساء الدين، وتحارب الحقوق والحريات الديمقراطية وتحرص على استبقاء أساليب الإنتاج العتيقة، وتستخدم كل عصبية من العصبيات أمامها،

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

طائفية كانت أو عائلية أو شخصية... إلخ؛ التي تمزق شمل القومية، وتضعف مقاومة الشعب، وتلعب على مخاوف الأقليات وشكوكها؛ كل ذلك لتبقى المستعمرات على مستوى متأخر سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، فترسخ دعائم سلطتها وتمكن كلاليب استعمارها»[٥٣].

من هنا كان رئيف خوري يرى أن الرأسمالية تسعى إلى السيطرة وليس إلى الحرية، وأن الاستعمار عامة، والإمبريالية خاصة، هي العدو الرئيس للديمقراطية ليس في مراكز النظام الرأسمالي العالمي وحسب، بل في أطرافه أيضاً، لأن إمكانات التطور الديمقراطي تتناسب عكسياً مع الهيمنة الإمبريالية بوجه عام.

وعلى الرغم من أن البرجوازية في عهد الرأسمالية الاحتكارية تحولت إلى طبقة رجعية، افترست الديمقراطية وأعلنت دكتاتوريتها، إلا أن رئيف خوري يطرح مخرجاً منطقياً وتاريخياً على الصعيد العربي، يتمثل في تحقيق الديمقراطية حتى ولو بشكلها البرجوازي، الديمقراطية التي تعني حكم الشعب نفسه بنفسه، حيث يكون للمواطنين حقوق وحريات هي حقوق وحريات الإنسان التي ما زلنا نتكلم عنها. لكن مفهوم الشعب مؤسس على مفهوم الفرد الحر، والمواطن، وفكرة الوطن. الديمقراطية التي يطرحها رئيف خوري تمثل الأيديولوجيا الليبرالية، التي نادى بها فلاسفة الأنوار، وتعميق مداها لتنضاف إليها فكرة الشعب. والحال هذه ينادي رئيف خوري بخوض جهادين من أجل حقوق الإنسان: جهاد لتمثل وصيانة حقوق الديمقراطية البرجوازية، وجهاد آخر لتطوير هذه الحقوق إلى أوسع مداها الاشتراكي، وكل من الجهادين متمم للآخر.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الفصل الثلاثون

النظام الأبوي وعلاقته بحقوق الإنسان

عبد الرزاق عيد(*)

مقدمة

تشكل موضوعة حقوق الإنسان الحلقة الأضعف في سلسلة الحلم العربي الذي يتطلع إلى الحرية والديمقراطية منذ بدأ العرب يتحسسون ذاتهم بوصفهم كينونة قومية متميزة.

وعلى اعتبار أن النظام العربي اليوم غدا منيعاً على المستوى الداخلي عندما تمكن من ازدراد المجتمع المدني ازدراداً عاتياً، فهو لم يعد يعبأ بتداول المفردات التي تتصل دلالياً ومعرفياً بالديمقراطية سوى بموضوعة حقوق الإنسان، وذلك لأن لهذه المفردات هيئات دولية تمثلها منظمات وجمعيات أهلية مستقلة لا تعبأ كثيراً بالدبلوماسية الخارجية البراغماتية لدولها الغربية التي لا تتحدث عن حقوق الإنسان إلا عندما تطلب مزيداً من التبعية من جانب آباء النظام العربي العتيد وتذكرهم بأن عليهم أن يكونوا دائماً «أولاداً مهذبين» في حضرة الأبوية الغربية العليا.

إن الاستقلالية النسبية لهذه الهيئات الدولية المدافعة عن حقوق الإنسان، هي الوحيدة التي يخشاها النظام الأبوي العربي، لأنها تستطيع أن تمد يد العون والتضامن النسبي للأبناء الأتقياء والمشاغبين والمنشقين عن عائلة الأب الحاكم من مثقفي الوطن العربي. ولهذا فإن النظام العربي يغض الطرف عن بعض شغب مثقفيه تجنباً لهذه الهيئات المستقلة التي غدت الحصانة الوحيدة الممكنة للمثقف العربي، بعد أن حول

(*) باحث عربي من سوريا.

الآباء الحكام أوطانهم إلى سجون ومقابر صامتة حتى إذا رميت الإبرة فإنك تسمع لها رنيناً، وذلك بعد أن حازوا رضا المتروبول وصمت مراكزه الإعلامية والسياسية بسبب إذعانهم وطاعتهم للأب الأكبر، لأن منظومة العلاقات الأبوية تنتج منظوراً للعالم يقوم على هذه التراتبية السلطوية.

فالأب العربي الحاكم إذا كان يعتقد أن له حقاً مقدساً في رقاب شعبه، بوصف هذا الشعب ابناً يمكن تقديمه قرباناً على عتبات مقدساته السلطوية، فلأنه في ذاته يحمل استعداداً ثقافياً في بنيته اللاشعورية الجمعية لتقبل مجموعة من النماذج البدئية للأب الذي يقدم ابنه قرباناً، تلك المنظومة الطقسية الميثية تتيح له بسيكولوجياً أن يتحول من ملك عضوض، إلى كائن مهادن لا خطر منه شبيه بذلك الكلب الذي تحدث عنه تشيخوف وهو يصور حالة الخراب الروحي والدمار الأخلاقي الذي لحق بالشعب الروسي في ظروف الاستبداد القيصري الأبوي، حيث كلما تلقى الكلب ركلات صاحبه هز ذنبه استعطافاً، وأقعى عند قدميه يصدر أنيناً مكبوتاً.

هذه الصورة لمنظومة العلاقات الأبوية الاستبدادية، وما تنتجه على مستوى البنية الثقافية والروحية الشعورية واللاشعورية، في العلاقة الأبوية بالغرب المتروبول، سيشكل أحد المحاور المهمة في الرواية العربية في صورة المثاقفة المجازية بين المشرق والغرب. لكن صورة الحاكم العربي بوصفه نموذجاً نمطياً للأب، عائلياً، وقبلياً، وسياسياً، وهو يتَضاءل ويتصاغر أمام الأبوية الغربية، يعبر عنها عبد الرحمن منيف بشكل مبدع في خماسيته الشهيرة **مدن الملح**، وبشكل خاص، في الجزء الثالث، **تقاسيم الليل والنهار**[1].

ولعل العلاقة بين النظام الأبوي وحقوق الإنسان هي علاقة تناقض وتناحر ببداهة الصياغة، فالنظام الأبوي يحيل وعي المتلقي مباشرة تجاه منظومة من العلاقات الاجتماعية والثقافية التقليدية الموروثة، وحقوق الإنسان تومىء في صيغتها إلى بداهة انتمائها للعصر الحديث، أي عصر الثورة القومية الليبرالية الديمقراطية الأوروبية، وبالتالي فإن هذه العلاقة ستضعنا مباشرة، أمام علاقة صراعية تنطوي على تناقض (القديم/الجديد ـ التخلّف/الحداثة) بغض النظر عن الحمولات الدلالية المتصلة بعلم النفس التي ينطوي عليها اصطلاح النظام الأبوي. ولهذا وجدنا أن البحث في هذه العلاقة يستوجب تحديد المعنى الاصطلاحي، والسياق الدلالي (التاريخي ـ الثقافي)

---

(١) عبد الرحمن منيف، مدن الملح، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٩)، ص ٢٣٧.

لكلا المفهومين لنتبين شكل العلاقة التي حكمت تواصل النظام الأبوي مع حقوق الإنسان.

أولاً: النظام الأبوي

تتحدد نشأة النظام الأبوي تاريخياً بالضد من النظام الأمومي الذي كان طوراً في تاريخ الاجتماع البشري، وقد كان نتاج الأسرة الواحدية الأبوية التي كان انتصارها النهائي من أمارات مطلع الحضارة.

هذه الأسرة الواحدية الأبوية مبنية على سيطرة الرجل، وهدفها الصريح إنتاج أولاد لا يشك في صحة أبوتهم، هذه الأبوة التي لا بد منها لكي يرث الأولاد، في يوم ما، ثروة أبيهم بوصفهم ورثته الطبيعيين[٢].

يقول إنغلز إن الرباط في هذه الأسرة غدا أمتن، مع الاحتفاظ بحق الرجل في حل هذا الرباط وتسريح زوجته، والاحتفاظ بحق الخيانة الزوجية عرفاً على الأقل (مجموعة قوانين نابليون تمنح الزوج هذا الحق بصراحة ما دام لا يحضر معشوقته إلى منزل الزوجية).

ويلاحظ ماركس أن انخفاض منزلة النساء بدأ مع العصر البطولي اليوناني، بعد أن كانت لهن منزلة أوفر حظاً من الاحترام والحرية، عندما كانت منهن آلهات في الميثولوجيا، لكنهن من العصر البطولي سيتغلب عليهن الرجال وتنافسهن الجواري، حيث يستطيع المرء أن يقرأ في الأوديسة كيف يوبخ تيليماك أمه ويأمرها بالسكوت، وفي هومير تصبح الأسيرات هدفاً لشهوات الغالبين الجنسية، والإلياذة كلها تدور، كما هو معروف، حول النزاع بين أخيل وأغاممنون على واحدة من هؤلاء الأسيرات[٣].

وعلى هذا فالأسرة الأبوية، كانت نتاج الزواج الأحادي الذي ظهر كنتاج لتركز ثروات كبيرة في أيدي شخص واحد ـ أيدي الرجل ـ وبالتالي للحاجة إلى توريث هذه الثروة لأولاد هذا الرجل لا لأولاد شخص آخر. هذا المضمون الثاوي في تاريخية نشأة الزواج الأحادي، سيظل مستمراً، رغم تفكك النظام الأبوي في المجتمع الغربي بعد أن دخل طور الحداثة مع التطور الصناعي الذي حققته الرأسمالية، والذي كان من شأنه أن يرغم المرأة على الخروج من المنزل والانخراط

---

(٢) فريدريك انجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، ترجمة أديب يوسف (بيروت: دار الفارابي؛ دار الكتاب العربي، ١٩٥٨)، ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.

في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. إلا أن الرأسمالية التي تجاوزت النظام الأبوي، لم تستطع بحكم طبيعتها التكوينية، أن تقوّض مضمون الهيمنة في العلاقة الأسرية، فظل الرجل في الأسرة هو البرجوازي، والزوجة تمثل «البروليتاريا»[٤].

وعلى هذا فإن العنصر الحاسم في صياغة مفهوم النظام الأبوي، كبنية اجتماعية/ثقافية، إنما يتحدد من خلال «محورية الأب» في بنية الأسرة التي تنتظم حوله بوصفه السيد المطاع الذي يملك حق السيادة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بوصفه المالك الطبيعي للعائلة، حيث أحادية الزواج تسمح له بهذا الاعتقاد الراسخ بأبوته الطبيعية التي تتيح له وفق النماذج البدئية للوعي الميثي أن يذبح الابن قرباناً وتقرباً من الله. ويباطن هذا المفهوم العضوي للعلاقة بالابن، مفهوم عضوي يعطي الذكورة دلالة السيطرة والهيمنة والتفوق من خلال الفعل الجنسي، الذي يكتسب نموذجه البدئي في صيغته الميثية (الأسطورية)، في صورة الأكل، حيث المخيال الأسطوري يصوغ مجازاته الطبيعية في صورة الرجل الآكل والمرأة المأكولة حيث العلاقة وثيقة بين الجنس والأكل، بحسب ستراوس[٥].

ذلك أن المرأة وفق هذه السلسلة من الاستحضارات الميثية في اللاشعور الجمعي، تحضر بوصفها امتداداً عضوياً للطبيعة، ويحضر الرجل كممثل للثقافة والفعل في هذه الطبيعة.

وعلى هذا فإن فوكو يستقرىء الفعل الجنسي، إذ تستعيده الثقافة الذكورية بعد أن تؤسسه بوصفه فعل ولوج واختراق وسيطرة وتفوق[٦].

وهكذا تؤسس العلاقة الأبوية على مستوى الأسرة نوعاً من التواشج العضوي الطبيعي الذي ستصوغه لغة الاجتماع باسم «رابطة الدم».

هذه الرابطة الدموية هي التي ستؤسس بدورها لنظام القرابة، ولنظام من التراتبية التي تحكم علاقات التواصل الاجتماعي، حيث ستكون الأسرة حجر الزاوية في بنية المجتمع العشائري، وتركيب العائلة سيكون النواة، والنموذج للتشكيل الاجتماعي للعشيرة، فالقبيلة. في مجتمع تحكمه العلاقات الأبوية، تغدو رابطة الدم هي الرابطة الأساسية التي تميز طبيعته العضوانية، فالولاء للعائلة والجماعة الإثنية

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥) كلود ليفي ستراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٤)، ص ١٦٢.

(٦) انظر: ميشيل فوكو، استعمال اللذات، ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة مطاع الصفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩١)، ص ١٥١.

يحل محل الإنتماء إلى المجتمع، الوطن، الأرض، الطبقة، فكل هذه المفردات تبدو غريبة عن الحقل الدلالي لنظام الكلام الأبوي.

١ ـ نظام الخطاب الأبوي

في سياق تحديده لنظام الكلام، يكشف جاكوبسون برهافة ودقة عن الفرق بين المنظور الفيلولوجي الفقهي الذي يرى أن نظام الكلام هو ما (يتيح) لنا هذا النظام قوله، والمنظور الألسني الحديث الذي يرى في اللغة أداة فعالة في صياغة الفكر، وليست أداة سلبية ناقلة له، وعلى هذا فإن نظام الكلام وفق جاكوبسون ـ هو ما (يضطرنا) هذا النظام إلى قوله. وفق هذه الصياغة، يبدو لنا نظام الخطاب الأبوي، بوصفه نظاماً مغلقاً بانغلاق دورة روابطه الدموية، يقوم على (التلقين ـ الامتثال ـ الطاعة ـ الإذعان ـ الاستظهار ـ الحفظ ـ الترداد ـ تقديس الماضي ـ تقديس النص). هذه العناصر التي تصوغ الساحة الدلالية لنظام الخطاب الأبوي، كان الغرب دائماً يحترم استقلاليتها، فهي الساحة الوحيدة التي أراد الغرب أن يتركها للعرب والمسلمين يمارسون فيها استقلالهم الطقسي وسيادتهم الميثية، وذلك من بالمرستون وزير الخارجية البريطانية الحانق على همجية محمد علي التحديثية، مروراً بكرومر الذي أمر بأن توضع مناهج الجامعة المصرية وفق خصوصية العقل العربي الاسلامي الأبوي الذي يقدس الماضي، والنصوص، والحفظ والتلقين والاستظهار، مروراً أيضاً بتواطؤ الإنكليز مع الأزهر والقصر ضد كتاب علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، وصولاً لرفع راية الخصوصية اليوم، باسم تنصيب التراث وثناً أبوياً، لا يمكن التأسيس لأي مشروع نهضوي تحديثي إلا باستئنافه تراثياً، أي البحث عن مشروعيته الأبوية من خلال استشارة التراث حول وجاهة الأسئلة التي يطرحها الحاضر.

نظام الكلام الأبوي العربي، يستلهم اللحظة الأولى، والنموذج الأول للغة العربية الفصحى بكل سلطانها البياني الساحر، حيث القول يصوغ مقولته وفق ضرورات نظام الكلام التي تضطرنا ـ بحسب جاكوبسون ـ لإنتاج ملفوظ القول ليس وفق ما (يتيحه) هذا النظام للقول، حيث المتاح يفتح الأبواب أمام المباح، والمباح طريق مفتوح للبوح، والبوح ممنوع أبوياً.. بدءاً برب السموات والأرض وانتهاء برب البيت[٧].

---

(٧) الاستخدام اللغوي العربي لصيغة «رب البيت، رب العائلة، رب العمل» تومىء إلى تناظر دلالي بين «الرب والأب»، ومن هنا القول: «غضب الأب من غضب الرب». هذا التناظر الدلالي، يشي بإيحاءات التناظر اللفظي الذي يفضي إلى شكل من أشكال التماهي على مستوى الدال والمدلول.

سحر البيان العربي، هو معجزة النبي العربي، معجزة الرسالة القرآنية، حيث لسحر البيان سلطته على العقل والفؤاد، هذه السلطوية اللغوية ـ بتعبير بارت ـ تتيح للفصحى الأصلية، نموذجها البدئي، أن تمارس سحرها الأبوي في تطويع الكلام وإخضاعه لنظام ضروراتها ليس التركيبية والمجازية والرمزية فحسب، بل أيضاً ضروراتها التي يضطرها نظام قولها إلى صياغة فكرنا، وعينا، معرفتنا. وعلى هذا فإن العربية الفصحى تكوّن الفكر العربي بشكل حاسم، وهذا ليس مرده فقط إلى الطبيعة العقائدية لهذه اللغة ذات القالب الديني والأبوي الصارم، بل أيضاً بسبب قابليتها لـ «التفكير بذاتها» أي قدرتها على فرض أنماطها وبناها على الصياغات اللغوية كافة، فهي لغة الآخرين الجاهزة، «إذ إنها تفضل الكتابة الأدبية على الكتابة العلمية والخطابة على النص المكتوب والكلام على الكتابة»[٨].

هكذا تمارس العلاقات الأبوية سلطتها من خلال نظام القول، أي من خلال تأييد نموذجه البدئي الأسطوري، وذلك عندما يتحول الأسطوري إلى أيديولوجي، حيث الأسطورة هي أدلوجة ذكورية تعريفاً، وبذلك فإن السلطة السياسية الأبوية السلطانية الملوكية، والسلطانية (المحدثنة)، وهي تكبل أفواه الأمة لا تخلُّ ببندين هامين من بنود إعلان حقوق الإنسان فحسب «لا يجوز التنكيل بسبب الآراء ـ وحرية نشر الأفكار»[٩]. بل هي تعمم نمطاً من الخطاب القائم على البذخ البلاغي، والفاقة الدلالية، حيث يموّه هذا الترصيع البلاغي والبياني واقع بؤس المعنى ويضيّع قيم الحوار في متاهات العموميات والماورائيات، حيث يتبدى خط أحادي صارم في انحداره العمودي وفق متوالية تراتبية تبدأ من قمة السماء وصولاً إلى العالم السفلي، حيث يتسفل كل شيء أمام صدوع الأمر الهابط أبوياً من الأعلى.

والعالم السفلي (العباد ـ الرعية ـ العائلة) ليس له سوى الانصياع والإذعان واستخدام حاسة واحدة (الأذن) لأن معيار الأدب واللياقة في مصفوفة التربية الأبوية هو «سماع الكلمة». هذا السماع هو التعبير المجازي الذي يتداوله المجتمع الأبوي للتعبير عن حسن سلوك الأبناء، «إنهم يسمعون الكلمة».

فالخطاب السائد ـ بحسب د. هشام شرابي ـ في المنزل هو خطاب الأب، وفي قاعة الدرس هو خطاب المعلم، وفي التجمع الديني أو القبيلة هو خطاب

(٨) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠٧، الهامش رقم (٦).

(٩) **إعلان حقوق الإنسان**، تعريب أيوب ثابت، نقلاً عن: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، قضايا وحوارات النهضة العربية، ط ٣ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣).

الشيخ، وفي المؤسسة الدينية هو خطاب العالم، وفي المجتمع الأوسع هو خطاب الحاكم... وهذا الخطاب يستمد مغزاه الصنمي من بنية اللغة - بحسب شرابي - أي وفق ما يضطرنا نظام الكلام إلى قوله وفق صياغة جاكوبسون، فالمغزى هو ما تصوغه بنية اللغة ذاتها، وليس ما ينطق به الفرد، وفي حين أن هذه البنية تعزز السلطة والتسلسل الهرمي وعلاقات التبعية، فإنها تؤدي أيضاً إلى أشكال من المعارضة يتصف بها الخطاب الأبوي المستحدث: القيل والقال واغتياب الناس والطعن بهم وسرد الحكايات والخلود إلى الصمت بدل الدفاع عن الحق، ذلك أن النقاش أو المعارضة في هذه الأجواء لا يمكن قيامها إلا بمنأى عن السلطة أو سراً، ولكن ليس على الملأ وفي نقاش علني(١٠).

وعلى هذا فإن الخطاب الأبوي بصفته خطاباً أحادياً تراتبياً عمودياً خطابياً بلاغياً فإنه خطاب عاجز عن تأسيس نظام عقلي حواري نقدي، فيستعاض من العقل النقدي بالعقل النمام حيث الاغتياب، والتحقير، والتجريح، والتخوين، والتأثيم، والاتهام... الخ، ولذلك فهو لا يستطيع أن يباده الواقع، التاريخ، المجتمع، النص، مبادهة حوارية، مبادهة القراءة، فالفهم، فالتأويل، فالتفسير، فالحكم، كما تتطلب عملية القراءة التي ينتجها العقل النقدي التحليلي، كما يجري في المجتمع الأوروبي الحديث الذي ساهمت فيه آلة المطبعة في تعميم الثورة البروتستانتية وشيوعها، حيث انتقل نظام الكلام من مرحلة الخطابة التي ترغم اللغة على التكيف وفق شروطها البيانية والبلاغية، إلى مرحلة القراءة وتأويل النص المقدس وتفسيره. لكن صلابة النظام الأبوي الثاوي في عمق البنية الاجتماعية والتاريخية والثقافية العربية، حال دون الانتقال إلى مرحلة القراءة والتأويل والتفسير حتى اليوم، فالقرآن يتلى ويجوّد ويحفظ عن ظهر قلب، ولكن لا يقرأ إلا في ما ندر. وبقي التفسير حكراً على جماعة الاختصاص ورجال الدين الذين كانت تأويلاتهم لا تستمد من النص المقدس بل تؤخذ من الشروح الكلاسيكية(١١).

في حين أن الكتابة الحديثة التي تحررت من الموروث الأبوي، هي الكتابة القادرة على إنتاج نص «قابل للكتابة» من جديد، من خلال تحويله إلى خطابات مختلفة، هذه القابلية للحوار مع النص، قراءة، وقابلية كتابة، هي التي تحوّل القارىء أو الناقد من دور المستهلك إلى دور المنتج، ذلك هو النص القادر على أن يتمرد على أبوية السلطة، والخطاب واللغة، وعلى هذا فإن رولان بارت (Roland

(١٠) شرابي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

Barthes) في لذة النص (١٩٧٣) *(Le Plaisir du texte)* يجد الملاذ الوحيد الذي من خلاله يمكن المثقف أن يحمي حقوقه في حريته الإنسانية، وهو في الكتابة القادرة على إنتاج نص جديد متحرر من الموروث الأبوي.

إن الرد الوحيد على الإرهاب الذي تعممه مؤسسات المجتمع الأبوي، إنما يكمن في «الكتابة». فالكتابة، أو القراءة المماثلة للكتابة، هي آخر مقاطعة غير مستعمرة يمكن المفكر أن يلعب فيها، متذوقاً فخامة «الدالّ» وسخاءه ومستخفاً أشد الاستخفاف بكل ما يجري في قصر الإليزيه أو مصانع رينو.

وفي الكتابة يمكن مؤقتاً تمزيق طغيان المعنى البنيوي وتخليصه من خلال لعب اللغة الحر، ويمكن تخليص الذات الكاتبة/القارئة من سترة المساجين أو المجانين الموحدة وتحويلها إلى ذات منتشرة مبتهجة ونشوى، فالنص، كما يعلن بارت، «هو (...) ذلك النص المنفلت الذي يعطي قفاه للأب السياسي»[١٢].

وأخيراً من أين تنبثق هذه السلطة الأبوية التي تشكل عنصراً ثاوياً في بنية القمع الاجتماعي والثقافي والسياسي، كما أبرزنا؟ هنا تحضر الفرويدية لتقرر أن هذه السلطة هي النتاج البديهي للعلاقة الأسرية، فالأب يحضر بوصفه ممثل القانون، بحسب لاكان، وهو يقرأ الفرويدية، والقانون في هذا السياق ليس إلا التابو المتعلق بغشيان المحارم، وبذلك فإن الفرويدية منتجة في خطاب لاكان، ترى أن (الأب ـ القانون ـ التابو ـ المحارم) هو العامل المؤدي إلى اضطراب علاقة الطفل الليبيدية مع الأم، ويكون عليه أن يدرك من شخص الأب وجود شبكة عائلية واجتماعية أوسع وأنه ليس سوى جزء منها، ولا يقتصر الأمر على كون الطفل مجرد جزء من هذه الشبكة، بل إن الدور الذي ينبغي أن يلعبه هناك هو دور محدد مسبقاً، رسمته له ممارسات المجتمع الذي ولد فيه. وظهور الأب يفصل الطفل عن جسد الأم، وهو بذلك، يكون قد ساق رغبته تحت الأرض إلى اللاوعي، وبهذا المعنى فإن أول ظهور القانون وابتداء الرغبة اللاواعية يحدثان في اللحظة ذاتها: فالطفل لا يكبت رغبته الآثمة إلا عندما يعترف بالتابو أو التحظير الذي يرمز إليه الأب، وتلك الرغبة بالضبط هي ما يسمى باللاوعي[١٣].

٢ ـ النظام الأبوي/ المرأة/ حقوق الإنسان

ان ما يمنح مصطلح «النظام الأبوي» مشروعيته المفهومية، هو موقفه من المرأة، باعتباره تتويجاً تاريخياً لحسم هذا الصراع بين قطبي الوجود الانساني (الأنثى ـ

(١٢) تيري ايغلتون، نظرية الأدب، ترجمة ثائر ديب (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٢٤٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

الذكر) لصالح الذكورة بعد حقبة تاريخية طويلة من هيمنة النظام الأمومي كما أسلفنا. ولعل هذا الانتصار للنظام الأبوي إنما يتزامن مع انتقال المجتمع البشري إلى طور ثقافي أرقى، وهو الانتقال من زمن الشفاهة، إلى زمن الكتابة. ولعل الملاحم والأساطير التي خلفتها تلك المراحل تشير إلى الزمن الذي بدأت فيه الكتابة ترسخ الأساطير التي تؤطرها رؤية ذكورية، إذ بدأت المرأة (الإلهة) تسجل هزائم مطردة أمام الإله (الرجل) في كل ملاحم وأساطير الخلق.

حضارة الكتابة كانت تسجل لحظة الانتصار الحاسمة للثقافة على الطبيعة، وإذا كان هذا الانتصار يحايث انتصار الرجل على المرأة، فقد يبدو مفهوماً سؤال شيري أوتنر، «هل الأنثى بالنسبة للذكر كالطبيعة بالنسبة للثقافة»؟ فتتناول هذه العلاقة وفق ثلاثة مستويات:

أولاً: إن جسد المرأة ووظائفها المنهمكة وقتاً أكبر في حياة النوع تضعها أقرب إلى الطبيعة، إذا ما قورنت بفيزيولوجيا الرجل الذي تُركت له الحرية الكاملة لمعالجة المشاريع الثقافية.

ثانياً: إن أدوار المرأة الاجتماعية التقليدية التي يفرضها عليها جسدها ووظائفه تعطيها بدورها تركيباً نفسياً مختلفاً، يعتبر مماثلاً لطبيعتها الفيزيولوجية وأدوارها الاجتماعية في قربها من الطبيعة.

ثالثاً: إن جسد المرأة ووظائفه تضعها في أدوار اجتماعية تعتبر بدورها في مرتبة أدنى من حيث العملية الثقافية مما هو الحال مع الرجل(١٤).

فإذا كانت المجتمعات الحديثة قد قوضت هياكل مفصلية في بنية النظام الأبوي، بما أتاح المجتمع الصناعي للمرأة من فرص كبيرة في تجاوز طبيعتها عندما غدت فاعلاً مؤثراً ومميزاً في الطبيعة، من خلال انخراطها في النشاط الاجتماعي والثقافي عبر العمل، والانتقال من حيز المنزل إلى فضاء المجتمع، نقول إذا كانت المجتمعات الصناعية الحديثة، قد حققت هذه الإنجازات لصالح المرأة، فإنها لا تزال حتى اليوم تحافظ على الامتيازات التي تتيح للرجل ممارسة سيطرة ذكورية هي استمرار لبقايا النظام الأبوي، حيث علم الإناسة الغربي لا يزال يقر بأن الرجل

---

(١٤) ميشيل روزالدو ولويز لامفير، **المرأة، الثقافة، المجتمع**، ترجمة هيفاء هاشم (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٦)، ص ١٠٩ ـ ١٣٩، نقلاً عن: تركي علي الربيعو، **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ١٤٦. والكتاب يقوم برحلة في عالم الأساطير المستلهمة من ملاحم الخلق القديمة، ليظهر كيف بدأت مكانة المرأة تهبط لصالح نفوذ الرجل، وليخلص إلى أن الأسطورة هي أدلوجة الرجولة.

يسيطر على جميع المجتمعات المعاصرة إلى حد ما، وأنه على رغم تفاوت انخفاض شأن المرأة درجة وتعبيراً، يبقى عدم التماثل بين الجنسين في الوقت الحاضر حقيقة شاملة في حياة الإنسان الاجتماعي(١٥).

إن الفرويدية التي قدمنا بعض تفسيراتها عبر لاكان، تنكشف في جوهرها كترسيمة نظرية عن نزعة ذكورية تؤكد تفوق الرجل القادر على التصعيد والتسامي الذي هو وَقْف عليه، في حين أن «شهوة القضيب» تقضي بدونية تسفيلية شبه أبدية على المرأة، وتذهب الفرويدية بعيداً في ترسيخ ثنائية (الرجولة/الأنوثة) بوصفها الأصل الطبيعي المرجعي الذي تشتق منه ثنائيات تناظر الأصل إذ تطابقه:

الرجولة = الفعل ـ الإيجاب ـ التجاوز ـ السادية.

الأنوثة = الانفعال ـ السلب ـ المحايثة ـ المازوشية.

فالسادية كفعل تختص به الذكورة بوصفه فعلاً موجباً للسيطرة وتجاوز الموضوع، مادة الانفعال. بينما المازوشية كانفعال، تختص به الأنوثة، بوصفها انفعالاً سلبياً للخضوع والتذلل. ورموز الأحلام التي تقرأ الفرويدية دلالتها المجازية النفسية، هي استمرار لهذه الثنائية الأنتولوجية «فالأسلحة المدببة، والأدوات الطويلة والصلبة، وجذوع الأشجار والقصب، تمثل العضو المذكر، بينما تحل الخزائن والعلب والعربات والمدافىء محل العضو المؤنث في الحلم»(١٦).

هكذا نجد أن النظام الأبوي، كبنية اجتماعية ثقافية، لا يمكنها أن تستمر حتى في أشكالها المخففة والملطفة إلا على حساب حقوق الإنسان، وذلك بسبب العجز البنيوي لهذا النظام عن تجاوز نظرته المثنوية للذكورة والأنوثة، ذلك أن هذه النظرة تصطدم بالمبدأ الأول من مبادىء حقوق الإنسان، وهي أن الناس يولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق. ومن الواضح أن الإنسان والناس هنا تعني مجموع البشر ذكوراً وإناثاً. هكذا على المستوى العالمي تظهر المرأة ضحية النوع والثقافة، فكيف سيتمظهر النظام الأبوي العربي في سياق الذاتية الثقافية للحضارة العربية الإسلامية؟

٣ ـ النظام الأبوي/الإسلام/حقوق الإنسان

لعل موضوعة «النظام الأبوي» لم تتحول إلى أداة نظرية ومفهومية يتم من خلالها تحديد إشكالية تخلف المجتمع العربي، كما فعلت من خلال كتاب هشام

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(١٦) سيغموند فرويد، الحلم وتأويله، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٦).

شرابي تحت عنوان **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، بينما تتردد هذه الصيغة في أشكال متنوعة في النصوص العربية السوسيو ـ ثقافية والفكرية التي تتصدى لدراسة واقع المجتمع العربي، فهي تحضر تحت اسم «البنية البطركية»، سيطرة الأب، النزعة الأبوية وما يتفرع عنها من اشتقاقات سوسيولوجية، يتم من خلالها الحديث عن (نظام القرابة/رابطة الدم) بوصفه العامل الحاسم الذي تتنضد من خلاله الجماعات في المجتمعات التقليدية في صيغة القبيلة، والعشيرة، والعائلة، الأمر الذي من شأنه أن يحول دون الباحث ورؤية المجتمع من منظور سوسيولوجي طبقي، ولهذا فإن ياسين الحافظ تحدث باكراً عن المجتمع العربي بوصفه مجتمعاً تحكمه علاقات ذات تخابط طبقي ـ وبداوة طبقية بسبب العلاقات العمودية التي تخترق المجتمع على أساس رابطة الدم والقرابة. من هذا المنظور قدم الحافظ أرقى قراءة لواقع الحرب الأهلية اللبنانية، بوصفها حرباً طائفية قذرة، لأن المنظور الطبقي ـ بحسب رأيه ـ لا يسمح بإنتاج وعي مطابق في مجتمع ما قبل طبقي، ما قبل حديث، مجتمع العلاقات الأبوية، والأسرية، والطائفية(١٧).

إن طغيان الخطاب الأيديولوجي والسياسي في الساحة الثقافية والفكرية العربية، يفسر إلى حد كبير غياب الكثير من الأدوات المفاهيمية ذات الفعالية الإجرائية في الكشف عن البنية الباطنية وراء السطح السياسي للمجتمع العربي، رغم أن النظام الأبوي يحضر في الكلاسيكيات الماركسية بوصفه معادلاً محايثاً تاريخياً للملكية الخاصة وقيام الدولة، كما هو عنوان انغلز الشهير **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**.

ولهذا فإن النصوص التي تتطرق إلى النظام الأبوي هي على الأغلب نصوص تتناول مشكلة المرأة، ولهذا بقي النظام الأبوي في النص العربي يحضر كبنية سوسيولوجية، بوصفها مؤسسة للقمع، والقهر المعمم ضد المرأة، كما في الكتابات المتميزة لنوال السعداوي التي تكشف عن العنصر الجوهري الأساس الذي يحكم هذه المؤسسة، متمثلاً بمأساة جسد الأنثى: «المرأة ذات الجسد، أداة الإنجاب والمصاهرة... قيمتها كلها، شرفها كله يركز في عفافها الجنسي، المتمثل سطحياً بغشاء البكارة، شرفها يتلخص في صفة تشريحية قد يولد الانسان بها أو لا يولد»(١٨).

---

(١٧) لمزيد من التفاصيل حول العلمانية من منظور معرفي لفهم المسألة اللبنانية، انظر: عبد الرزاق عيد، ياسين الحافظ: **نقد حداثة التأخر**، دراسات فكرية؛ ٤ (حلب: دار الصداقة، ١٩٩٦)، القسم ٢، الفصل ١، ص ١٥٤ ـ ١٧٦.

(١٨) نوال السعداوي، **المرأة والجنس** (القاهرة؛ بيروت: الناشرون العرب، ١٩٧١)، ص ٢٥.

إن ربط شرف الفتاة بالبكارة، وربط شرف الرجل (الأب) نفسه بعفاف ابنته يشير إلى مدى الركاكة التي تميز اعتباره الذاتي ومكانته بين الآخرين، ومدى عظم الأخطار التي تتهدد هذه المكانة كما يعقب مصطفى حجازي[١٩].

أي أن النظام الأبوي في علاقته بحقوق الإنسان، يحضر بشكل خاص من خلال انعكاساته التسلطية على المرأة ولا سيما في الدراسات والأبحاث السوسيولوجية والأنثروبولوجية، حيث يتظاهر النظام الأبوي في هذا السياق في صورة قوة المنع الدينية والمدنية بما يخدم مصلحة هذا النظام وهو يغل جسد المرأة بقيود الخطيئة ومشاعر الإثم، حيث «الحركية الحرة للجسم جنسياً أساس معنى العيب، وضبطها المقنن أساس معنى الشرف». فجسد المرأة مقيد تاريخياً، إنه جسد ممأسس، وكل قوانين التحريم والمنع تهدف لاحتواء هذا الجسد ووضع مفاتيحه في يد الرجل[٢٠].

هذا المعنى القهري للأبوية تم تداوله في الخطاب العربي المعاصر، لكن شرابي تفرد بطرح النظام الأبوي بوصفه بنية اجتماعية تنتج معادلها الفكري والثقافي في بنية ذهنية تناظر البنية الاجتماعية وتصوغ شكل تمفصل هذه البنية الاجتماعية في الواقع والتاريخ كرؤية متكاملة للعالم في صورتها الأولى، وفي صورتها المحدثة، ولهذا فإن خطابه يعتوره بعض الاضطراب وهو اضطراب المحاولات الرائدة التي تطمح لوضع نظام منهجي جديد في تقصي وسبر الظواهر والوقائع.

يظهر هذا الاضطراب في تحديد تاريخ نشأة النظام الأبوي وجذوره الاجتماعية والتاريخية، وعلاقة الإسلام بهذه النشأة، والكيفية التي من خلالها تتأطر أسئلة الحاضر والماضي. الدكتور شرابي يقطع في الحكم قائلاً: «... شهد المجتمع العربي حتى القرن العشرين حركتين اجتماعيتين أساسيتين فقط، عملتا على تجاوز هوية العائلة ـ العشيرة وتطلعاتها، أي ثورة النبي الكريم في القرن السابع في دعوتها إلى إحلال أمة الإسلام مكان القرابة العائلية، ثم الحركة القومية العربية في دعوتها إلى جمع عرب القرن العشرين تحت راية عقيدة علمانية في وطن قومي واضح الحدود الجغرافية...».

---

(١٩) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠)، ص ٢١٢.

(٢٠) عباس مكي، «الجسم، محرماته وتشريعاته وتعبيراته الانفجارية الرمزية،» دراسات نفسية (كلية الآداب، الجامعة اللبنانية، بيروت) (١٩٧٤)، ص ١٧.

هذا الحكم لا يستند إلى مقدمات كانت تتحدث عن «عقبة النمط الأبوي الإسلامية زمن النبي الكريم والخلفاء الراشدين، ولا تستقيم مع استنتاجات كانت تقرّ في الصفحة ذاتها بأن «العقلية الأبوية منذ بداية عهدها برهنت على مقاومتها الداخلية للمتغير وبقيت تركيباً أساسياً في بنية الأمة بمعنييها الديني والعلماني، هذا في ما يتصل بثورة النبي، أما في الحالة الثانية، المتصلة بالحركة القومية بمفهومها العلماني، فقد كان يشتمل على البعدين الإسلامي والقبلي كما دعت إليه القومية العربية... وعلى هذا فإن صاحب كتاب **النظام الأبوي** يعتمد أطروحة سمير أمين حول عدم معرفة الوطن العربي للإقطاعية، إلا في نهاية القرن التاسع عشر، ونتيجة الإمبريالية الأوروبية آنذاك «الأمر الذي من شأنه أن يحول دون المجتمع العربي وتجاوز نظام القرابة كما حدث في أوروبا الإقطاعية، حيث الإقطاعية في أوروبا استبدلت الروابط القائمة على القرابة والدم بروابط اجتماعية وسياسية في حين أن صلات القرابة في المجتمع الأبوي العربي بقيت الروابط الأساسية واستمرت العائلة ـ العشيرة هي الوحدة الجوهرية للعلاقات الاجتماعية والسياسية»[٢١].

لعل تفسير هذه القراءة القلقة لدور الإسلام يكمن في تلك المفارقة المرافقة لكل الانعطافات الكبرى في التاريخ والمتمثلة في ذلك التمايز القائم بين المثل الأعلى الذي يمثله الجديد وثقالات الماضي التي تضغط على الواقع، فطموح الإسلام إلى مثل عليا عالمية الطابع الإنساني، كانت تصطدم بواقع ـ رغم استعداداته الكبرى للانفتاح ـ يؤسس على وحدات صغرى (القبيلة ـ العشيرة ـ الفخذ ـ البطن)، ولذا فقد كان من الموضوعي تاريخياً أن يرتقي مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة المركزية القادرة على التعايش مع مفهوم القبيلة العربية الإسلامية الموحدة الكبرى، وليس مع مفهوم قبيلة كونية، كما كانت الدعوة إلى المثال الأعلى العقيدي، الذي لم يكن بعد قد ترسخ في وعي الجماعة الإسلامية، حيث بقي الإسلام سياسياً في فترته الأولى ـ بحسب ملاحظة ماكس فيبر ـ ولم يكتسب بعده العقيدي إلا مع ظهور الفِرَق والتيارات والملل والنحل.

ومن هنا فإن الرأي القائل بأن النظام الأبوي قام بقيام الإسلام، له وجاهته ومشروعيته حيث سيجد هذا النظام الأبوي معادله التاريخي السياسي في قيام الدولة الإسلامية، ومن هنا كانت ملاحظة فاطمة المرنيسي لها وجاهتها أيضاً عندما ربطت تأسيس الأسرة البطركية بقيام الإسلام كدولة، وبخاصة مع عمر بن الخطاب «الخليفة الثاني لجماعة ما زالت تحت التأثير الجاهلي، فقد رأى أن عليه أن يعمل بسرعة

---

(٢١) شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ص ٦٩ ـ ٧١.

وقسوة كي تكون الفكرة الرئيسية في الإسلام، الأسرة البطركية، راسخة في النفوس»[٢٢].

تذهب المرنيسي بعيداً في تفسير موقف الخليفة عمر من الذكورية الأبوية في الإسلام من دون أن يكون هناك مبررات نصية تحمل القارىء على الاتفاق مع الباحثة، خارج منظومة الدعوة الإسلامية ومنظومتها العقيدية، والأمر نفسه ينطبق على رأيها في رواية «أبي بكر» لحديث «لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[٢٣].

فهي تريد أن تحرر جوهر دعوة النبي الإسلامية من النزعة الأبوية وتعتبرها طارئة على الإسلام مثّلها أحد الصحابة المهمين الذي لم يكن من شأن النبي أن يهمل رأيه وهو عمر بن الخطاب.

إن النزعة الأخلاقية والمعيارية الكامنة وراء منهج الباحثة وهي تستقصي تاريخ نشأة العقيدة الإسلامية وموقفها من المرأة، هذه النزعة المعيارية لإسلام نقي حالت دون إدراك الباحثة أن عمر بن الخطاب وهو المؤسس الفعلي للدولة الإسلامية لاحقاً، كان لا بد له وهو الذي يمتلك وعياً مبكراً ومتميزاً لمشروع الدولة، من أن يضحي بمعيارية العقيدة لصالح واقع الدولة الآخذة بالتشكل والتي يشترط تشكلها تاريخياً قيام الزواج الأحادي، والأسرة الواحدية البطركية بوصفها وحدة اجتماعية ضرورية في بنية مجتمع يتجه نحو مزيد من المركزية والاستقطاب الاجتماعي والسياسي والحربي.

ومن هنا كان لا بد للمرأة أن تفقد الكثير من حريتها التي كانت تتمتع بها قبل الإسلام، أي ما قبل الدولة والشريعة المؤسسة على العقيدة. ومن هنا فإن الأصوب في مقاربة تلك اللحظة التاريخية، أن تؤطر منهجياً فكرة قيام النظام البطركي بفكرة قيام مجتمع الدولة، وهو ما ذهب إليه الباحث العراقي التراثي هادي العلوي (١٩٣٢ ـ ١٩٩٨) الذي يرى أن المرأة كانت تتمتع بحرية واسعة تكاد تتكافأ مع حرية زميلها الرجل في مجتمع عديم الدولة... حيث يقدم لنا عصر ما قبل الإسلام، وعصر قيام الدعوة الإسلامية، منذ الزباء قبل أربعة قرون وصولاً إلى سجاح نبية بني تميم، وهند زوجة أبي سفيان وخديجة صاحبة التجارة وزوجة النبي الأولى، نماذج ذات دلالة تاريخية، تؤكد ما ذهب إليه هادي العلوي الذي يرى أن

---

(٢٢) فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي (النبي والنساء)، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٠)، ص ٧٨.

(٢٣) انظر: «البحث حول الحديث ضد النساء وحول منشئة أبو بكر،» في: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٦٧.

المرأة كانت تتمتع بحرية واسعة تكاد تتكافأ مع حرية زميلها الرجل في مجتمع عديم الدولة... وقد تبدل هذا الحال في الإسلام ففقدت المرأة كثيراً من حريتها، وفرضت عليها قيود لا يعرفها أهل الجاهلية، ويفسر هذا التحول باكتمال تطور المجتمع العربي في الإسلام نحو الأبوية الذكورية الناجزة مع نشوء الدولة القائمة في جوهرها السياسي والتشريعي على اقتصاد التملك الخاص من طرف الرجال»(٢٤).

ويجمل مظاهر القيود التي فرضت على المرأة بـ «تقييد الاختلاط». ففي حين كانت في أيام النبي تحضر في المسجد، وتتوضأ في المسجد مع الرجال، كما كان الاختلاط في الطواف حتى منعه خالد القسري والي مكة للوليد بن عبد الملك بعد أن سمع شاعراً يقول:

يا حبذا الموسم من موقف	وحبذا الكعبة من مسجد
وحبذا اللاتي يزاحمننا	عند استلام الحجر الأسود

لكن الاختلاط عاد بعد انتهاء ولايته، حتى أعاد الغزالي التقييد رغم اعترافه بأن الرسول أذن لهن في ذلك. يقول الغزالي في **إحياء علوم الدين**: «أذن رسول الله للنساء في حضور المسجد، والصواب الآن المنع إلا للعجائز». ومن تشديد القيود «المنع من السفر» بدون أحد محارمها، وقوننة «قيمومة» الرجل على المرأة بنص الآية **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض...﴾** [النساء: ٣٤]، ويدخل حكم النشوز في إطار حكم «القيمومة» حيث يباح للرجل ضرب المرأة إذا نشزت(٢٥). فالطاعة واجبة عليها، حيث يذهب الفقهاء بعيداً، حتى إن الغزالي يعتبر في ـ كتاب **آداب النكاح من الأحياء** ـ أن «النكاح نوع رق، فهي رقيقة له فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه». وهذه المفاهيم الذكورية تذهب في هدرها لحقوق الإنسان التي تخص المرأة.

ويرى هادي العلوي أن من لوازم «القيمومة» عدم صلوح المرأة للرئاسة، ولذلك لا يرى سبباً لإنكار حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» لأنه مروي في ثلاثة من الصحاح الستة وفي مسند أحمد والطيالسي، ولأنه من جهة أخرى يتماشى مع حكم القيمومة(٢٦).

---

(٢٤) هادي العلوي، **فصول عن المرأة** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦)، ص ٣٢.

(٢٥) حول تفضيل الرجال على النساء ـ تفسير آية «القيمومة» والنشوز، واختلاف الفقهاء حول درجة الضرب التي يحق للرجل أن يوقعها في المرأة، ومن ثم اتفاقهم على أن لا يبلغ الضرب درجة كسر العظم، انظر: عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار القلم، [ـ ١٩؟؟])، ج ١، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٢٦) العلوي، المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٧.

٤ ـ الموقف من الجنس

إن الحقوق التي يمنحها الفقه الإسلامي للرجل على مستوى العلاقة الجنسية بامتلاك جسد المرأة كبيرة، ولهذا كثرت التفاسير، والتأويلات للآية الكريمة ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾[٢٧].

لقد تفحص الطبري إحدى وأربعين شهادة، ورأياً، واقتراحاً. ويحل المشكلة بين كل هؤلاء الشهود، برأي معتدل وهو: أن الآية تسمح للرجل أن يجامع امرأته عندما يريد، وكما يريد، والجوهري هو أن يدخل عن طريق الفرج، إلى المكان الوحيد حيث الحرث (المني) وإمكانية زرع الولد، تكون مضمونة[٢٨]. وقد توسع الشيعة في أحكام الجنس، وكذلك توسعوا في أبواب النكاح...[٢٩].

وهكذا فإن النظام الأبوي في المجتمع العربي، لا يتأسس في البنية الاجتماعية التقليدية على منظومة القيم والأعراف التي يتشكل منها الوعي الاجتماعي التقليدي، بل إن النظام الأبوي يستند هنا في السياق العربي الإسلامي إلى منظومة العقيدة الإسلامية ذاتها بوصفها معادله الذهني رغم الطموحات الكبرى التي عكسها الإسلام كديانة في تطلعه إلى العالمية حيث ينظر النبي إلى رسالته بوصفه قد بعث للأمم كافة، وبهذا المعنى فإن هذه الطموحات التي مثلها الإسلام المعياري، كرسالة ودعوة، كان الواقع الاجتماعي والسياسي يعيد إنتاجها وتكييفها وفق شروط المجتمع الذي كان يسير باتجاه المزيد من الاستقطاب والمركزة الدولتانية. وبذلك فإن نظام الخطاب الإسلامي لم يعد هو النظام الذي يتيح الكلام على التجربة المعاشة المفتوحة، الحرة والملموسة، كما كان ما قبل الإسلام في ما يسمى العصر الجاهلي، بل غدا نظام الخطاب ينتج ضروراته، أي ينتج ما يرغم ويجبر الكلام على الانصياع لنظام العقيدة التي غدت القوة الجاذبة والموحدة للدولة.

والعقيدة هنا، بوصفها عقيدة سماوية، فإن الخطاب الذي ستنتظم به لا بد من أن يغلف بلحاء المقدس، مهما كان بشرياً، ومهما كان حسياً، حيث الخطاب الأبوي الذي يختزل المرأة إلى جسد لا يقف عند حدود الاختزال الجنسي هذا، بل يمنح نفسه حق انتزاع هذا الجسد من صاحبته. فالرجل هو الذي يملك هذا

---

(٢٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٣.

(٢٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج ٤، ص ٤٠٠ ـ ٤١٣، نقلاً عن: المرنيسي، الحريم السياسي (النبي والنساء)، ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(٢٩) انظر: العلوي، فصول عن المرأة، ص ٥١ ـ ٥٢.

الجسد، وهو الذي ينتج له نظام استجاباته واشتغالاته وتعبيراته، حيث الرجال وحدهم لهم حق الكلام حتى في ما لا يملكونه؛ فالطبري يعقد مؤتمراً للشهود، ويستفتي واحداً وأربعين رجلاً حول حق الرجل في التعامل مع جسد المرأة.

فرغم أن المرأة هي المعنية هنا بالكلام، لكنها لا تملك حق الكلام، وجسدها هو الذي يقع عليه فعل القول والقراءة والتأويل إضافة للوطء والاحتذاء والاسترقاق واللواط. مع ذلك فهي لا تملك حق إبداء الرأي بمسألة تتعلق بجسدها (مادياً وروحياً)، فهي وفق منظومة المفاهيم الأبوية لا تملك هذا الجسد، إنه ملكية الترسيمة البطركية التي تصادره، وتهيكله وفق شهواتها وأهوائها واندفاعاتها الغريزية التي تغلف بالمقدس، بل تتدخل السماء إذا لزم الأمر كما في قصة الإفك[٣٠].

ولهذا فإن أي إنجاز يمكن أن يتحقق على طريق الديمقراطية وتعميق مضمونها المتصل بحقوق الإنسان، لا بد له من أن يبدأ بتفكيك الأوالية النظرية والعقيدية لبنية النظام الأبوي الصلد المتناسخ عمقاً في البنية اللاشعورية للثقافة العربية الإسلامية، التي تشكل الملاط لتماسكه ورسوخه التاريخي، الأمر الذي من شأنه أن يستدعي عملية مزدوجة على مستوى مشروع التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي باتجاه جعل حقوق الإنسان جزءاً لا يتجزأ من البنية الباطنية الداخلية الجوانية للمجتمع. وهذه العملية المزدوجة لا بد لها من أن تسير بشكل متواز في عملية تحديث المجتمع الأبوي التقليدي، حيث لا بد من تحديث السياسة بالديمقراطية من جهة، وتحديث الثقافة بالعلمانية من جهة أخرى، وإلا فإن جميع المحاولات الأخرى الداعية إلى العقلانية والديمقراطية تارة باسم البحث التراثي وتارة باسم النقد الحضاري عبر القفز فوق العلمانية، لا يمكن إلا أن تكون عملية تحديث خارجي للنظام الأبوي، زركشة حداثوية على جسد مجتمع مفوّت لا بد من تقويض الأسس العميقة لعمارته بمجموعها، يمينها ويسارها، لأن النظام الأبوي هو العنصر الثاوي المشترك في البنية الثقافية الاجتماعية بمجموعها يشيع بها اليباس والتخشب بغض النظر عن الخيار السياسي. فالقوى اليسارية العربية لم تبرهن على تحرر عقلي وروحي من الموروث البطركي أكثر من المنسوب الاجتماعي العام السائد، فأنتجوا بطركية محدثنة تحت عناوين كثيرة ويظل الاستبداد هو المدلول الذي تحيل اليه جميع دوالّ الخطاب العربي قديمه وحديثه.

ولهذا فإن الخطاب التراثوي المحدثن (مثال الجابري) لا يشكل نقداً جذرياً

---

(٣٠) في ما يتعلق بقصة الإفك، انظر: ابن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٣، ص ٢٣١.

للثقافة الأبوية المستحدثة، كما يذهب شرابي[٣١]، بل هو خطاب إضفاء المشروعية على النظام الأبوي من خلال تحويل التراث إلى أب لا بد من مشورته في كل خطوة، تماماً كما يدعونا التراثيون المحدثنون اليوم إلى ضرورة البحث عن مشروعية أية فكرة جديدة من خلال درجة استجابة (التراث ـ الأب) لمشروعيتها، وذلك يتطلب الانتظام بالمرجعية التراثية بوصفها هي نسق الخصوصية المعادل لنظام القرابة الدموي، وعلى هذا فإن العقل العربي لا يمكن أن يكون عقلانياً عبر ديكارت ـ سبينوزا ـ كانط ـ هيغل ـ ماركس، بل لا بد له لكي يتعقلن من استعادة خصوصية تراثه العقلاني الذي يشده إليه نظام القرابة القومي، ولذلك عليه أن يعود إلى عقلانية (الأب) للانتظام في سلسلة الأسرة العقلانية التي تبدأ بابن حزم، وابن رشد، وابن باجه، وابن خلدون، أي الفخذ المغربي من عقلانية القبيلة العربية الكبرى[٣٢]. وهكذا باسم الخصوصية، والنقد التراثي، والنقد الحضاري تتم عملية توثين للخصوصية، يستعيد من خلالها النظام الأبوي كل مشروعيته وتغدو قضية حقوق الإنسان بوصفها أولى حاجات الفرد العربي ليتمفصل في العصر، قضية مزيفة لا تستند إلى مرجعية تراثية أبوية، وهكذا تتم عملية تحديث للتأخر، وشرعنة للفوات الحضاري عبر استعادة مشروعية الأب، بوصفه الوحيد القادر على منح المشروعية.

ثانياً: حقوق الإنسان في النص العربي الحديث

لعل ثقل موروث النظام الأبوي الذي يطول حياة الفرد والمجتمع العربي هو الذي يفسر قول هيغل: إن الدولة في الشرق تتميز بحرية مطلقة لفرد واحد وعبودية مطلقة لمن سواه. هذا الفرد عرضنا لأشكال استحالاته الأبوية، من رب الأسرة، إلى رب العمل، إلى الحاكم، ظل الله على الأرض وهذا الثقل الضاغط، هو الذي يفسر أيضاً هذا الحضور الطاغي لكلمة الحرية[٣٣] في حقل التداول الثقافي الدلالي العربي، حيث لا يوجد حزب سياسي عربي لا تكون الحرية مرادفاً أساسياً لكل أطروحاته وشعاراته. وهذا الحضور يعطي كلمة الحرية بعداً مجازياً، يكشف عن

---

(٣١) انظر: «النقد الجذري للثقافة الأبوية المستحدثة،» في: شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، الفصل ٨، ص ١٢٣ ـ ١٤٤.

(٣٢) تلك هي الأطروحة المركزية في مشروع محمد عابد الجابري في كتبه: **تكوين العقل العربي؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، والعقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** المنشورة ضمن سلسلة نقد العقل العربي.

(٣٣) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، التمهيد، ص ٥ ـ ٨.

درجة الفاقة والعوز في الحاجة إليها. لهذا تتحول إلى شعار يفقد معناه التدريجي، لأن صلابة الواقع التقليدي الأبوي القائم يقضمها حيثما تجلت في الاقتصاد والمجتمع والثقافة والسياسة. ويسود ميل نظري اليوم إلى إعادة الاعتبار لفكر عصر النهضة العربية الذي طالما اتهمه الخطاب الأبوي السلفي التقليدي، والأبوي التراثوي المحدثن، بالتغريب وطرح إشكالات أوروبية على واقع عربي مختلف.

ولهذا فإن عبد الله العروي الذي كان من البادئين في ملاحقة مفكري عصر النهضة العربية للكشف عن مرجعياتهم الفكرية الغربية، يعود اليوم ليؤكد تراجعه عن هذه الأطروحة، وليرفض الفكرة القائلة إن الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ترجمة صرف للدعوة الأوروبية، وإن الليبرالية العربية متولدة آلياً عن الليبرالية الغربية، بل يذهب اليوم إلى «أن الدعوة إلى الحرية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي»[٣٤].

أما الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) في كتابه الشهير **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** فهو أول من يقدم نصاً عربياً يحيل إلى «بيان حقوق الإنسان» وينطوي على الكثير من مضامينه. ولهذا فهو عندما يتناول حقوق الفرنسيين بالعرض والشرح، يعدد المواد التي ينطوي عليها الدستور الفرنسي في زمن لويس الثامن عشر والذي ينطوي بدوره على كثير مما ورد في بيان حقوق الإنسان. فيورد المادة الأولى: «سائر الفرنساوية مستوون قدّام الشريعة». والمادة الثانية التي تتحدث عن الضريبة «كل إنسان بحسب ثروته». والمادة الثالثة «كل واحد منهم متأهل لأخذ أي منصب كان وأية رتبة كانت». والمادة الرابعة التي تنص على أن الحقوق الشخصية مصونة فـ «ذات كل واحد منهم يستقل بها ويضمن لها حريتها فلا يتعرض لها إنسان إلا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة وبالصورة المعنية التي يطبق بها الحاكم»[٣٥].

إن ريادة الطهطاوي في تقديم وعرض بعض الأفكار في «بيان حقوق الإنسان»، يوازيها دور ريادي يظهر مدى الترابط بين ضياع حقوق الإنسان وواقع تخلف المرأة وجهلها في المجتمع الأبوي، ولهذا فقد كان هو أول من تصدى للدفاع عن تعليم المرأة، وقد تمكن في عهد الخديوي إسماعيل من إنشاء أول مدرسة للبنات في البلاد[٣٦].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣٥) خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي،** ص ١٧٦.

(٣٦) ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان ـ سوريا ـ مصر)**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٢٦٢.

وسيكون لـ «بيان حقوق الإنسان» أكثر من ترجمة، تستدعيها منعطفات سياسية تفترض التذكير به وطرح مبادئه بوصفها أفكاراً مطابقة لحاجات اللحظة التاريخية المعطاة، فبعد ثورة عام ١٩٠٨، والعودة إلى دستور سنة ١٨٧٦، في الدولة العثمانية، سارع جميل معلوف إلى ترجمة **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** وذلك بعد أن ظهر له الجوهر الشوفيني للنظام الجديد، موجهاً نقده للملكية الدستورية التي قامت في الامبراطورية العثمانية بعد الثورة، إذ كان يرى أن الملكية تحتفظ بطابعها الاستبدادي ما دام الدستور يتضمن مواد تتيح للسلطان حقوق الحاكم المطلق[٣٧]. كما سيترجمه لاحقاً أنطون ثابت في ظروف نهوض النازية والفاشية التي جعلت من الثورة الفرنسية و«إعلان حقوق الإنسان» هدفاً إيديولوجياً رئيسياً للتنديد به واعتباره مع الثورة غلطة في التاريخ. ولا شك في أن ترجمة الدكتور ثابت، أتت في سياق نشاط لجنة الدفاع عن السلم ومكافحة الفاشية حيث يشير رئيف خوري الذي نشر البيان في مقدمة كتابه، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، إلى أن هذه الترجمة هي خير تعريب حرفي لهذا النص التاريخي.

يقوم رئيف خوري في كتابه هذا ـ الذي لم يُتَخطَّ حتى الآن ـ بعملية حفر ثقافية ومعرفية في نص الكتابة النهضوية للكشف عن المضامين التحررية الديمقراطية والتنويرية والعقلانية بوصفها العمق التاريخي للفكر التحرري الوطني الديمقراطي العربي، وليظهر أن موضوعة حقوق الإنسان ليست مجرد فكرة طارئة تتحمس لها جماعة سياسية أو حزبية، أو رهط من الكتاب والمثقفين، بل هي موضوعة ثاوية في بنية الفكر العربي الحديث، وقارة في هيكلية توجه همومه وإشكالاته، ولهذا فهو لا يكتفي بتقصّي أثر «بيان حقوق الإنسان» في الفكر العربي الحديث، بل يقوم بنشر منتخبات ومختارات لطلائع المفكرين النهضويين بتعدد تياراتهم ومشاربهم الفكرية، ليظهر أن فكرة الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان تشكل الجذر المشترك الذي يؤطر ويوجه الإشكالية التي واجهها فكر عصر النهضة، بدءاً من الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) والطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) والأفغاني (١٨٣٠ ـ ١٨٩٧) والكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) والشميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٦) واسحاق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥) وفرح أنطون (١٨٧١ ـ ١٩٢٢) مروراً بالريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠) والمنفلوطي (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤) وجبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١) والشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) ومحمد كرد علي (١٨٧٣ ـ ١٩٢١) ومصطفى الغلاييني (١٨٨٥ ـ ١٩٤٤)، ووصولاً إلى معروف الرصافي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٥) وبشارة الخوري (الأخطل الصغير) (١٨٨٤ ـ

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

١٩٦٨) والياس أبو شبكة (١٩٠٣ ـ ١٩٤٧)، ما يقدم تغطية شاملة لما نطمح إلى أن ننبه له في هذا السياق، وهذا يعفينا من الإطالة التي لا يسمح بها بحثنا هذا[٣٨]. لكن لا بد من التنويه بأن موضوعة حقوق الإنسان في تناقضها الصارخ مع النظام الأبوي كانت تتجلى بشكل رئيسي في مجال النضال التحرري الوطني والسياسي، ولم يكن يتكشف المضمون الاجتماعي إلا من خلال الموقف من قضية المرأة التي بدت في عيون الجيل النهضوي الليبرالي الأول مشكلة ثانوية أمام التحديات الكبرى التي أنتجها التفوق الغربي، من جهة، والتأخر العربي والإسلامي المفرط الذي لا يتيح للمثقف النهضوي ولا للمرأة أن يتطلع إلى أكثر من الدعوة إلى تعليمها والدعوة إلى السفور، وحق المرأة في الطلاق، وإدانة تعدد الزوجات، عبر البحث عن المشروعية الدينية لهذه الأطروحات، حتى لدى شخص كقاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) الذي جعل من الدفاع عن قضية المرأة هدف حياته في كتابيه **تحرير المرأة** (١٨٨٩) و**المرأة الجديدة**.

كان قاسم أمين مضطراً إلى التمييز بين إسلام معياري «صحيح» مثَّله عهد النبي. في فجر الإسلام كانت مكانة المرأة أسمى بما لا يقاس مما هي في العالم الإسلامي الحاضر الذي دخلته تقاليد دخيلة على الإسلام «الصحيح»، ولما كان من أتباع محمد عبده، فقد دعا إلى العودة إلى الأصول: «العودة إلى محمد» وإلى القرآن، ليبين أن القرآن لم يأمر بالحجاب وأن المرأة السافرة لا تخلّ بفريضة الدين... إلخ[٣٩].

غير أن النص الانقلابي الجذري الذي أنتجه الفكر العربي الحديث، وهو الذي يعد بحق بيان حقوق الإنسان العربي، هو كتاب **طبائع الاستبداد** للكواكبي، فهو ليس نص إدانة للاستبداد فحسب، بل هو نص مناهض لبنية النظام الأبوي، ومنطوقها، ومنظومتها العقلية والثقافية والروحية. فهو بالإضافة إلى كونه كتاباً ينتج تناصه مع النصوص الأرقى في زمنه كونياً ككتاب الإيطالي فيكتوريو الفييري (Victorio Alfieri (1749-1803)) وبيان حقوق الإنسان، وأفكار فلاسفة الثورة الفرنسية كمونتيسكيو وروسو وهولباخ، بل الفلسفة التنويرية للقرن الثامن عشر، نقول، رغم أنه يحقق هذا التنوع في التناص والانفتاح على ثقافات عصره فإنه يصوغ إشكاليته التي توجهها أسئلة الاستبداد الشرقي الأبوي الذي تتوحد في سلطته

---

(٣٨) في هذا الخصوص، انظر: عبد الرزاق عيد، **مدخل إلى فكر رئيف خوري** (نيقوسيا: مؤسسة عيال للدراسات والنشر، [١٩٩٠؟])، ص ١١١ ـ ١٣٥.

(٣٩) ليفين، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

القاهرة سلطة العائلة والسياسة والدين، حيث يسري معنى الأبوية الربوبية في مفاصل هذه السلطات جميعاً.

يعبر الكواكبي عن معنى ذلك في سياق حديثه عن استعارة الشعوب الجاهلة فكرتها عن المستبد من الفكرة التي كونتها عن الله «ومن هنا كان التباس الإله المعبود والجبار عليهم، واختلاطهم في مضايق أذهانهم من حيث التشابه في استحقاق التعظيم والرفعة عن السؤال والمؤاخذة على الأفعال، ومن هنا كان تعظيمهم للجبابرة مستمداً من تعظيمهم الله»(٤٠). من داخل هذه المنظومة المغلقة في بنيتها الذهنية والعقلية التي ينتجها نظام الخطاب الأبوي، يقوم الكواكبي في تقديم بنود بيان حقوق الإنسان، عبر إعادة انتاجها داخل البيئة العقلية للمجتمع الأبوي التقليدي، ولهذا فهو ينتج المعادل المحلي الجوّاني للبند الأول القائل «إن الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق». فيعيد الكواكبي إنتاج هذا القول في صياغته الراديكالية البركانية التي توغل عمقاً في بنية المخزون الثقافي الأبوي فيخاطب قومه: «ما هذا التفاوت بين أفرادكم وقد خلقكم ربكم أكفاء في القوة، أكفاء في الطبيعة، أكفاء في الحاجات لا يفضل بعضكم بعضاً إلا بالفضيلة، لا ربوبية بينكم ولا عبودية، والله ليس بين صغيركم وكبيركم غير برزخ من الوهم»(٤١).

ولهذا بقي كتاب **طبائع الاستبداد** حتى اليوم مبعث قلق للنظام الأبوي العربي المحدث ويحضر بوصفه نصاً متجدداً في إنتاج «بيان حقوق الإنسان العربي» الذي تتدعم كل يوم أوتاد نظامه الأبوي في وجه نبوءة الكواكبي «كلمات حق وصيحة في واد. إن ذهبت اليوم مع الريح قد تذهب غداً بالأوتاد». إذا كانت هذه النبوءة تحققت بعد ست سنوات بذهاب أوتاد عرش عبد الحميد مع الريح، فإن ريح **طبائع الاستبداد** لا تزال تبعث الرعب في أوصال أوتاد النظام الأبوي العربي العضوض في حكمه لشعبه المُذل المُهان، وغير العضوض الفاقد الأسنان أمام النظام الأبوي العولمي الجديد.

وأخيراً كان من الممكن متابعة تقصي إشكال العلاقة بين النظام الأبوي وحقوق الإنسان، في لحظتنا الراهنة، لكن ظروف البحث لا تتيح ذلك، بالإضافة إلى أن متابعة هذه العلاقة في الثقافة العربية ستقودنا حتماً للكشف عن تجلياتها في الرواية العربية، الأمر الذي من شأنه أن يتيح مبحثاً غنياً وخصباً لا بد من إنجازه مستقبلاً.

---

(٤٠) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (مصر: [د.ن.، د.ت.])، ص ١٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٤. انظر أيضاً الفصل الخاص بالكواكبي، في: عبد الرزاق عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧).

الفصل الحادي والثلاثون

الفرد والسلطة في الفكر العربي الحديث

حامد خليل(*)

ليس من الإنصاف أن يتّهمَ أحدٌ المفكرين العرب الذين برزوا في القرنين التاسع عشر والعشرين، بعدم الانشغال بقضايا حقوق الإنسان بأنواعها كافة، بدءاً من حقه في ممارسة حريته الشخصية، وانتهاء بحقه في اختيار النظام السياسي الذي يحلم به، والمشاركة في بنائه. فأية مقارنة يقوم بها أحد بين ما أبدعه هؤلاء المفكرون في هذا المجال، وما أبدعه غيرهم في ما يسمى بالعالم المتقدم، تبيِّن أن هذا الاتهام باطل، وأن قضية الحقوق المذكورة كانت بالنسبة لعدد من مفكرينا شغلهم الشاغل، والهمَّ اليومي الذي لم يفارقهم طوال حياتهم.

على أن بعض الكتّاب، خصوصاً في الغرب، إذا ما اضطروا للاعتراف بانشغال بعض مفكرينا بمثل هذه القضايا، فغالباً ما يعزون ذلك إلى تأثرهم بالثقافة الغربية، مدّعين في ذلك بأن الثقافة العربية لم تكن يوماً ذات صلة بقضايا من هذا النوع.

صحيح أننا لا ننكر أن مفكرينا أفادوا الكثير مما أبدعه المفكرون الغربيون في هذا المجال، خصوصاً منذ قيام الثورة الفرنسية. وهذا أمر طبيعي ينسجم مع منطق التثاقف الذي يقوم عادة بين الشعوب. ولم ينفِ مفكرونا حقيقة هذه المسألة، عكس ما فعله بعض المفكرين الغربيين حينما تنكروا لما كان للثقافة العربية من تأثير في نهضتهم الفكرية في أواخر القرون الوسطى المظلمة لديهم.

(*) عميد كلية الآداب في جامعة دمشق سابقاً.

لكن الصحيح أيضاً أن ثمة تراثاً خصباً وطافحاً بقضايا حقوق الإنسان كان قد تحدَّر إليهم من أجدادهم العرب، قبل قرون عديدة، وكان بمثابة النبع الذي نهلوا منه. وهذا ما سنكشف عن حقيقته في الفقرة التالية من هذا البحث.

أولاً: الجذور التاريخية لفكرة السلطة الديمقراطية في الوطن العربي

لقد أبطل الإسلام، منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، كل التقاليد التي كانت متبعة في عصره والعصور السابقة، والتي تقضي بأن الملك فوق الرعية لا ترتفع إلى مقامه الأعلى لتسأله عما فعل، وجعل المسؤولية مشتركة بين الناس لا يختص بها أحد دون آخر حتى ولو كان إمام المسلمين. وهذا ما نص عليه النبي الكريم محمد بقوله «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها».

وتجسيداً لهذا المبدأ كان العرب المسلمون يراجعون الخلفاء الراشدين، ويردون عليهم أقوالهم، وآراءهم، فيرجعون إلى الصواب إذا ظهر لهم أنهم كانوا مخطئين، حتى إن الخليفة عمر بن الخطاب خطّأته امرأة في مسألة فقال على المنبر «امرأة أصابت وأخطأ عمر»[1].

وبمعنى آخر أقول إن السلطة السياسية، وضُعت في أيدي الناس، وأصبحوا أصحاب القرار في تصريف أمورهم تيمناً بقول النبي الكريم «ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به». وقد حددت صيغة المشاركة السياسية التي تحقق مشاركة الناس في صنع القرار السياسي في الآيتين الكريمتين ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[الشورى: ٣٨]، ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[آل عمران: ١٥٩][2].

والحقيقة أن هذه الصيغة أصبحت تقليداً كان الخلفاء هم أول الداعين إلى التمسك به. فلما بويع أبو بكر بالخلافة خطب بالناس قائلاً: «لقد وُلّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وأن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت

---

(١) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (القاهرة: المنار، ١٩٢٣)، نقلاً عن: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ٢٢٨.

(٢) خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٩.

الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم». وكان عمر بن الخطاب يقول للناس: «من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوّمه»، فيقول له أحد الناس: «والله يا عمر لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بحدّ سيوفنا»[٣].

وفي هذه المشاركة لم يكن ثمة من فرق بين شخص وآخر لأي سبب من الأسباب. فالمساواة هي المبدأ الثالث من مبادئ الحضارة العربية الإسلامية، وبموجبها يكون المؤمن أخاً للمؤمن، يتساوى معه في الحقوق والواجبات. وقد كانت حرية الاعتقاد وحرية الرأي مطلقتين من كل قيد، وذلك تطبيقاً لما ورد في الآيتين الكريمتين ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ [البقرة: ٢٥٦]، و﴿**ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة**﴾ [النحل: ١٢٥][٤].

وضماناً لاستمرار هذه العلاقة الديمقراطية بين الحاكم والمحكوم، أجاز الإسلام للناس الخروج على الطاعة إذا ما انحرف الحاكم عن المسار السويّ. فقد قال النبي الكريم: «السمع والطاعة على المرء المسلم في ما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية. فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». والأهم من ذلك أن النبي ألزم الناس حتى باللجوء إلى كل وسائل التغيير الممكنة لعودة الحياة الفاضلة إلى مسارها الصحيح. فقد قال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان»[٥].

والحقيقة أن تأثير التراث المذكور بدا واضحاً لدى العديد من المفكرين العرب الذين نحن بصدد الحديث عنهم في هذا البحث. فالنظام الإسلامي هو نظام ديمقراطي عند المفكر الإسلامي **خالد محمد خالد**، أساسه أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وأن تكون الحكومة نتيجة اختيار الناس الحر لها انطلاقاً من الإيمان بحقوق الإنسان التي يأتي اختيار الحاكم في رأس القائمة فيها. يقول خالد:

«وعلينا ـ نحن شعوب هذه البلاد ـ أن ندرك الوضع الذي يريده الدين الخالص لنا. وهو لا يريد سوى ما عبر عنه التصور بحقوق الإنسان، وفي مقدمتها أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه. أي أن تنهض الحكومة من صفوف الشعب، وتجيء ثمرة اختيار حر يمارسه الشعب، وأن يكون سلوكها من الجد والاستقامة بحيث تصير مغانم الحكم جميعها إلى الشعب. وكل دعوة دينية أو سياسية لا تمكّن

---

(٣) محمد حسين هيكل، **الحكومة الإسلامية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٥) الناصر، المصدر نفسه، ص ٤٠.

الشعب من هذا الحق فليست من الدين الصحيح في شيء»[٦].

وقد اتخذ **محمد حسين هيكل** الموقف نفسه في فهمه للتراث بقوله: «كل نظام لا يقوم على أساس من حرية الفرد وتضامن الجماعة وحق الشعب في حكم نفسه عن طريق المناقشة الحرة والانتهاء إلى رأي الأغلبية.. كل نظام لا يقوم على أساس من هذه المبادئ التي تدعو الديمقراطية لها، لا يتفق والقواعد الأساسية التي قررها الإسلام ودعا إليها»[٧].

وقد تعمق المفكر **محمد روحي الخالدي** في فهمه لدائرة حقوق الإنسان في الإسلام، حيث وجدها تتسع لتشمل، بالإضافة إلى الحريات الشخصية، الكثير من الحقوق العامة، كحق الحاكمية في الأمة، وحق الاجتماع (أي اقامة تنظيمات اجتماعية)، وحق العمل والمساواة وغيرها. يقول الخالدي: «لقد ساوت الشريعة الإسلامية بين أفراد الأمة، وحافظت على الحقوق والحريات الشخصية، ومهدت السبيل للحكومة الديمقراطية، ووضعت حق الحاكمية في الأمة، ولم تكتف بإعطائها الحرية في القول والعمل والكتابة والاجتماع، بل فرضت على كل فرد من أفرادها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فجعلت الأمة مسيطرة على الحقوق العامة. ولم تفرق في الحقوق الخاصة بين المسلمين وخليفتهم ولا أولي الأمر منهم»[٨].

وتعزيزاً لكل ما سبق، أطلق الشيخ **محمد عبده** حكماً واضحاً مفاده أن الاستبداد ممنوع ومناقض تماماً للدين. يقول عبده: «ومن تتبع الشريعة الغراء ونصوصها الواضحة... يرى أن الاستبداد ممنوع، منابذ، ومعاند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة والأحاديث الصحيحة؛ فإنه نبذ للدين وأحكامه، وسعي خلف الهوى ومذاهبه، وخرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين..»[٩].

ثانياً: الفرد وحقه في الحرية في الفكر العربي

إن القراءة الدقيقة لتناول مفكرينا لقضية الحرية للفرد على العموم، والفرد العربي على وجه الخصوص، تفصح عن وجود فهم فلسفي عميق لحقيقة وجود الإنسان، في هذا العالم. فالحرية تساوي الوجود الإنساني عند **أحمد لطفي السيد**. وإذا ما خبا نورها لدى الإنسان كفَّ عن أن يكون إنساناً بحق. يقول السيد: «إن

---

(٦) خالد محمد خالد، **الديمقراطية.. أبداً**، ط ٣ (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ٧٢.

(٧) هيكل، **الحكومة الإسلامية**، ص ٩٠.

(٨) محمد روحي الخالدي، «الانقلاب العثماني،» المنار، مج ١١ (١٩٠٨)، ص ١٤٦.

(٩) محمد عبده، في: **الوقائع المصرية** (١٢ كانون الأول/ديسمبر ١٨٨١).

الحرية قاعدة الفضيلة، ومناط التكاليف. فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية، وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع جدير بأن لا يُعتبر إنساناً، وأن تسقط عنه تكاليف الحياة»[10].

وكيف لا تكون الحرية كذلك، وهي أساس الارتقاء الإنساني عند **محمد رشيد رضا**: «فاستعداد البشر للارتقاء ليس له حد يعرف ولا غاية تحدد. فإذا عاشوا ملايين السنين يمكن أن يكونوا في ارتقاء مستمر لا ينقطع إذا كانت حريتهم في العلم والعمل مصونة من عبث المستبدين. إن الأمم ترتقي على قدر صيانتها واحترامها للحرية، وتتخلف عن الارتقاء بل ترجع إلى الوراء على قدر عبثها بالحرية وتحكُّمِها في الباحثين والعاملين»[11].

وآية ذلك أن للإنسان قدرات وملكات يُشكِّل صقلُها أساس الارتقاء. ومن دون الحرية لا يمكن أن يتحقق ذلك. وقد وعى مفكرونا هذه الحقيقة، ولذلك طالبوا بالحرية للفرد بوصفها الشرط الأساس لتحققه الإنساني، وارتقائه على هذا النحو. يقول **لطفي السيد**: «تنقص تربية الفرد وقدرته على استعمال ملكاته لمصلحة الجمعية (الجماعة) بمقدار ما ينقص من حريته. فإذا سطا الشارع (المشرّع) على حرية الفرد فاستلبها كلها أو بعضها، فإنما هو بذلك يعطّل تقدم الفرد وتقدم الجمعية على حد سواء»[12].

على أن الحرية ليست عند مفكرينا مجرد حاجة خاصة للفرد بوصفه فرداً فحسب، وإنما وجدوا فيها شرطاً جوهرياً للانتماء الاجتماعي الذي بمقتضاه تبنى الأوطان. فقد قال **رفاعة الطهطاوي**: «إن الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. وهي سبب حبهم لأوطانهم»[13].

لكننا نتساءل: ماذا سيحدث للفرد إذا لم تتحقق له الحرية، وكان الحَجْرُ على عقله هو القاعدة المسيطرة على حياته؟ عن هذا السؤال يجيب **خالد محمد خالد** بأن الحياة تتحول عندها إلى عبث يكف بسببه أن يكون لحياة الإنسان أي معنى على الإطلاق. وأعتقد أنه يصعب إيجاد صيغة للتعبير عن ارتباط الوجود الإنساني بالحرية أنصع من هذه الصيغة وأرقى منها.

---

(١٠) أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي (بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩)، ص ٩.

(١١) محمد رشيد رضا، في: المنار، مج ١٢ (١٩٠٩)، ص ١١٣ ـ ١١٧.

(١٢) السيد، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٣) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين ([د.م.]: مطبعة المدارس الملكية، ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م)، ص ١٢٨.

يقول خالد: «فإذا تعود الناس أن يعيشوا بغير إعمال آرائهم فقدوا حاجتهم إلى الاقتناع وفقدوا الإيمان الذي يكون ثمرة اقتناع واختيار. وعندئذ يتحول وجودهم إلى خواء موحش وفراغ كئيب»[١٤].

على أن الوقوف عند تجليات الحرية وأنواعها، كما حدد مفكرونا طبيعتها، ووظائفها، يجعلنا نعزز اقتناعنا بأن ربطهم الوثيق بينها وبين بناء الشخصية الإنسانية وارتقائها، إنما ينمّ عن فهم عميق ومتقدم لمغزى الحياة الإنسانية، ولمعنى أن يكون الفرد إنساناً بحق.

فالحرية ليست مطلوبة على هذا النحو، إلا لأنها حاجة طبيعية للنفس الإنسانية تماماً كحاجة الجسم إلى الهواء الذي يتنفسه. فكما أن الجسم يموت إذا حيل بينه وبين التنفس، فإن النفس تلاقي المصير نفسه إن هي لم تتمتع بحرية الكلام. فحرية من هذا النوع هي عند لطفي السيد «الآلة الشائعة لحرية الفكر وحرية الضمير. ولهذا فهي حاجة طبيعية صرفة لها دوافع قوية في النفس الإنسانية. فهي لا تصبر على حبسها صبرها على حبس الجسم عن الحركة... وإنها كسائر مظاهر الحرية الشخصية لا حد لها إلا ضرر الغير وإيذاؤه»[١٥].

وتنبع أهمية هذا النوع من الحرية (حرية الكلام) عند الكواكبي من أنها وسيلة مفيدة جداً لضمان ضبط سلوك الحكام، ومنعهم من ممارسة الاستبداد. فقد قال بهذا الشأن: «ولما كان ضبط أخلاق الطبقات العليا من الناس من أهم الأمور، أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات مستثنية القذف فقط، ورأت أن تَحمُّل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد يخنقون بها عدوتهم الطبيعية، أي الحرية»[١٦].

وتقديراً منه لأهمية حرية الكلمة في التقدم والارتقاء، عزا خالد محمد خالد تخلفنا الأخلاقي، بالمعنى العام، إلى تقييدها من قبل الحكام، بينما عزا التقدم العلمي وسبقه البعيد للتقدم الأخلاقي إلى إطلاق هذه الحرية في ميدان العلم. وقد بيّن أن جميع العقائد والفلسفات استمدت وجودها من حرية الكلمة. ولذلك فهو يرى أنها

---

(١٤) خالد محمد خالد، في البدء كان الكلمة (القاهرة: المقطم للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٥٣ - ١١٧، نقلاً عن: في قضية الحرية، إعداد لجنة من الباحثين، حصاد الفكر العربي الحديث؛ ٢ (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠)، ص ١٥٥.

(١٥) السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٧٥.

(١٦) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٩٠.

تقع في هوة فاغرة من التناقض حين تعتمد في بقائها على تحطيم القوة التي منحتها وجودها، أي الحرية[١٧].

وقد برع **شبلي شميل** كثيراً في تشبيهه أداة تجسيد حرية الكلمة (القلم) بعضو طبيعي متمم لأعضاء الإنسان الطبيعية. ولذلك رأى أنه يجب أن يعامل معاملة تلك الأعضاء. ولا يجوز الاستثناء في هذه الحالة. يقول **شميل**: «إن الآلات التي يخترعها الإنسان (ومنها القلم) ليست سوى أعضاء طبيعية إضافية متممة لأعضائه الطبيعية. فلا يجوز أن تعامل معاملة استثنائية تخالف معاملة الأعضاء الطبيعية نفسها، فكما أنه لا يشترط على الإنسان لاستعمال رجليه خوفاً من أن يسعى بهما إلى الشر، لا يجوز أن يشترط عليه كذلك لاستعمال أعضائه الإضافية (القلم)[١٨].

وإلى جانب حرية الكلمة، ثمة نوع آخر من الحرية اعتبره مفكرونا حقاً مقدساً للفرد لا يجوز المساس به، وهو الحرية السلوكية. وقد قصدوا بها حرية اختيار نوع الحياة بما يمليه على الفرد عقله وضميره فحسب. فقد قال **الطهطاوي** «إن الحرية السلوكية. . . هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية (الجماعة) المستنسخ من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه في سلوكه من نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره»[١٩].

وهناك أيضاً، حرية المعتقد، لا بمعنى حرية الاعتقاد بالدين أو عدم الاعتقاد، أو حرية اختيار المرء لدينه فحسب، وإنما وهو الأهم، حرية الاجتهاد في تفسير نصوصه بما يتوافق مع أحكام العقل.

وبهذا الصدد قال **الطهطاوي**: «والحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب»، وقد ضرب أمثلة على ذلك «آراء أرباب المذاهب المجتهدين»[٢٠].

وقد لخص **الغلاييني** تلك الأنواع من الحرية وحدودها، منسجماً في ذلك مع سائر المفكرين الآخرين، قائلاً: «وحرية الفرد تشمل حرية القول والكتابة والطباعة ونشر الفكر من غير رقيب على شرط أن لا يخل ذلك بحرية غيره. . وهو حر أن يعتقد ما يشاء من العقائد الدينية والعلمية والسياسية والاجتماعية، ويجاهر بذلك إلا

---

(١٧) خالد، في البدء كان الكلمة، ص ٥٣ ـ ١١٧.

(١٨) شبلي شميل، دفاع عن حرية القلم، نقلاً عن: خوري، الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، ص ٢٦٢.

(١٩) الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه.

إذا دعت مجاهرته إلى فصم رابطة من روابط الاجتماع»[٢١].

ثالثاً: الفرد والمواطنة

يبدو أن المسعى الرامي إلى بناء إنسان بوصفه فرداً، فحسب، يظل منقوصاً، ولا يحقق أغراضه، إذا لم يترافق مع مسعى مماثل لبناء إنسان بوصفه عضواً في مجتمع.

فالإنسان لا يتكون في الفراغ. ولا يكون ما هو عليه إلا لأنه يعيش في شروط اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وثقافية معينة، يكون لها الدور الكبير في صياغته على هذا النحو أو ذاك. لكن ما إن تصاغ تلك الشخصية على نحو ما حتى ترتد إلى المجتمع، الذي صاغها، كي تسهم في الارتقاء مجدداً بالشروط المذكورة بحيث يتحقق لكل الأفراد المزيد من الارتقاء، وهكذا دواليك.

بمعنى آخر أقول إن ارتقاء كل من الفرد والمجتمع يتوقف على الدور الذي يضطلع به كل منهما في عملية الحياة المتطورة على الدوام.

ولما كان مفكرونا يدركون هذه الحقيقة، فمن الطبيعي أن يتركز اهتمامهم على إعداد الفرد ليكون عضواً فاعلاً في المجتمع، يأخذ على عاتقه مهمة المساهمة في بنائه حتى يرتقيا معاً، سواء بسواء. ولذلك فقد احتلت فكرة المواطنة حيزاً كبيراً في تفكيرهم. على أن المدخل الأهم لهذا الإعداد الذي ينطوي على فهم عميق بخفايا النفس الإنسانية، إنما هو الذي أبدعه المفكر العربي **خالد محمد خالد**. فالقضية، بالنسبة إليه، تتلخص في أن الفرد كلما أحس أن وطنه يحتاجه، ويعتمد عليه، وأنه بذاته يمثل ضرورة حية لأمته، وأن مكانه في الصف، مهما يكن محدوداً، فإنه يسد ثغرة ويحمي كياناً؛ أقول كلما غمر الفرد هذا الإحساس انطلقت قواه في تهلل، وانتعش اهتمامه في إصرار. وبذلك ينمو في الأفراد واجب الاهتمام ببلادهم وقضاياها، فيصبحون مواطنين بالحقيقة لا بالمجاز[٢٢].

وحتى لا تظل المسألة في حدود التنظير الخالص، فقد ترجم خالد محمد خالد أفكاره النظرية إلى لغة عملية، مبيناً أن نمو المواطنة على النحو المذكور يستدعي المشاركة الفعلية في معالجة القضايا العامة قبل أن تتحول إلى قرارات. ذلك لأن الفرد لا يعنيه أن يناقش مشاكل مجتمعه بعد أن تتحول إلى قرارات، إنما يعنيه أن يناقشها وهي مشاكل، لكي يحس بدوره هو، ونفوذه هو، في تحويل وجهة النظر

---

(٢١) مصطفى الغلاييني، **عظة للناشئين** (مصر: المكتبة الأهلية، ١٩٢٥)، ص ٨٧ ـ ٩٢.

(٢٢) خالد، **في البدء كان الكلمة**، ص ٥٣ ـ ١١٧، نقلاً عن: **في قضية الحرية**، ص ١٥٣.

السديدة إلى قانون وإلى قرار. وقد استخلص خالد، من كل ذلك، أن حق الحوار والمناقشة اللذين يمنحان للمواطن إنما هما من أعظم مكاسب الإنسان[٢٣].

وخوفاً من أن يحدث لبس في تحديد ماهية المواطنة، بحيث تقتصر على الذين ينتمون إلى أغلبية أفراد الأمة، إما عن طريق العرق، أو الدين، أو المذهب، أو غير ذلك، فقد حسم مفكرونا هذه المسألة حسماً قاطعاً بالقول الصريح بأنه «يجب ألا يكون في دستور أي قطر عربي ولا في قوانينه، أو في التعامل بين الدولة ومواطنيها، وبين المواطنين أنفسهم، ما يجعل أي مواطن يشعر بأنه ينتمي إلى أقلية دينية أو مذهبية أو عنصرية، أو أنه ينتمي إلى أغلبية من هذه الأغلبيات (أو غيرها)، بل يجب أن تقوم كل الأوضاع في المجتمع بحيث يشعر كل مواطن بأنه ينتمي انتماء كل مواطن آخر إلى وطن واحد هو وطن الجميع»[٢٤].

وآيه ذلك أن الأمة هي الجماعة من الناس التي تتجنس جنساً واحداً، أي تتسم بسمة واحدة على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعارف باسم تنتسب إليه وتدافع عنه[٢٥].

واستناداً إلى هذه المقدمات الفلسفية والاجتماعية فقد انهمك مفكرونا في ابتكار ضروب أخرى من الحقوق، التي وجدوا أنه من الواجب إلحاقها بالفرد لكي يكون مواطناً بحق. فالحق الطبيعي في الحياة هو حق في أسباب الحياة. ولما كان من أسباب حياة الإنسان، ونموها، العمل والمعرفة، والتملك، وإقامة علاقات التعاون في إطار تنظيمات متخصصة، فمن الطبيعي بالنسبة لناصيف نصار أن تكون هذه الأسباب، وما شاكلها، موضوعاً لحقوق طبيعية للمواطن لا يجوز لسلطة الدولة انتهاكها[٢٦].

صحيح أن ثمة حقوقاً أخرى كثيرة للمواطن دلّل عليها مفكرونا، كحق كفّ الظلم، ومنع الاعتداء، ووقاية الفقير من الغني، وحماية الضعيف من القوي، ورد المال المسلوب، ومعاقبة الظالم وإرضاء المظلوم، وإجراء سائر أنواع المعاملة على محور

---

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) حسين جميل، «حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/أبريل ١٩٨٤)، ص ١٤٣.

(٢٥) أديب إسحق، **الدرر**، جمعها جرجس ميخائيل نحاس (الإسكندرية: مطبعة المحروسة، ١٨٨٦)، نقلاً عن: خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، ص ٢٦٩.

(٢٦) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، مكتبة الفكر الاجتماعي (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥)، ص ٩٩.

الاستقامة والعدل، لكن الحق الذي يحظى بالأولوية لديهم، والذي هو الضمانة لحماية كل الحقوق الأخرى، إنما هو «حق المعارضة». فالحاكم الذي يتمتع بالسلطة لا يتمتع بحق احتكار النشاط السياسي في المجتمع. وما دام النشاط السياسي المباح، مبدئياً لجميع أفراد المجتمع، يصعب تأطيره في اتجاه واحد، ومذهب واحد، حول الحاكم، فقد بات من الطبيعي أن ينشأ في صفوف المواطنين نشاط سياسي يختلف اتجاهاً ومذهباً عن نشاط الحاكم، ويسعى أصحابه، بالطرق، والوسائل المتاحة في المجتمع، إلى تأليب ما يمكن تأليبه من المواطنين حوله[٢٧].

وخوفاً من أن يزيف هذا الحق، بحيث يباح لمواطنين معينين من دون غيرهم تحت مزاعم متعددة، فقد اشترط مفكرونا أن تعم المساواة فيه الجميع، لا فرق بين الرئيس والمرؤوس، إذ ليس للمساواة معنى آخر إلا اشتراك الناس في الأحكام بأن يكونوا فيها على حد سواء، إذ طالما أنهم استووا، واشتركوا في الصفات الطبيعية، فلا يمكن أن ترفع هذه المساواة في الأحكام الوضعية[٢٨].

وبناء عليه، فإن «الحكومة الحرة تأبى إخلال التساوي بين الأفراد إلا لموجب حقيقي. فلا ترفع قدر أحد إلا أثناء قيامه في الخدمة العمومية، ولا تميزه بوسام أو تشرفه بلقب إلا إعلاناً لخدمة مهمة قام بها»[٢٩].

رابعاً: نقد الاستبداد

لم يكتف مفكرونا بالإدانة الأخلاقية فحسب، بل قدموا تحليلات دقيقة له تنمّ عن فهم عقلاني علمي متقدم، ليس أقل من مستوى فهم كبار المفكرين في العالم له. فقد غاصوا في أعماق النفس الإنسانية تحليلاً، وتفسيراً، ليكتشفوا كيف يفعل الاستبداد فعله في إماتة النفوس، وتحطيم الطموح، واستقالة العقل، والهروب من الاضطلاع بأي دور بنائي اجتماعي أو سياسي، والانسحاب من الحياة العامة، وانحطاط الأخلاق، وتهشيم القيم، وبكلمة واحدة: تدمير روح المواطنة لدى الفرد، وتدمير التماسك الاجتماعي، وتكريس التخلف، وتنمية الانحطاط. ومن جهة أخرى، فإنهم لم يتوقفوا عند حدود إدانة الاستبداد، وتوضيح مخاطره، سواء على صعيد الفرد، أو على صعيد المجتمع، بل بادروا بالدعوة إلى مقاومته، وحث الناس على التمرد والثورة عليه، تمهيداً للإجهاز عليه، وإحلال نظام الحرية، والعدالة،

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٨) الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ١٢٧.

(٢٩) الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ص ٣٦٤.

والمساواة، والتفتح، والإبداع، والبناء، محله.

فتوضيحاً منه لدور الاستبداد في قتل روح المواطنة لدى الفرد، بيّن **الكواكبي** أن الاستبداد يتصرف في أكثر الأميال (الميول) الطبيعية، إذ يجعل الإنسان حاقداً على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه، وفاقداً حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار ويود لو انتقل منه، وضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها، ومختل الثقة في صداقة أحبابه لأنه يعلم أنهم قد يضطرون لإضرار صديقهم، بل قتله وهم باكون[٣٠].

كذلك فإن الاستبداد يفعل فعله في إفساد وجدان الفرد، وانحطاط أخلاقه، وتعطيل طموحه، وبالتالي الحط من إنسانيته. فقد قال المنفلوطي توضيحاً لذلك: «ليست جناية المستبد على أسيره أنه سلبه حريته، بل جنايته الكبرى عليه أنه أفسد عليه وجدانه، فأصبح لا يحزن لفقد تلك الحرية، ولا يذرف دمعة واحدة عليها»[٣١]. وقال شبلي شميل واصفاً ما فعله ملوك الشرق في أخلاق مواطنيهم: «إن ملوك الشرق ما زالوا فوق شرائعهم، فأماتت حكوماتهم من الأمة عواطف الشهامة والإقدام بما ثقلت على كواهلهم من الإذلال، وقوّت فيهم كل الصفات الدنيئة الهادمة لصروح الاجتماع بما أخمدت من قوى العقل بإطفائها نور العلم»[٣٢].

وتعبيراً منه عن دور الاستبداد في الانحدار بآدمية الإنسان، قال **لطفي السيد**: «إن الاستبداد المستمر طويلاً يهدم الكائن البشري لأنه يحول دون نمو الطبيعة الخلقية على أتمها. وبكلمة إنه يجعل من الإنسان أقل من إنسان»[٣٣].

وقد نبهنا **خالد محمد خالد** إلى أن دور الاستبداد في إفساد الطبائع البشرية لا يقتصر على من يحترقون بناره، بل يطاول طبائع المستبدين أنفسهم أيضاً. فالحكم المطلق، في نظره، يفسد صاحبه ولو كان قديساً. ونحن لا نفسد لأننا بطبيعتنا فاسدون، بل لأن هناك أشياء خارجة عنا تدعونا للفساد، وتزينه في قلوبنا، وتسكبه في وجداننا... والسلطة المطلقة على رأس هذه الأشياء[٣٤].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٣١) مصطفى لطفي المنفلوطي، **النظرات**، ط ٤ (مصر: مكتبة الهلال، ١٩٢٣)، ج ١، ص ١٨٥.

(٣٢) شميل، **دفاع عن حرية القلم**، نقلاً عن: خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، ص ٢٦٣.

(٣٣) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ٢١٦، الهامش رقم (٣٧).

(٣٤) خالد، **الديمقراطية.. أبداً**، ص ٥٨.

على أن تأثير الاستبداد لا يقتصر على الأفراد فحسب، بل إنه يقود إلى انحطاط الأمم، وتخلفها أيضاً. وقد قادت علمية **الكواكبي**، وفهمه العميق لقوانين الترقي والانحطاط، إلى الدرجة التي جعلته يرى أن الانحدار، أو «التسفّل» على حد تعبيره، يصبح بسبب تأثير الاستبداد مطلباً للأمة، أو قل إنه أصبح يشكل طبيعة ثانية لها.

يقول **الكواكبي**: «وقد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب (التسفُّل) بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور. وإذا ألزمت بالحرية تشقى، وربما تفنى كالبهائم الأهلية إذا أطلق سراحها. وعندئذ يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة، فلا ينفك عنها حتى تموت»(٣٥).

وقد عبر **الأفغاني** تعبيراً مماثلاً إلى حد ما عن هذه الصورة بقوله: «فقد أخنى الدهر على الشرق بكلكله، ومرت عليه زلازل العسف والجور وأشكال الاستعباد، حتى تأصل في نفوس أبنائه الذل والاستكانة والخلود إلى الرقاد»(٣٦).

أما **عبد الله النديم**، فقد عقد مقارنة بين تقدم الغرب وتأخر الشرق، فتبين له أن الديمقراطية هي سبب الحالة الأولى، بينما الاستبداد سبب الثانية. يقول النديم: «أخذ ممالك أوروبا بنظام المجالس، وتحميلها المسؤولية للنواب والوزراء الخاضعين للقانون ونظام الشورى. وبالمقابل فإن تضييق الملوك الشرقيين على رعاياهم والاستبداد بهم من أسباب تأخر الشرق»(٣٧).

وفسر **رشيد رضا** هذه الحالة بلغة عينية، مبيناً كيف يتحول الاستبداد إلى مراقب باطني يقبع في داخل الفرد فيجعل عقله يستقيل ويتوقف عن الإبداع. يقول رضا: «كان العالم منا إذا أراد أن يؤلف كتاباً نافعاً قال نذير الاستبداد إياك أن تفعل فإن مولانا لا يرى ذلك. وإذا حدثت محب الفلسفة نفسه أن يحل إشكالاً ناجاه عنه الاستبداد في سره إياك أن تفعل فإن مولانا لا يحب ذلك... كان لا يتجرأ أحد على إظهار أثر علمي أو عملي يرقّي الأمة في عقولها ونفوسها... إلا ووجد الاستبداد له بالمرصاد»(٣٨).

---

(٣٥) الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص ٤١٠.

(٣٦) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة؛ دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٤٧٣.

(٣٧) عبد الله النديم، **سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم**، ج ٢، ص ١١١.

(٣٨) محمد رشيد رضا، «الحرية وفوائدها،» **المنار**، مج ١١ (١٩٠٨)، ص ٨٧٠.

أما والحالة هذه، فهل نتوقع من مفكرينا، إلا أن يدعوا الناس إلى التمرد وحتى الثورة لوضع نهاية لهذا الوباء الخطير وليكن ما يكون؟ الواقع أن هذا هو ما فعلوه. فقد قال مراش: «وجب علينا دفعاً لوقوع البلبال والوبال فيما بين رعايانا أن نثور على تلك الدولة الآبقة التي إذا لم نمح آثارها لم تقم حرية الإنسان المطلوبة أصلاً»[٣٩].

وقد توهج حسّ أديب إسحق الوطني، فأفاضت شاعريته لتصبح الثورة على الاستبداد عنده لوحة فنية ساحرة، أودعها في نفس كل مواطن. تقول خطوط اللوحة الثورة: «تصورتهم (يقصد المواطنين) فرقاً وأوزاعاً بأسمال تشف عن الجلود يتدافعون في المسالك صائحين... مفتوحة صدورهم للرماة، يبتسمون للموت سآمة من الحياة، فلا يثنون عن القصد حتى يشفّ آخرهم على رأس أخيه من ربوة أشلاء ذويه فيرفع بيده اللواء (العلم) صائحاً: «ليفن الظلم... قلت وكيف تسمّون ما يفعلون، قالوا: الثورة هي الدواء بالتي كانت هي الداء»[٤٠].

خامساً: مقومات السلطة في الفكر العربي

تنطوي هذه الفقرة على عدة مسائل، تتعلق الأولى بنوع السلطة التي أجمع مفكرونا على إدانتها ورفضها جملة وتفصيلاً، بينما تتناول الثانية أساس العلاقة بين الفرد والسلطة، في حين تعالج الثالثة طبيعة السلطة المطلوبة وأسس مشروعيتها، أما الرابعة فتتعلق بنوع الحدود التي يجب أن تتوقف عندها السلطة ولا يجوز لها تجاوزها، بينما تدور الخامسة حول ضمانات السلطة الديمقراطية.

١ ـ السلطة المرفوضة

لقد رفض مفكرونا، صراحة، أربعة أنواع من السلطات كان قد أثير جدل كبير بشأنها في الساحة السياسية العربية، في العصر الحديث، الأولى هي «السلطة الأبوية»، التي مؤداها أن الحاكم يخفي نزوعه الشبق إلى الاستبداد بالادعاء بأنه يحتل بالنسبة إلى الشعب مقام الأب الرؤوف بالنسبة إلى العائلة. لكن القناع الماكر، الذي

(٣٩) فرنسيس فتح الله مراش، غابة الحق: كتاب سياسي اجتماعي فلسفي (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠)، نقلاً عن: خوري، الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، ص ٢٢٧.

(٤٠) اسحق، الدرر، ص ١٧٢ ـ ١٧٣، نقلاً عن: عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة؛ ٣٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٢٠٥.

احتمى به هذا الادعاء لم يفلح في حجب الرؤية الصحيحة لمخاطر هذا النوع من السلطة عند مفكرينا. فقد كشف **لطفي السيد** عن هذه المخاطر بقوله إن الحكومات الأبوية معناها أنها تسهل للفرد أن ينام على فراش الخمول. وأن يترك الحكومة تفكر في حاله بالنيابة عنه، وتقوم حارساً بينه وبين شهواته البريئة والأثيمة على حد سواء، تحلله من ربقة المسؤولية عن شخصه وعن وطنه... إلى أن يقول: أو لم نشبع من هذا الصنف من الحكومات وقد تعاقبت علينا الأزمان الطوال[٤١]؟

أما الثانية فهي السلطة المشخصنة (Personalism)، التي تُحل العنصر الشخصي محل العنصر المؤسساتي في إدارة دفة الحكم، إما بالادعاء بأن المجتمع هو أشبه بالجسد الذي يحتل فيه الحاكم موقع الرأس، ولذا فإنه مخول بتوجيه كل أعضائه لأنه يمثل العقل، أو بتغييب دور المؤسسات، وتحويلها إلى واجهات شكلية عن طريق تدبير الدسائس، والمكائد، وضرب الناس بعضهم ببعض، بحيث يمسك الحاكم بالنهاية بخيوط العملية السياسية كافة بيده.

وقد عبّر **جلال معوض** عن الحالة الأولى بقوله إن من أسباب أزمة السلطة، في الوطن العربي، شخصنة السلطة، حيث تظل عملية صنع القرارات حبيسة شبكة من العلاقات الشخصية يمسك الحاكم بخيوطها، متلاعباً بها كيفما يشاء، بدعوى أن القيادة هي بمثابة «الرأس» بالنسبة إلى بلدانها. وهذا ما كان يردده السادات في غير مناسبة بأنه «كبير العائلة المصرية»[٤٢].

أما الحالة الثانية فقد عبر عنها **حامد ربيع**، في معرض وصفه لسلوك القيادات العربية، قائلاً بأنها تتحرك داخل شبكة العلاقات الشخصية، ولذلك فإن صنع القرارات يتم من وراء «الكواليس»، ومن خلال تدبير الدسائس، والمكائد، وليس من خلال البرلمانات والأحزاب السياسية، التي تظل مجرد واجهة شكلية لا تملك أدنى تأثير في العملية السياسية[٤٣].

أما النوع الثالث فهو ما يطلق عليه اسم «المستبد العادل». وقد رفضه مفكرونا، لأن الاستبداد مهما كان عادلاً سيظل، بنظرهم، لا يسمح ببروز ظواهر مشرقة في المجتمع كظاهرة الإحساس بالكرامة والعزة، وغيرها. وبهذا الصدد قال

---

(٤١) السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي**، ص ١٠٣.

(٤٢) جلال عبد الله معوض، «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٧٣.

(٤٣) حامد عبد الله ربيع، «الظاهرة الإنمائية وخصائص القيادة في الأمة العربية،» **قضايا عربية**، السنة ٧، العدد ٣ (آذار/ مارس ١٩٨٠)، ص ١٥٥.

خالد: «إن الاستعمار يطيب نفساً حين يبصر الديمقراطيات الشعبية تتحول إلى هذا الوثن العجيب الذي يسمونه «المستبد العادل» - لماذا؟ لأن الأمة التي ترزح تحت «بركات» هذا المستبد العادل ستفقد ضميرها، وتفقد وعيها، لأن الضمير والوعي إنما تكونهما الحرية والإحساس الأكيد بالكرامة وبالعزة. وهذه كلها محظورات لا يسمح بها الاستبداد ولو كان عادلاً»(٤٤).

كذلك رفض مفكرونا النوع الرابع، الذي هو السلطة الدينية، وقد كانت حجتهم في ذلك أن الإرادة العامة لا تكون من دون وحدة اجتماعية تقوم عليها، ما يقتضي فصل الدين عن الحياة السياسية. إذ إن الدين هو عنصر تفرقة، لا بحد ذاته، بل لأن رؤساء الدين يبثون الشقاق بين الناس، ما يجعل المجتمعات ضعيفة(٤٥).

وقد توسّع فرح انطون في شرح هذه المسألة، مبيناً أن الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية أمر ضروري جداً، وذلك للأسباب الخمسة التالية: **أولها** أن غايات السلطتين يناقض بعضها بعضاً. فالدين يبتغي العبادة والفضيلة وفقاً للكتب المنزلة، ولما كان كل دين يدعي الحقيقة لنفسه، ويطلب من الناس أن يسلكوا سبيله، كان من الطبيعي للسلطات الدينية إذا ما كانت ذات سلطة سياسية، أن تضطهد الذين يخالفونها، وبالأخص المفكرون. أما غاية الحكم فهي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور. لذلك لا تضطهد الحكومات الناس بسبب آرائهم إذا ما تركت وشأنها. **وثانيها** أن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمة، تتعدى الفروق في الأديان. **وثالثها** أن السلطات الدينية تشرّع للآخرة، لذلك كان من شأن سلطتها أن تتعارض وغاية الحكومة التي إنما تشرع لهذا العالم. **ورابعها** أن الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة، لأنها تظل تحت رحمة مشاعر الجمهور، ما يضعف حتى الدين نفسه، إذ ينزله إلى حلبة السياسة ويعرضه لجميع أخطار الحياة السياسية. **وخامسها** أن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب، فمع أن الدين الحق واحد، فالمصالح الدينية المختلفة يتعارض بعضها مع بعض. ولما كان الولاء الديني قوياً بين الجماهير، فمن الممكن دائماً أن يثير المشاعر(٤٦).

على أن مفكرين آخرين نظروا إلى المسألة من زاوية أخرى. فقد انطلقوا في

---

(٤٤) خالد، الديمقراطية.. أبداً، ص ١٩.

(٤٥) شبلي شميل، كتاب فلسفة النشوء والارتقاء (القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩١٠)، ص ٨١.

(٤٦) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٣)، ص ١٥١.

رفض السلطة الدينية من داخل الدين ذاته. حيث إن ثمة إيماءة ذات مغزى تخبرنا بأن الإسلام لا يضيق ذرعاً بالقوانين الغريبة عنه، والقوانين التي لم يساهم في وضعها، وإنه لا يفرض على الناس أن يلتزموا في أمور دنياهم نهجاً معيناً سوى ذلك الذي تمليه عليهم مصلحتهم العامة، وتلهمه إرادة التطور والارتقاء[٤٧].

وقد تحدى خالد معترضيه بقوله إذا لم نقتنع بأن تطور الحياة البشرية لم يعد يسمح قط أن تصطبغ القوانين العامة للدولة المتحضرة بصبغة دينية أو تحمل اسماً دينياً. وإذا لم نقتنع بأن الإسلام، نفسه لا يطالب لنفسه بأي حق في تسمية قوانيننا باسمه، أو نعتها به... فلنحتكم إلى صاحب الحق الأول وهو الشعب[٤٨].

٢ ـ أساس العلاقة بين الفرد والسلطة

لقد مرت فترات طويلة في التاريخ العربي لم تكن السلطة فيها تخضع إلى أي معيار، أو قاعدة، سوى القيادة من جانب السلطة، والخضوع من جانب الشعب. ولم يكن ثمة أي أساس نظري تبنى عليه علاقة الفرد بالسلطة، وإنما كانت الأمور متروكة لمشيئة الحاكم، يتصرف بالمجتمع كيفما يشاء: يعطي لمن يشاء، ويأخذ ممن يشاء.

لكن المفكرين العرب تنبهوا لخطورة هذا الوضع المقلوب، وبدأوا يسعون إلى تصحيحه.

وقد استطاعوا إرساء قاعدة جديدة، ومتقدمة، لتحديد هذه العلاقة، سرعان ما تحولت إلى سلاح فاعل في يد الشعب يستطيع أن يشهره في وجه أي سلطة تسعى إلى اختراقها، الأمر الذي اضطر كل سلطة إلى الاعتراف بها حتى ولو كان ذلك مواربة وخداعاً.

هذه القاعدة هي قاعدة المنفعة.

وبهذا النهج الجديد في التفكير، تمكن المفكرون المذكورون من تحويل الجدل الزائف، الذي كان يدور في السابق حول أحقية هذا الحاكم، أو ذاك، في الحكم، إما على أساس انتسابه إلى قبيلة معينة، أو جدارته بحماية الدين، أو غير ذلك، إلى جدل حقيقي أساسه البحث في وظيفة السلطة عبر علاقتها بأفرادها، بوصفه الجدل الوحيد الذي يشكل استجابة حقيقية لمسألة تسويغ أية سلطة.

(٤٧) خالد، الديمقراطية.. أبداً، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

فقد بيّن لطفي السيد أن حب الوطن كحب العائلة، وككل عاطفة من العواطف، إنما أساسها المنفعة. فعلى المنفعة ينبني كل إحساس، وكل عمل، وعلى المنفعة المتبادلة تقوم الجمعية الإنسانية. فالفرد، الذي لا يجد في تلك الجمعية إلا غرماً يدفعه في غير مقابل (تحديد الحرية سواء اقتضته ضرورة الاجتماع أو لم تقتضه، وتعريض النفس إلى خطر الحروب دفاعاً عن السلطان أو عن الأوطان، وإكراه دائم على اتباع تعليمات الحكومة)، من غير أن يكون له في مقابل ذلك من المغانم المعنوية والمادية، ما يقابلها، إنما هو فرد لا مصلحة له من البقاء في الإجماع... إلى أن يقول إن نظاماً يعطي باليدين من السعادات إلى بعض الأفراد، ولا ينال الباقون إلا الشقاء، ليس أهلاً لحمايتهم، وليس من حقه أن يبقى(٤٩). وكان الكواكبي قد حدد نوع هذه المنفعة قبل ذلك بوقت طويل، حاصراً إياها بكل ما يفضي إلى الترقي الاجتماعي، كأمانة الحكومة، وسهرها على صيانة الأملاك العمومية للأمة، وتعميرها، كالأرض والمعادن والأنهر والسواحل والأساطيل والمعدات، وكذلك تأمين العدالة بين الناس، وتسهيل الترقي الاجتماعي، وإيجاد التضامن بين الأفراد، إلى غير ذلك مما يحق لكل فرد أن يتمتع به، وأن يطمئن إليه(٥٠).

ولما كان قد تبين، من خلال الممارسة التاريخية، أن القاعدة المذكورة هي الأساس في الانتقال بالمجتمعات من طورها الطبيعي إلى طورها المدني، فقد اقتفى المفكرون العرب المعاصرون أثر أسلافهم بتأكيد هذه الحقيقة، معتبرينها الأصل في تسويغ أية سلطة. يقول ناصيف نصار: «ولما كانت سيادة الحاكم على الشعب مبررة بالمنفعة التي يجنيها الشعب من أفعال الحاكم، فقد بات من المنطقي أن تقترن قيادة الحاكم للشعب بخدمته للشعب عينه، أي أن يكون الحاكم قائداً وخادماً، وأن يكون الشعب، بالفعل نفسه، مطيعاً ومخدوماً»(٥١).

٣ ـ طبيعة السلطة ومصادر شرعيتها

لقد ميز مفكرونا بين نوعين من السلطة في الدولة (أي المجتمع السياسي): سلطة الدولة وهي سلطة طبيعية أصلية، وسلطة الحاكم، وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها. ولما كان تفويض الحق لا يعني التنازل عنه، فإن الدولة، إذ تفوض إلى فرد، أو إلى جملة من الأفراد، الحق في أمر أعضائها،

(٤٩) السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٣٨.

(٥٠) الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ص ٤٣٠.

(٥١) نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ١١٨.

جاعلة بالفعل نفسه من يتولى الأمر حاكماً ومن يتلقاه شعباً، لا تتنازل عن هذا الحق في أي شكل من الأشكال. فهو حقها الطبيعي الذي يعني التنازل عنه نفياً لوجودها.

وبناء على ذلك، فإن سلطة الحاكم المطلوبة هي التي يجب أن تكون عند مفكرينا سلطة ديمقراطية أصلاً وممارسة، ولا شيء غير ذلك. فمن حيث الأصل يجب أن تقوم على قاعدة الاختيار الحر من قبل المواطنين لها. ولا يجوز أن يعوق ذلك الادعاء بأن الأمة ليست معدة بعد لحكم ذاتها. فالحرية وحدها هي التي تخلق روح الحرية، وليس باستطاعة الحكم المطلق أن يربي الناس على حكم أنفسهم بأنفسهم.

أما من حيث الممارسة، فقد أجمع مفكرونا على أن السلطة المذكورة يجب ألا تحكم وفقاً لإرادتها الخاصة، وإنما في ضوء القوانين التي تضعها الأمة، أو يضعها ممثلوها، شريطة تأطيرها في تنظيمات مؤسساتية لا يكون الغرض منها الفصل في المنازعات بين الناس فحسب، وإنما، وهو الأهم، ضبط كليّات السياسة الذي سيمنع الحكام من ممارسة الظلم والعسف.

وقد تطابقت أفكار المفكرين الإسلاميين والعلمانيين، تطابقاً تاماً حول هاتين المسألتين.

فحول المسألة الأولى (أصل السلطة) بيّن خالد محمد خالد أن الدين لا يريد سوى ما عبر عنه التطور بحقوق الإنسان، وفي مقدمتها أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه، أي أن تنهض الحكومة من صفوف الشعب، وتجيء ثمرة اختيار حر، وأن يكون سلوكها من الجد والاستقامة بحيث تصير مغانم الحكم جميعها إلى الشعب. وقد أفتى، بشكل قاطع، بأن كل دعوة دينية أو سياسية لا تمكّن الشعب من هذا الحق، فليست من الدين الصحيح في شيء، وليست من السياسة الرشيدة في شيء[٥٢].

وقد حذا لطفي السيد حذوه في هذا الميدان، إذ أعلن أن الحكومة الحقيقية هي التي تصدر عن الاتفاق الحر (بين المواطنين) وفقاً لروح العدل الفطري. فهذا الاتفاق هو ما يجعل القانون بعد صدوره ملزماً للحكومة وللأفراد معاً. لذلك كان الحكم المقيد، القائم على القانون، هو «النوع الطبيعي» للحكم، وكان لكل جماعة الحق فيه. ورداً منه على الدعاوى الزائفة والقائلة بأن الأمة لم تصل بعد إلى المستوى

---

(٥٢) خالد، الديمقراطية.. أبداً، ص ٧٢.

الذي يؤهلها لحكم نفسها بنفسها، بيّن السيد أنه لا معنى للسؤال: هل الأمة مُعَدة لحكم ذاتها؟ فالحرية وحدها تخلق روح الحرية، وليس باستطاعة الحكم المطلق أن يربي الناس على حكم أنفسهم بأنفسهم(٥٣).

واحتجاجاً منه على نظم الاستبداد القائم في عهده، اتخذ الأفغاني موقفاً مماثلاً لموقف معاصريه عبر عنه بقوله: «إن اشتراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى وانتخاب نواب عن الأمة، هو البديل لحالة العسف والجور وأشكال الاستعباد القائمة والعلاج لذلك الداء»(٥٤).

أما بخصوص المسألة الثانية (ممارسة السلطة)، فقد بيّن فرح انطون أن الحاكم لا يحكم وفقاً لإرادته الخاصة، ومعتقداته الشخصية، بل في ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب. وحجته في ذلك أنه كان لهؤلاء حكمة أوسع من حكمة أي حاكم منفرد، فإنه يجب أن يكون مجلس النواب أعلى من الحاكم نفسه(٥٥).

على أن هذا النظام المطلوب، الذي لا تكون فيه سلطة الحكم إرادة شخص من الأشخاص، وإنما إرادة مجموع الشعب كما أسلفنا، يجب، لكي يحقق أغراضه، أن تتجسد إرادة الشعب هذه في أطر معينة من التنظيم القانوني، والسياسي، بحيث تكفل لكل مواطن حق المشاركة في تكوين هذه الإرادة العامة، التي تضطلع بتسيير شؤون الجماعة وفق قواعد، وضوابط محددة، سلفاً. إذ بغير هذه الطريقة يخشى أن تتحول فكرة حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه إلى مجرد شعار يسهل على الحاكم الالتفاف عليه، وتفريغه من محتواه.

والحق «إن هذا التنظيم القانوني والسياسي المذكور هو ما يشكل جوهر الدولة الديمقراطية دولة القانون التي تعترف بخضوع سلطة الحكم للقانون خضوع المحكومين له، والتي تشكل حقوق المواطنين وحرياتهم فيها قيوداً على سلطة الدولة»(٥٦).

بمعنى آخر أقول إنه يتعين أن تكون «المؤسساتية» القاعدة الأساس لممارسة السلطة. إذ لو كان الأمر غير ذلك، وترك الأمر لأمزجة الحكام في تنفيذ القوانين،

---

(٥٣) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ص ٢١٦، الهامش رقم (٣٨).

(٥٤) الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، ص ٤٧٣.

(٥٥) أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، ص ١٢٢.

(٥٦) جبل، «حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة،» ص ١٤٢.

فلن يكون هناك أي ضامن لعدم عودة الاستبداد، ولكن في حلّة جديدة.

وبعد أن يقوم خير الدين التونسي الأدلة الكافية، التي تبين ضرورة وجود المؤسسات في الحكم، وتوزيع المسؤوليات عليها بما يتوافق مع اختصاص كل واحدة منها، مستفيداً بذلك من خبرته في الحكم، يتوجه إلى أهل الحكم في بلاده بالنصح قائلاً إن من أهم واجبات الأمراء، ووزرائهم، وعلماء الشريعة، الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم، على أن يعني ذلك أن الغرض من تلك التنظيمات ليس محصوراً في الفصل بين المنازعات بين المواطنين فحسب، وإنما ضبط كليات السياسة، وهو الضبط الذي سيقبض أيدي الولاة عن الجور[٥٧].

٤ ـ حدود السلطة

قلنا، في ما سبق، إن سلطة الحاكم هي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة (المجتمع السياسي) وراجعة إليها، وإن الدولة إذ تفوض إلى الحكومة الحق في أمر أعضائها، فإن هذا التفويض لا يمكن أن يكون تفويضاً مطلقاً وكلياً. وقد استخلص ناصيف نصار من ذلك القاعدة النظرية القائلة بأنه لا بد في كل دولة محققة لماهية الدولة من نظام لتفويض السلطة العامة إلى الحاكم، نظام يحدد ما ينتقل وما لا ينتقل إليه من صلاحيات، وكيفية انتقاله، ومدته، ومسؤولية الحاكم في ممارسة السلطة المفوضة إليه، وكيفية مراقبته ومحاسبته على أعماله وطريقة عزله إذا دعت الحاجة[٥٨].

صحيح أن المفكرين العرب اتفقوا، من حيث الجوهر، على تعيين حدود سلطة الحاكم، لكنهم اختلفوا، بعض الشيء، في تحديد التفاصيل. إنها ثلاث ولايات عند لطفي السيد وهي ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن، وفي ما عدا ذلك من المرافق والمنافع فالولاية فيها للأفراد والمجاميع الحرة[٥٩]. لكنه تراجع في ما بعد عن إلحاق القضاء بالحكومة، وطالب باستقلاله نهائياً عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، وحصر سلطة الحكومة في استتباب الأمن والدفاع عن الوطن وقد رأى في ذلك ضمانة للفرد في أن يعيش عيشة متفقة مع آماله من الرقي، في ظلال الحرية، والشرف اللائق بالإنسان[٦٠].

---

(٥٧) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٨٦٧)، المقدمة، ص ٤٣ و٤٦.

(٥٨) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٨٩.

(٥٩) السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي**، ص ٢١.

(٦٠) أحمد لطفي السيد، «مذهب الحرية مفيد للأفراد والأمة جمعاء،» **الجريدة**، ٣١/١٢/١٩١٣.

ويبدو أن مفكرينا كانوا يعوّلون كثيراً على استقلال القضاء. فقد وجدوا في ذلك الضمانة الأكيدة، والكافية، لتحقيق العدالة، وضمان تلبية حاجات الأمة، وصون مصالحها بما يتفق مع القوانين التي حددت بموجبها تلك الحاجات والمصالح. وبناء عليه فقد وجد الكواكبي أن العدل هو «ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كل مؤثر غير الشرع والحق، ومن كل ضغط حتى ضغط الرأي العام». وهذا يعني أنه طالب باستقلال القضاء عن أية سلطة كانت، وحصر وظيفة الحكومة بحفظ الأمن العام وحراسة المواطن مقيماً ومسافراً، وحراسته حتى من بعض طوارئ الطبيعة(٦١).

٥ ـ ضمانات النظام الديمقراطي

يخشى أن يفهم مما سبق أن الديمقراطية هي مجرد صناديق اقتراع، يؤمها الناس مرة واحدة كل أربع أو خمس سنوات، ثم ينصرفون إلى أعمالهم. إن الديمقراطية هي قبل كل شيء، نظام حياة، ولكي تكون كذلك فإنه يتعين أن تحضر النسبية كقيمة معادلة للعقل (التعددي) الذي يقر بنسبية الحقيقة، ويرفض العصمة، وحق احتكار الحقيقة، أو حق إعطائها صفات مطلقة، وأن يصبح النقد، ورفض اليقين القاطع، والامتثال، والتحرر من الخوف من العائلة، ومن المعتقد الإيماني، ومن التقليد، ومن المجتمع، ومن المدرسة، ومن الغد، ومن السلطة؛ أن تصبح كلها قيماً مجتمعية راسخة الجذور في العقل. وغير ذلك فإن الديمقراطية تظل خطاباً مهدداً بالانهيار في كل لحظة.

كذلك يتعين ألا تفهم الديمقراطية بأنها مجرد حق في النقد فحسب. والصحيح هو أنها حرية ومسؤولية في آن معاً. ولكي تكون كذلك يجب أن تكون ديمقراطية المشاركة في صنع القرار، وتحمُّل مسؤوليته سواء نجح أو أخفق. ومن هنا يتم التدريب الحقيقي على الحكم، ومن هنا يشترك الشعب بالفعل في الحكم، وصعوداً من أدنى قاعدة إلى أعلى مستوى من مستويات الدولة، وفي كل نواحي الأنشطة والعلاقات، يجب أن يكون مبدأ المشاركة هو الأساس.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أدرك مفكرونا أن ممارسة المواطن لحقوقه، وحرياته، في مجتمع ما لا تتحقق بمجرد النص عليها في دستور الدولة، وفي قوانينها، ولا بمصادقة الدولة على الاتفاقيات والمواثيق الدولية المتعلقة بتلك الحقوق والحريات، بل يتعين وجود ضمانات لتحويل تلك النصوص إلى أفعال

(٦١) الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ص ٤٣٣.

يمارسها الحكام، والمحكومون، على حد سواء. وتحقيقاً لذلك وضعوا مجموعة مبادئ موجِّهة للفعل، وقواعد ناظمة له، لكي يتحول إلى ممارسة حقيقية هي بمثابة الضمان لقيام النظام الديمقراطي، والضمان لاستمراريته. ويمكن تلخيص المبادئ المذكورة على النحو التالي:

أ ـ مبدأ التعدد التنظيمي

وهو أنه لا ديمقراطية حقيقية من دون تعدد الاتجاهات السياسية. وحتى إذا حدث واتفقت الأغلبية الساحقة من المواطنين على اختيار طريق معين للحياة، كطريق التطور الرأسمالي، أو الاشتراكي، أو غيرهما، فلا يجوز أن يعني ذلك اختفاء ضرورة تعدد الاتجاهات. فعملية البناء، في بلد معين، وفي زمن معين، وفي ظروف إقليمية ودولية محددة، هي عملية مفتوحة، وتحتمل الكثير من الاجتهاد. والخلاف في الرأي هو وسيلة اكتشاف الحل الصحيح، والانفراد بالرأي هو الوسيلة المؤكدة لارتكاب كل الحماقات. ولذلك فإن تعدد الاتجاهات المنظم هو ضرورة لبناء الديمقراطية، شريطة أن يكون لهذه الاتجاهات، جميعاً، الحق في أن تخاطب الناس، لكي يكون الشعب، في النهاية، هو الحكم الذي يرجِّح هذا الاتجاه على ذلك. وما لم يوجد هذا، فلن تكون هناك ديمقراطية[٦٢].

ب ـ مبدأ تداول السلطة

ما لم يكن للاتجاهات المعارضة فرصة جدّية، وما لم يكن في النظام ذاته الآليات التي تسمح لمن هو في الأقلية بأن يصبح في الأغلبية غداً، وأن يمارس السلطة، فلن تكون هناك ديمقراطية. وحقيقة الأمر أنه لا يمكن أن تجري تنمية حقيقية، ومطردة، ومستقلة، إلا في إطار ديمقراطي. ذلك لأن التنمية تعني، أول ما تعني، الاعتماد على أحرار يؤمنون بما يفعلون، ويدركون أن ما يفعلونه إنما هو لمصلحتهم. غير أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بمباشرة المشاركة؛ مشاركة المواطن في صنع القرار. وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت هناك آلية في النظام تسمح بتلك المشاركة، أي بتداول السلطة[٦٣].

---

(٦٢) إسماعيل صبري عبد الله، «المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٢ (القاهرة: دار المستقبل العربي؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤)، ص ١١٨.

(٦٣) المصدر نفسه.

ج ـ مبدأ توزيع السلطة

من الطبيعي، لكي يكون هناك نظام ديمقراطي، ألا ينفرد بالعمل العام جهاز واحد وحيد، وإنما يصدر القرار عبر العديد من الأجهزة والمؤسسات، حتى لا يمتلك جهاز واحد القرار، فتنمو الذاتية التي تحول دون الارتباط والاتصال العضوي الحي بالقوى، والاتجاهات، التي يموج بها المجتمع، الأمر الذي قد يؤدي إلى تقويض أسس النظام الديمقراطي(٦٤).

أما القواعد الناظمة لممارسة الفعل الديمقراطي، فهي التي تكون ذات طبيعة حقوقية يكون هدفها إذعان السلطة لمطلب الحرية، ويمكن إجمالها في ست قواعد هي: ١ ـ سيادة القانون. ٢ ـ الفصل بين السلطتين المدنية والعسكرية. ٣ ـ الفصل بين السلطات. ٤ ـ استقلال السلطة القضائية. ٥ ـ تقرير الرقابة القضائية على دستورية القوانين. ٦ ـ تقرير الرقابة القضائية على تصرفات الإدارة وقراراتها.

(١) **سيادة القانون:** وتعني سيادة القانون خضوع سلطة الحكم للقانون خضوع المحكومين له. على أن القانون الذي تكون له السيادة في دولة القانون يجب أن يكون صادراً عن مجلس منتخب من الشعب، ولا يكون مخالفاً للدستور، أو منطوياً على انحراف في استعمال السلطة التشريعية.

(٢) **الفصل بين السلطتين المدنية والعسكرية:** وهذا الفصل هو أصل من أصول الحكم الديمقراطي. ومن آثار هذا الفصل منع محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية، وعدم ممارسة الجهات العسكرية سلطة من سلطات الضبط القضائي، أو تدبيراً من تدابير الضبط الإداري تجاه المدنيين.

(٣) **الفصل بين السلطات:** السلطات في الدولة هي التشريعية والتنفيذية والقضائية. ويحدد الدستور لكل منها اختصاصاً تقوم به ولا تتجاوزه. ويستهدف الفصل بين السلطات الحيلولة دون قيام حكم مستبد أو مطلق إذا ما تجمعت هذه السلطات في يد واحدة.

(٤) **استقلال السلطة القضائية:** يعتبر قيام القاضي بأداء وظيفته، حراً مستقلاً، أكبر ضمانة لحماية الحقوق العامة والخاصة. ومن مستلزمات كون القضاء سلطة مستقلة ألا يحال بين الفرد ومقاضاة السلطة العامة بسبب أي أمر أو تصرف يصدر منهما، ولا أن تنشأ محاكم خاصة أو استثنائية لمحاكمة الأفراد، إذ إن من حقهم أن

---

(٦٤) طارق البشري، «الديمقراطية وثورة ٢٣ يوليو، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/يونيو ١٩٨٤)، ص ٨٨.

يحاكموا أمام قضائهم العادي دون سواه. والقضاء المستقل يجب أن يكون متخصصاً ومحايداً.

(٥) **تقرير الرقابة القضائية على دستورية القوانين:** يحدث في البلدان كافة، حتى العريقة في ديمقراطيتها، أن تصدر السلطة التشريعية قانوناً يطعن بكونه غير دستوري، إمّا لمخالفته نصاً في الدستور، أو أنه ينطوي على انحراف في استعمال السلطة التشريعية. ولذلك لا بد، كضمانة للديمقراطية، من وجود محكمة دستورية عليا للنظر في مثل هذه المخالفات، ويكون من اختصاصها الحكم بإلغاء القانون إذا ثبت تعارضه مع الدستور.

(٦) **تقرير الرقابة القضائية على تصرفات الإدارة وقوانينها:** إن تصرفات الإدارة، وقراراتها، عرضة لأن يكون منها ما يخالف القانون، أو ينطوي على إساءة استعمال السلطة. وهنا يكون السبيل إلى رد الأمور إلى نصابها القانوني، وتصحيح الانحراف، هو فرض رقابة قضائية على تصرفات الإدارة وقراراتها. ويكون من سلطات القضاء، وهو يمارس هذه الرقابة، وقف التصرف وإلغاء القرار المخالف للقانون، بالإضافة إلى الحكم بالتعويض لمصلحة المتضرر من التصرف أو القرار[٦٥].

نخلص مما تقدم إلى تأكيد ما قلناه في بداية هذه الدراسة، وهو أن المفكرين العرب لم يكونوا دعاة حقيقيين لتكريس شرعة حقوق الإنسان في الوطن العربي فحسب، بل ناضلوا كثيراً لترجمة هذه الأفكار النظرية إلى ممارسات عملية. وقد دفعوا ثمناً باهظاً بسبب مجاهرتهم بأفكارهم، وبسبب مواقفهم النضالية أيضاً. لكن ذلك لم يمنعهم من الاستمرار في حمل الرسالة التي اختاروها لأنفسهم طالما هم على قيد الحياة.

(٦٥) جميل، «حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة،» ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

الفصل الثاني والثلاثون

قوانين العمل وحقوق الإنسان في الوطن العربي

أسمى خضر(*)

مقدمة

العمل قديم قدم الإنسانية والوجود الإنساني، وبالعمل انتقل الإنسان من البدائية إلى التحضر والرقي. وفي الوقت الذي كانت فيه الطبيعة تسيطر عليه، أصبح الإنسان وبالعمل أيضاً يسخر الثروات والموارد لخدمته وخدمة العالم بأسره. وأدى إتقانه للعمل إلى وجود المجتمعات والحضارات على مدى العصور.

ولم يقف الإنسان عند هذا الحد، بل عمل جاهداً على توسيع دائرة نشاطه، فشمل نشاطه اكتشاف الفضاء الخارجي. وما زال يسعى من أجل تحقيق حضارة إنسانية أرقى، وتأمين الراحة والاستقرار للمجتمعات البشرية.

وعلى الرغم من ذلك، فقد عانت بعض المجتمعات انتهاكاً لحق الإنسان بالعمل، لأسباب اختلفت باختلاف العصور والأزمنة، وباختلاف الفئات المستهدفة والاتجاهات الفكرية والثقافية والاجتماعية. وكانت ردة فعل المجتمع الدولي تجاه ذلك قوية ومؤثرة وأدت إلى صراعات لا حدود لها كان من أهم نتائجها إقرار المجتمع الدولي بحق العمل كحق من حقوق الإنسان الأساسية.

ولم تكن البلاد العربية بمنأى عما يجري ضمن منظومة المجتمع الدولي، فقد حرصت الدول العربية كافة على حماية العمل بكل الطرق، وإن اختلفت في ما بينها في مسائل جوهرية سنقوم بتوضيحها خلال البحث.

(*) محامية ـ فلسطين.

يركز موضوع البحث على قوانين العمل العربية وحقوق الإنسان، بمعنى مدى احترام تشريعات العمل في البلاد العربية ومدى توافقها مع مبادىء حقوق الإنسان الخاصة بالعمل. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف جرى تقسيم البحث إلى ثلاث نقاط: الأولى تبحث في حق العمل في المواثيق الدولية والعربية وفي التشريعات المحلية؛ أما الثانية فتبحث في المواضيع الأكثر اختلافاً في مجال العمل كالمساواة بمختلف صورها ونطاق تطبيق قوانين العمل والأشخاص المشمولين بأحكامها والرعاية الاجتماعية والسلامة المهنية والراحة والتأمينات الاجتماعية والتنظيم النقابي وحق الإضراب. وفي الثالثة سنبحث في حقوق فئات معينة كالأطفال والنساء وذوي الاحتياجات الخاصة.

أولاً: مفهوم حقوق الإنسان في مجال العمل

«لكل إنسان الحق في العمل»، أصبحت هذه العبارة مما لا يختلف فيه اثنان، فلا جدوى من الوجود الإنساني من دون عمل وإنتاج، بل لا حياة من دون عمل.

١ - حق العمل في المواثيق الدولية والعربية

حقوق الإنسان هي تلك الحقوق التي تتعلق بالإنسان بوصفه إنساناً، من دون اعتبار لجنسيته أو جنسه أو ديانته أو أصله العرقي أو وضعه الاجتماعي والاقتصادي[١]. ومن تلك الحقوق حق العمل الذي يندرج تحت إطار الحقوق الاقتصادية والاجتماعية[٢].

وحق العمل بمفهومه الواسع يعني إزالة جميع العقبات التي تحول بين الفرد والعمل الذي يؤديه أو سيقوم بأدائه من دون تدخل لإجباره على أداء عمل دون غيره، وحريته في الإضراب عن أدائه.

ونتيجة لشعور المجتمع الدولي بضرورة وضع حقوق الإنسان بشكل يضمن احترامها، فقد تم تحويل هذه الحقوق من مجرد مبادىء عامة إلى قواعد قانونية على شكل اتفاقيات دولية ونصوص تشريعية على مستوى الدولة بحيث كفلت أغلب

---

(١) ابراهيم علي بدوي الشيخ، «حقوق الإنسان بين المجتمع الدولي والمجتمعات القومية،» المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد ٣٤ (١٩٧٨)، ص ٢٦٩ وما بعدها.

(٢) محمد سليم الطراونة، حقوق الإنسان وضماناتها (عمان: مركز جعفر للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٧٩ وما بعدها.

القوانين الأساسية للدولة حقوق الإنسان وطرق حمايتها[٣].

أ ـ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٤٨

أقرت الأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ بعد جهود كبيرة ومتواصلة لجماعات حقوق الإنسان وأنصارهم في مختلف دول العالم خاصة في الدول الغربية. وفي الوقت الذي نجحت فيه الأمم في إقرارها لهذه الاتفاقية فإن أساس ذلك اعتمد على أن كل الحقوق التي نص عليها الإعلان ما هي إلا المثل الأعلى الذي لا بد للدول من الوصول إليه. ومن بين هذه الحقوق، حق العمل الذي أدرج تحت بند الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث نصت المادة (٢٣) من الإعلان على ما يلي:

١ ـ «لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة.

٢ ـ لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو مع العمل الذي يقوم به.

٣ ـ لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

٤ ـ لكل شخص الحق في أن ينشىء وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته».

أما المادة (٢٤) فقد نصت على أنه: «لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر».

اشتمل الإعلان الذي اعتبر في ما بعد من الوثائق التاريخية المهمة، على مجمل حقوق الإنسان في مجال العمل، تاركاً أمر تفصيل ذلك للمواثيق الدولية الأخرى[٤] والقوانين الوطنية[٥]. وكان الإعلان بمثابة الدليل والمرشد الذي تعتمد عليه الدول

---

(٣) محمد سعيد مجذوب، **الحريات العامة وحقوق الإنسان** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٨٦)، ص ١٥ وما بعدها.

(٤) انظر مثلاً: **العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**، المواد ٦ ـ ٨ و١٠، علماً بأنه صادق على هذه الاتفاقية كل من الأردن وتونس والجزائر والسودان وسوريا والصومال والعراق والكويت ولبنان وليبيا ومصر والمغرب واليمن.

(٥) يلاحظ أن قوانين العمل تشتمل على معظم مبادىء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ما يتعلق بالعمل مع وجود اختلافات يعود بعضها لأسباب اجتماعية أو سياسية. ويعتبر قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ من أحدث قوانين العمل العربية التي حاولت التوفيق في ما بين نصوصها والنصوص الواردة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية الأخرى ذات العلاقة.

في رفع مكانة الإنسان واحترام حقوقه.

يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المصدر الرئيسي والأهم بالنسبة للدول في مجال إثراء الجهود الدولية والوطنية لتقرير وحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. كما أن الإعلان مصدرٌ مهم للكثير من الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان. ومن هذه الاتفاقيات الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري والاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة واتفاقية حقوق الطفل والاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين.

ب ـ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

لإضفاء المزيد من الضمانات الدولية على حق الإنسان بالعمل، فقد حرص المجتمع الدولي على إدراج هذا الحق في الاتفاقية الدولية التي عرفت باسم العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦. وفي سبيل التأكيد على مبدأ المساواة بالتطبيق للحقوق الواردة في العهد ومن ضمنها حق العمل فقد نصت الفقرة الثانية من المادة الثانية من الاتفاقية على أنه: «تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد من دون تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي السياسي أو غير السياسي، أو الأصل القومي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب».

أما حق العمل فقد أكدت عليه الاتفاقية بالفقرة الأولى من المادة السادسة ونصت على أنه: «تقر الدول الأطراف في العهد الدولي بالحق في العمل الذي يضمن حق كل فرد في أن تتاح له إمكانية كسب معيشته عن طريق العمل الذي يختاره أو يقبله بحرية، وتتخذ الدول الخطوات المناسبة لتأمين هذا الحق».

ولم تكتف الاتفاقية بهذا الحد وإنما حثت الدول الأطراف في الفقرة الثانية من المادة السابقة على اتخاذ الإجراءات القانونية المناسبة، سواء أكانت تشريعية أم تنفيذية، كالتدريب الفني والمهني ووضع الأسس والقواعد لتحقيق ذلك، وتأمين الحق بالمجتمع للجميع بحسب الخبرات والكفاءات من دون أي تمييز.

أما المادة السابعة فقد حرصت على تثبيت حق كل شخص من دون تمييز بشروط عمل صالحة وعادلة من خلال تقرير مكافآت للعمال وأجور عادلة ومكافآت متساوية عن الأعمال متساوية القيمة من دون تمييز، وهي تكفل للنساء على وجه

الخصوص شروط عمل لا تقل عن تلك التي يتمتع بها الرجال مع مساواة في الأجر عن الأعمال المتساوية[٦].

ج ـ اتفاقيات وتوصيات منظمة العمل الدولية

لا بد من التأكيد بداية على أن مسألة «حق العمل» هي مسألة ذات اهتمام دولي وإقليمي ومحلي، وفي إطار تلك الجهود الدولية وفي ظل الحاجة إلى وضع أحكام خاصة بالعمل فقد أنشئت منظمة العمل الدولية عام ١٩١٩ بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. وهدفها الارتقاء بأوضاع القوى العاملة من دون أي تمييز.

فمنظمة العمل الدولية التي تضم في عضويتها معظم دول العالم، تعتبر الجهة الدولية الوحيدة التي تهتم وتختص بشؤون العمل، والجهة التي ترجع إلى اتفاقياتها وتوصياتها دول العالم جميعها عند سن تشريعاتها العمالية الوطنية وقوانين الضمان الاجتماعي لديها أو تحديثها أو تعديلها. وقد صدر عن المنظمة الدولية العديد من الاتفاقيات والتوصيات التي تعالج مختلف نواحي العمل والعمال وعلى جميع المستويات مع التركيز على الحالات الأكثر حاجة إلى الحماية، كالمرأة[٧] والطفل وذوي الاحتياجات الخاصة.

لقد تأثر المشرع في البلاد العربية بعوامل كثيرة تبرر تدخله لتنظيم العمل وشؤون العمال. فمن الناحية الاقتصادية أدى التوسع الهائل في مجال الصناعة والتجارة وتشابك المصالح وتعارضها في كثير من الأحيان إلى ضرورة التدخل لفض النزاعات عن طريق سن التشريعات العمالية، وللحفاظ على حقوق الطرف الأضعف في المعادلة ألا وهو العامل في مواجهة صاحب العمل. ومن الناحية الاجتماعية شعر العمال بازدياد الطلب على القوى العاملة، وضرورة تماسكهم للوقوف في وجه الاستغلال الأعمى لأصحاب العمل، وشعروا بأهمية توحدهم على شكل نقابات

---

(٦) جاء في المادة السابعة منه: «لكل شخص حق التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على الخصوص أجراً منصفاً ومكافأة متساوية لدى تساوي قيمة العمل من دون أي تمييز، على أن يضمن للمرأة خصوصاً تمتعها بشروط عمل لا تكون أدنى من تلك التي يتمتع بها الرجل، وتقاضيها أجراً يساوي أجر الرجل لدى تساوي العمل».

(٧) نصت الفقرة الثانية من المادة العاشرة على أنه: «يجب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة، قبل الوضع وبعده، وينبغي منح الأمهات العاملات أثناء الفترة المذكورة، إجازة مأجورة مصحوبة باستحقاقات ضمان اجتماعي كافية». فمثلاً يمكن تقسيم الاتفاقيات والتوصيات الصادرة عن منظمة العمل الدولية والخاصة بالمرأة العاملة إلى ثلاثة أقسام، الأول يتعلق بحماية أمومة المرأة العاملة، والثاني يتعلق بمناهضة التمييز بين الرجل والمرأة في مجال العمل، والقسم الثالث يتعلق بظروف وشروط العمل الخاصة بالمرأة العاملة وكيفية توفيرها والحفاظ على مكتسباتها.

تدافع عن مصالحهم وترعى شؤونهم وأحوالهم وتعمل على احترام حقوقهم وفي مقدمتها حقهم الإنساني في العمل ضمن ظروف وشروط مناسبة. أما من الناحية السياسية فمعظم البلدان العربية خضعت للاحتلال وكافحت للحصول على الاستقلال وبالتالي أصبح بمقدورها سن التشريعات من دون تدخل خارجي وظهرت الجهات الضاغطة كالنواب الذين طالبوا بتحسين وتنظيم أوضاع العمال كقطاع عريض أوصلهم إلى مواقعهم البرلمانية. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك وجود منظمة العمل الدولية وانضمام الدول العربية إليها ورغبتها بالسعي إلى تحسين ومواكبة التقدم في مجال التشريع العمالي[٨].

د ـ اتفاقيات وتوصيات منظمة العمل العربية

في عام ١٩٦٥ اجتمع وزراء ثلاث عشرة دولة عربية في بغداد، وأصدروا الميثاق العربي للعمل ودستور منظمة العمل العربية[٩]. وكان إنشاء منظمة العمل العربية وفقاً لنص المادة الخامسة عشرة من الميثاق التي جآء فيها: «توافق الدول العربية على إنشاء منظمة عمل عربية، تطبق نظام التمثيل الثلاثي الذي يقوم على أساس اشتراك أصحاب الأعمال والعمال، مع الحكومات في كل نشاط المنظمة وذلك وفقاً للدستور الملحق بهذا الميثاق». وفي إطار هذا الميثاق، انشئت منظمة العمل العربية، ووافقت الدول العربية على العمل لبلوغ مستويات عمل وتأمينات اجتماعية عربية متماثلة[١٠].

وتهدف منظمة العمل العربية، كما تبين المادة الثالثة من دستورها إلى:

«١ ـ تنسيق الجهود العربية في مجال العمل.

٢ ـ تنمية وصيانة الحقوق والحريات النقابية.

٣ ـ توحيد التشريعات العمالية وظروف وشروط العمل في الدول العربية كلما أمكن ذلك.

---

(٨) يلاحظ رغم الأسباب التي تم ذكرها، وجود أسباب تقابلها أدت إلى الحد من تقدم التشريعات العمالية في الدول العربية، ومن هذه الأسباب أن المجتمعات العربية مجتمعات زراعية وليست صناعية، ووجود العادات والتقاليد وانتشار الأمية ونظرة المجتمع لعمل المرأة.

(٩) الدول الثلاث عشرة هي: تونس، الأردن، السودان، مصر، الكويت، لبنان، الجزائر، ليبيا، العراق، السعودية، سوريا، اليمن، المغرب.

(١٠) تنص المادة الرابعة من الميثاق على أنه: «توافق الدول العربية على أن تعمل على بلوغ مستويات متماثلة في التشريعات العمالية والتأمينات الاجتماعية». أما المادة العاشرة فتنص على أنه: «توافق الدول العربية على توحيد شروط وظروف العمل بالنسبة لعمالها، كلما أمكن ذلك».

٤ ـ القيام بالدراسات والبحوث في الموضوعات العمالية المختلفة وعلى الأخص: تخطيط القوى العاملة؛ ظروف وشروط العمل للمرأة والأحداث؛ المشاكل المتعلقة بالعمل في الصناعة والتجارة والخدمات؛ مشاكل عمال الزراعة؛ الأمن الصناعي (السلامة الصناعية) والصحة المهنية؛ الصناعات الصغرى والريفية؛ الثقافة العمالية؛ التصنيف المهني؛ التعاونيات؛ الكفاية الإنتاجية وعلاقتها بالتشغيل والإنتاج.

٥ ـ تقديم المعونة الفنية في ميدان العمل للدول العربية التي تطلبها.

٦ ـ وضع خطة لنظام التأمينات الاجتماعية لحماية العمال وعائلاتهم.

٧ ـ وضع خطة للتدريب المهني وتنظيم حلقات تدريبية للعمال.

٨ ـ إعداد القاموس العربي للعمل».

وأصدرت منظمة العمل العربية منذ إنشائها العديد من الاتفاقيات والتوصيات، وسعت من خلال ذلك إلى ضمان احترام حقوق الإنسان العربي في حياة كريمة تقوم على أساس العدالة الاجتماعية وحق الإنسان العربي بالعمل ضمن ظروف وشروط مرضية وعادلة[١١]. وعلى الرغم من ذلك فإن القيمة القانونية لهذه الاتفاقيات والتوصيات داخل الدولة اختلفت وتباينت مما أدى إلى تعارض في التطبيقات القضائية ونزاع حول القانون الواجب التطبيق؛ فإن تونس مثلاً تعتبر هذه الاتفاقيات أعلى مرتبة من القانون المحلي بعد تصديقها[١٢]، في حين يحتاج تطبيقها في دولة كالأردن إلى مرورها بالمراحل التشريعية المعمول بها عند إصدار التشريعات

(١١) أصدرت منظمة العمل العربية العديد من الاتفاقيات وهي الاتفاقية رقم (١) لسنة ١٩٦٦ بشأن مستويات العمل، والاتفاقية رقم (٢) لسنة ١٩٦٧ بشأن تنقل الأيدي العاملة، والاتفاقية رقم (٣) لسنة ١٩٧١ بشأن المستوى الأدنى للتأمينات الاجتماعية، والاتفاقية رقم (٤) لسنة ١٩٧٥ بشأن تنقل الأيدي العاملة (معدلة)، والاتفاقية رقم (٥) لسنة ١٩٧٦ بشأن المرأة العاملة، والاتفاقية رقم (٦) لسنة ١٩٧٦ بشأن مستويات العمل (معدلة)، والاتفاقية رقم (٧) لسنة ١٩٧٧ بشأن السلامة والصحة المهنية، والاتفاقية رقم (٨) لسنة ١٩٧٧ بشأن الحريات والحقوق النقابية، والاتفاقية رقم (٩) لسنة ١٩٧٧ بشأن التوجيه والتدريب المهني، والاتفاقية رقم (١٠) لسنة ١٩٧٩ بشأن الإجازة الدراسية مدفوعة الأجر، والاتفاقية رقم (١١) لسنة ١٩٧٩ بشأن المفاوضة الجماعية، والاتفاقية رقم (١٢) لسنة ١٩٨٠ بشأن العمال الزراعيين، والاتفاقية رقم (١٣) لسنة ١٩٨١ بشأن بيئة العمل، والاتفاقية رقم (١٤) لسنة ١٩٨١ بشأن حق العامل العربي في التأمينات الاجتماعية عند تنقله للعمل في أحد الأقطار العربية، والاتفاقية رقم (١٥) لسنة ١٩٨٣ بشأن تحديد وحماية الأجور، والاتفاقية رقم (١٦) لسنة ١٩٨٣ بشأن الخدمات الاجتماعية العمالية.

(١٢) تنص المادة (٣٢) من الدستور التونسي على أن: «المعاهدات لا تعد نافذة المفعول إلا بعد المصادقة عليها والمعاهدات المصادق عليها بصفة قانونية أقوى نفوذاً من القوانين».

المحلية وبعدها تصبح مساوية للقانون المحلي[١٣].

٢ ـ حق العمل في التشريعات الوطنية

تفاوت تاريخ تنظيم العمل ضمن تشريعات عمالية في الدول العربية ومن بينها الأردن[١٤] من بلد لآخر ابتداءً من عام ١٩٠٤، وصدر أول قانون للعمل في الأردن سنة ١٩٦٠، وهو القانون رقم (٢١) لسنة ١٩٦٠، وشمل من ضمن الأمور المستحدثة عقود التدريب وكيفية تحديد الحد الأدنى للأجور والاتفاقيات الجماعية والصحة والسلامة والرفاهية وساعات العمل والإجازة السنوية والأحكام الخاصة بعمل النساء ومنحة الأمومة. ومن الجدير بالملاحظة أن القوانين التي كانت تطبق في الأردن قبل صدور القانون المذكور لم تتضمن إطلاقاً أية أحكام خاصة بعمل النساء وهذه القوانين هي قانون نقابات العمال رقم (٣٥) لسنة ١٩٥٣ وقانون تعويض العمال رقم (١٧) لسنة ١٩٥٥.

وإذا كان للمرأة دور غير فاعل في تلك المراحل التي سبقت صدور قانون العمل لسنة ١٩٦٠ إلا أن هناك تطبيقاً للنصوص الدستورية الخاصة بعمل المرأة. وتنبغي الإشارة إلى أن المرأة خلال الفترات السابقة لصدور قانون العمل الأردني لسنة ١٩٦٠ وما بعد ذلك بسنوات عملت بدون أجر، وكان عملها منحصراً ضمن حدود العائلة الواحدة.

أ ـ حق العمل في دساتير الدول العربية

إن معظم الدول الحديثة، هي دول قانون ومؤسسات، وتستمد شرعيتها من القانون الأساسي لكل واحدة منها، لذا فقد عرف القانون الأساسي (الدستور) بأنه الوثيقة الدستورية بما تتضمنه من أحكام وقواعد، ويترتب على ذلك اعتبار كل قاعدة منصوص عليها في صلب هذه الوثيقة قاعدة دستورية[١٥].

أما الدستور من الناحية الموضوعية فهو مجموعة الموضوعات التي تعتبر دستورية

---

(١٣) ومن هذه الدول أيضاً مصر والجزائر والسودان والكويت.

(١٤) نجد مثلاً أن تشريعات العمل في تونس ظهرت سنة ١٩٠٤ وفي السودان سنة ١٩٠٨ وفي مصر سنة ١٩٠٩ وفي الجزائر سنة ١٩١٠ وفي لبنان سنة ١٩٤٣ وفي فلسطين سنة ١٩٢٧ وفي الأردن سنة ١٩٦٠ وفي قطر سنة ١٩٦٢ وفي أبو ظبي سنة ١٩٦٦.

(١٥) وفقاً لهذا التعريف فإن معيار تحديد دستورية القواعد معيار شكلي. انظر في هذا المعنى: ابراهيم عبد العزيز شيحا، **المبادىء الدستورية العامة** (بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٢)، ص ١٥ وما بعدها.

من حيث طبيعتها أو جوهرها، سواء وردت هذه القواعد أو الموضوعات في الوثيقة الدستورية أو لم ترد.

وبغض النظر عن التعريفات السابقة، فإن القانون الدستوري يعتبر أسمى مرتبة من القوانين والأنظمة والتعليمات ويحتاج تغيير أي مادة فيه إلى إجراءات خاصة تختلف عن تلك التي تعدل أو تغير بها القوانين العادية. فالقانون الدستوري هو القانون الذي يبحث في تكوين الدولة وإقامة الحكم فيها[١٦].

تنص المادة (٢٣) من الدستور الأردني لسنة ١٩٥٢ على ما يلي:

«١ ـ العمل حق لجميع المواطنين وعلى الدولة أن توفره للأردنيين بتوجيه الاقتصاد الوطني والنهوض به.

٢ ـ تحمي الدولة العمل وتصنع له تشريعاً يقوم على المبادىء الآتية:

ـ إعطاء العامل أجراً يتناسب مع كمية عمله وكيفيته.

ب ـ تحديد ساعات العمل الأسبوعية ومنح العمال أيام راحة أسبوعية وسنوية مع الأجر.

ج ـ تقرير تعويض خاص للعمال المعيلين، وفي أحوال التسريح والمرض والعجز والطوارىء الناشئة عن العمل.

د ـ تعيين الشروط الخاصة بعمل النساء والأحداث.

هـ ـ خضوع العامل للقواعد الصحية.

و ـ تنظيم نقابي حر ضمن حدود القانون»[١٧].

ويلاحظ أن الدستور الأردني لم يكتف بالإشارة إلى حق العمل بشكل عام، وإنما حدد الأسس والمبادىء التي سيتضمنها قانون العمل، ومن ضمن هذه المبادىء الأحكام الخاصة بعمل المرأة[١٨] والحدث. ويترتب على ذلك أن قانون العمل الخالي من شروط عمل النساء والأحداث، والأجور وساعات العمل الأسبوعية وحق

---

(١٦) كمال غالي، مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية، ط ٣ (دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢)، ص ٩ وما بعدها.

(١٧) هنالك نصوص مشابهة بمعظم الدساتير العربية ومنها الدستور الجزائري (المادة ٥٩) والدستور الدائم لجمهورية السودان الديمقراطية لسنة ١٩٧٣ (المادة ٥٦)، والدستور الكويتي لسنة ١٩٦٢ (المادة ٤١) والدستور المصري لسنة ١٩٧١ (المادة ١٣).

(١٨) انظر مثلاً: المادة (٢٧) فقرة (أ) والمادة (٦٧) والمادة (٧٠) والمادة (٧١) من قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦، وتنص المادة (٦٩) من هذا القانون على أنه: «تحدد بقرار من الوزير بعد استطلاع رأي الجهات الرسمية المختصة:

أ ـ الصناعات والأعمال التي يحظر تشغيل النساء فيها.

ب ـ الأوقات التي لا يجوز تشغيل النساء فيها والحالات المستثناة منها».

التنظيم النقابي والإجازات والتعويض والقواعد الصحية هو قانون مخالف للدستور. فقد حرص قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ مثلاً على إفراد نصوص خاصة بعمل المرأة والحدث، إعمالاً لأحكام الدستور وتمشياً مع حقوق المرأة ودورها في المجتمع على مختلف الصُعد.

ب ـ حق العمل في تشريعات العمل العربية

إن حق العمل الذي ضمنته الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان أصبح محل اهتمام الدول العربية، ووضعت التشريعات بهدف حماية هذا الحق، وإن اختلفت الفترات التي تم خلالها سن التشريعات العمالية في الدول العربية. إلا أن ذلك يعود في كثير من الأحيان إلى تواريخ استقلال تلك الدول. ففي مصر التي كان القانون المدني فيها ينظم عقد العمل بمواد مختصرة، صدر المرسوم بقانون رقم (٣١٧) سنة ١٩٥٢ الذي نظم عقد العمل الفردي، وتم تعديله بالقانون رقم (١٦٥) سنة ١٩٥٣، إلى أن تم صدور قانون العمل الموحد رقم (٩١) لسنة ١٩٥٩ الذي حل محل جميع التشريعات العمالية السابقة على صدوره، بالإضافة إلى قانون التأمينات الاجتماعية للعمال رقم (٩٢) لسنة ١٩٥٩ الذي ألغي بموجب القانون رقم (٦٣) لسنة ١٩٦٤. وفي سوريا ظهر أول تشريع عمالي سنة ١٩٤٦، وبعد ذلك وخلال الوحدة مع مصر تم تطبيق القانون رقم (٩١) لسنة ١٩٥٩ وقانون التأمينات الاجتماعية رقم (٩٢) لسنة ١٩٥٩. وبعد انفصام الوحدة ظل التشريعان نافذي المفعول مع إجراء التعديلات عليهما.

وصدر أول تشريع عمالي في العراق سنة ١٩٣٦ ثم حل محله القانون رقم (١) لسنة ١٩٥٨. وفي سنة ١٩٤٦ صدر أول قانون عمل في لبنان وكان موضع تعديل لعدة مرات بعد ذلك. أما في السعودية فقد صدر أول نظام للعمل والعمال سنة ١٩٤٧ وبقي ساري المفعول إلى أن حل محله النظام الجديد سنة ١٩٦٩ حيث صدر في السنة نفسها نظام التأمينات الاجتماعية.

وصدر في الكويت أول قانون للعمل في القطاع الحكومي سنة ١٩٥٩، وهو قانون مستوحى من قانون العمل المصري. أما في البحرين فقد صدر أول قانون عمل هنالك سنة ١٩٥٧ وقد أخذت أحكامه من مبادىء القانون العام الإنكليزي. وفي ليبيا صدر أول قانون للعمل سنة ١٩٥٧ وحل محله قانون العمل لسنة ١٩٦٢.

ولقد أصدرت كل من تونس والسودان تشريعات متعددة بخصوص العمل؛ ففي السودان صدر أول تشريع عمالي سنة ١٩٠٨ باسم قانون العمال المتدرجين، ومن ثم قانون الخدم سنة ١٩٢١ وبعد سنة ١٩٤٨ صدرت معظم التشريعات العمالية. أما في تونس فصدر أول التشريعات العمالية سنة ١٩٠٤ إلى أن تبنت

أسلوب قانون العمل الموحد سنة ١٩٦٠.

ثانياً: حقوق الإنسان في تشريعات العمل العربية

ترتبط بحق العمل حقوق أخرى لا تقل أهمية عنه، وتعتبر أكثر الدلائل إشارة إلى حقوق الإنسان في مجال العمل. وأهم تلك المؤشرات المساواة بين الرجل والمرأة والمساوة في الأجر عند تساوي العمل والمساواة في الترقية والتدريب، كذلك الفئات التي تشملها أحكام تشريعات العمل والفئات المستثناة وأسباب استثنائها وهو ما يعرف بنطاق التطبيق، والرعاية الاجتماعية والتنظيم النقابي وحق الإضراب.

١ ـ المساواة

تضمن قانون العمل الأردني الجديد رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ النص صراحة على مساواة الرجل والمرأة في مجال العمل، خلافاً لقانون العمل القديم. ففي معرض الحديث عن معاني الكلمات التي سترد في القانون، وفي المادة الثانية، عرّف قانون العمل الأردني العامل أنه: «كل شخص ذكراً كان أو أنثى يؤدي عملاً لقاء أجر ويكون تابعاً لصاحب العمل وتحت إمرته ويشمل ذلك الأحداث ومن كان قيد التجربة أو التأهيل».

أما الحدث فقد عرّفته المادة نفسها بأنه: «كل شخص ذكراً كان أو أنثى بلغ السابعة من عمره ولم يتم الثامنة عشرة».

أ ـ المساواة في الفرص

فالإشارة الصريحة في القانون لمساواة المرأة والرجل في مجال فرص العمل تدل على إرادة المشرع في التأكيد على ذلك، بصورة لا لبس فيها ولا مجال للاجتهاد أو التقليل منها أو حتى الاستفاضة في تفسيرها ومراد المشرع من إدراجها.

وإذا أردنا التوسع في هذا المجال فيمكن أن ننظر إلى مساواة الرجل للمرأة في مجال العمل على أنها مساواة نسبية لكلا الجنسين وليست مساواة مطلقة[١٩]، والمساواة النسبية تعني أن حق المرأة في العمل وتطبيق مبدأ تكافؤ الفرص يتطلب توافر شروط انخراطها فيه ومدى انسجام قدراتها التعليمية والعملية مع العمل الذي ترغب فيه.

---

(١٩) المساواة المطلقة تعني أن لكل إنسان، ذكراً أكان أم أنثى، الحق في العمل دون اعتبار لسنه أو ثقافته أو سمعته إلى غير ذلك...

لقد جاء النص الوارد في قانون العمل الأردني والخاص بمساواة الرجل والمرأة منسجماً مع الاتفاقيات الدولية والعربية. فمثلاً تنص المادة الثالثة والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٤٨ على أنه: «لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة». فحق الإنسان بالعمل من الحقوق الأساسية من دون تمييز بين الرجل والمرأة، ولا يعتبر تقرير هذا الحق مكتملاً ما لم تتقرر للإنسان (الذكر كما الأنثى) الحقوق الأخرى اللصيقة بحق العمل كالحق في الراحة وعطلات دورية[٢٠].

ولإضفاء المزيد من الضمانات القانونية الدولية على حق المرأة بالعمل ومساواتها مع الرجل، تم إدراج حق العمل في الاتفاقية الدولية المعروفة باسم العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦، ولضمان سريان تلك الحقوق على المرأة أسوة بالرجل نصت الفقرة الثانية من المادة الثانية من الاتفاقية على أنه: «تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين أو الرأي السياسي أو غير السياسي، أو الأصل القومي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب».

وقد اشتملت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة ١٩٧٩ وبالمواد (١١، ١٢، ١٣، ١٤) على نصوص خاصة بعمل المرأة ومن أهمها المساواة ما بين الرجل والمرأة في مجال العمل.

أما اتفاقيات وتوصيات منظمة العمل الدولية فقد وضعت الأسس العامة في علاقات العمل وظروفه وشروطه، التي تطبق على المرأة العاملة، مع الإشارة إلى اهتمام المنظمة بحقوق المرأة العاملة على وجه الخصوص لاعتبارات خاصة كطبيعة تكوينها والالتزامات الملقاة على عاتقها. وانطلاقاً من هذه النظرة حرصت المنظمة على تأكيد مبدأ مساواة المرأة والرجل في مجال العمل. فقد نصت الاتفاقية الدولية رقم (١١١) بشأن التمييز في مجال الاستخدام والمهنة لعام ١٩٥٨، في المادة الثانية منها، على أنه: «يتعهد كل عضو تكون هذه الاتفاقية نافذة إزاءه بأن يضع ويطبق سياسة

---

(٢٠) تنص المادة الرابعة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) على أن: «لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر». أما المادة الخامسة والعشرون من الإعلان نفسه فتنص على ضرورة تأمين مستوى معين من المعيشة للإنسان من خلال توفير الخدمات الصحية والخدمات الاجتماعية، والحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والعجز والمرض والترمل والشيخوخة.

وطنية تهدف من خلال طرق توائم ظروف البلد وأعرافه، إلى تحقيق المساواة في الفرص وفي المعاملة على صعيد الاستخدام والمهنة بغية القضاء على أي تمييز في هذا المجال». وبذلك تكون هذه الاتفاقية قد وضعت المبادىء الأساسية للمساواة بين الرجل والمرأة في مجال الاستخدام والمهنة أو الوظيفة(٢١).

أما على المستوى العربي فقد عملت منظمة العمل العربية ومن خلال الاتفاقيات الصادرة عنها على إدراج مبدأ التكافؤ والمساواة بين المرأة والرجل في المعاملة. فالأصل العام في الاتفاقية رقم (١) لعام ١٩٦٦ بشأن مستويات العمل أن تكون الحماية التي تقررها مستويات العمل واحدة، وألا يكون هنالك أي تفريق بين العمال كالتفريق بسبب الجنس. . .

أما الاتفاقية رقم (٥) لسنة (١٩٧٦) بشأن المرأة العاملة، فقد عملت على تثبيت المبدأ العام الخاص بالمساواة فنصت في المادة الأولى منها على أنه «يجب العمل على مساواة المرأة والرجل في تشريعات العمل كافة».

وقد أخذت بعض الدول العربية بما جاء في الاتفاقية رقم (٥) لسنة (١٩٧٦) بشأن المرأة العاملة، ونصت صراحة في قوانين العمل لديها على مساواة المرأة والرجل، كما نص على ذلك قانون العمل الأردني الجديد رقم (٨) لسنة ١٩٩٦. وتجدر الإشارة هنا إلى وجوب النص الصريح بقوانين العمل العربية على المساواة بين الرجل والمرأة في مجال العمل من دون ترك ذلك ليفهم ضمناً، وإن السعي للوصول إلى هذا الهدف يتطلب جهوداً متواصلة ومقنعة في الوقت نفسه من جميع الجهات ذات العلاقة، وبخاصة الحركات والمنظمات النسائية غير الحكومية.

ب ـ الأجور

يعتبر موضوع الأجر(٢٢) هو الأكثر ارتباطاً بمسألة مساواة المرأة والرجل في مجال العمل، والأعمق مدلولاً لمحور تلك المسألة، وهو مجال خصب لاستغلال الأحداث. وانطلاقاً من ذلك فقد عمل المجتمع الدولي جاهداً للتأكيد على ضرورة

---

(٢١) في عام ١٩٨١ أقرت منظمة العمل الدولية الاتفاقية الدولية رقم (١٥٦) بشأن إتاحة الفرصة والمعاملة المتساوية للعمال من الرجال والنساء من ذوي المسؤولية العائلية فنصت الفقرتان (١ ـ ٢) من المادة الثالثة من الاتفاقية على أن الهدف من إقرار هذه الاتفاقية إتاحة الفرصة والمساواة في المعاملة بالنسبة للعمال رجالاً ونساءً الذين تقع على عاتقهم مسؤولية رعاية أبنائهم أو أفراد العائلة من الدرجة الأولى، لأنه يصعب على هذه الفئة من العمال المشاركة أو التقدم في الأنشطة الاقتصادية نتيجة الأعباء الأسرية التي تواجههم.

(٢٢) عرف قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦، الأجر بأنه: «كل ما يستحقه العامل لقاء عمله نقداً أو عيناً مضافاً إليه سائر الاستحقاقات الأخرى أياً كان نوعها إذا نص القانون أو عقد العمل أو النظام الداخلي أو استقر التعامل على دفعها باستثناء الأجور المستحقة عن العمل الإضافي».

تساوي أجر المرأة والرجل عند تساوي العمل.

تم التأكيد على هذا المبدأ بنص صريح وواضح في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٤٨، وكان ذلك ترسيخاً لشرعية وعالمية هذا المبدأ. فقد نصت المادة ٢٣ منه على أن: «لجميع الأفراد من دون تمييز الحق في العمل المتساوي»(٢٣).

كما تم التأكيد أيضاً على هذا المبدأ في المادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦ حيث جاء فيها: «تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على وجه الخصوص أجراً ومكافأة متساوية لدى تساوي قيمة عمل لا تكون أدنى من تلك التي يتمتع بها الرجل وتقاضيها أجراً يساوي أجر الرجل لدى تساوي العمل».

وتوجت هذا المبدأ اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة ١٩٧٩، حيث نصت المادة الحادية عشرة على حقوق المرأة في مجال العمل ومن ضمنها حقها بالمساواة في الأجر مع الرجل عند تساوي العمل(٢٤).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنّ مبدأ المساواة في الأجر كان هدفاً أساسياً من ضمن أهداف منظمة العمل الدولية عام ١٩١٩، بعد أن كان للعمال نضال مضنٍ في هذا المضمار.

وسعياً لوضع هذا المبدأ موضع التطبيق فقد أصدرت منظمة العمل الدولية العديد من الاتفاقيات التي تندرج تحت حماية المرأة العاملة ومناهضة التمييز تجاهها من حيث تكافؤ الفرص في العمل والمعاملة على قدم المساواة مع الرجل(٢٥). فقد نصت الاتفاقية رقم (١٠٠) لسنة ١٩٥١ والصادرة عن منظمة العمل الدولية وفي المادة الأولى على أن: «على كل عضو أن يشجع بتدابير تتفق مع الطرائق المتبعة لديه

---

(٢٣) كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بمثابة مجموعة القواعد والمبادىء الأساسية لحقوق الإنسان، التي أثمرت جهود الكثيرين في تعزيزها وعلى وجه الخصوص تلك الفئة من المفكرين والمناضلين التي اهتمت بقضايا المرأة بشكل عام.

(٢٤) منعاً للتكرار، انظر نص المادة المذكورة في هذا البحث.

(٢٥) من هذه الاتفاقيات الاتفاقية رقم (١٠٠) لسنة ١٩٥١ الخاصة بالمساواة في أجور العمال والعاملات عند تساوي العمل، والاتفاقية رقم (١١١) لسنة ١٩٥٨ الخاصة بحظر التمييز في المهن والوظائف، والاتفاقية رقم (١١٧) لسنة ١٩٦٢ الخاصة بتنمية التعليم والتدريب من دون تمييز والاتفاقية رقم (١٤٢) لسنة ١٩٧٥ الخاصة بتكافؤ الفرص بين الرجال والنساء.

في تحديد معدلات الأجور، وأن يؤمن في الحدود التي تتعارض مع هذه الطرائق شمول جميع العمال بمبدأ تساوي الأجور بين الذكور والإناث لقاء العمل المتساوي».

وعلى المستوى العربي، فقد كان لمنظمة العمل العربية دور بارز ومهم في إيجاد موقع لهذا المبدأ ضمن اتفاقياتها وتوصياتها. فقد نصت المادة الثالثة من الاتفاقية العربية رقم (٥) لسنة ١٩٧٦ بشأن المرأة العاملة والصادرة عن منظمة العمل العربية على أنه: «يجب العمل على ضمان مساواة أجر المرأة لأجر الرجل وذلك على العمل المماثل».

كما قررت اتفاقية العمل العربية رقم (١) لسنة ١٩٦٦ بشأن مستويات العمل العربية، واتفاقية العمل العربية رقم (٦) لسنة ١٩٧٦ بشأن مستويات العمل العربية «معدلة» على تساوي الأجور بين المرأة والرجل عند تساوي العمل[٢٦].

يتضح مما سبق أن لا خلاف على المستوى الدولي أو العربي على ضرورة المساواة في الأجر بين الرجل والمرأة عند تساوي العمل، كما أن جميع الاتفاقيات السابقة الذكر حثت الدول على تثبيت ذلك المبدأ ضمن تشريعاتها الوطنية وكان لذلك أثر كبير في تشجيع الكثير من البلدان العربية على إدراج نصوص خاصة بتساوي الأجر ضمن تشريعاتها العمالية[٢٧].

أما الدول العربية التي تضمنت تشريعاتها نصوصاً خاصة بتساوي الأجر، فيمكن أن نذكر منها قانون العمل في القطاع الأهلي في الكويت رقم (٣٨) لسنة ١٩٦٤، الذي نصت المادة (٢٧) منه على أنه: «تمنح المرأة العاملة الأجر المماثل لأجر الرجل إذا كانت تقوم بنفس العمل». وفي الجزائر، نص القانون رقم ٦/٨٢ لسنة ١٩٨٢ والمتعلق بعلاقات العمل الفردية وفي المادة (٨) من أحكام عامة من الباب الثاني على أنه: «يستفيد العمال من نفس الحقوق ويخضعون لنفس الواجبات مهما كان جنسهم أو سنهم ما دامت مناصب عملهم متساوية، وعند التساوي في التأهيل والمردود، يتقاضون عن العمل المماثل أجوراً متساوية، وينتفعون من نفس المزايا».

أما في دولة الإمارات العربية المتحدة، فإن المادة (٣٢) من قانون اتحادي رقم

---

(٢٦) تجدر الإشارة إلى أن الأردن صادق على هذه الاتفاقية.

(٢٧) يلاحظ أن كلاً من قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ وقانون العمل الأردني الملغى رقم (٢١) لسنة ١٩٦٠، لم ينصا صراحة على هذا المبدأ.

(٨) لسنة ١٩٨٠ في شأن تنظيم علاقات العمل تنص على أنه: «تمنح المرأة الأجر المماثل لأجر الرجل إذا كانت هذه المؤسسات الخيرية والتربوية من كل أو بعض الأحكام المنصوص عليها في الفصلين السابقين من هذا الباب إذا كانت هذه المؤسسات تهدف إلى التأهيل أو التدريب المهني للأحداث أو للنساء، وبشرط أن ينص في الأنظمة الداخلية لهذه المؤسسات على طبيعة الأعمال التي يقوم بها الأحداث والنساء، وساعات وشروط العمل فيها بصورة لا تتعارض مع الطاقة الحقيقية للأحداث والنساء».

وفي مصر فإن البند الخاص بتشغيل النساء وفي المادة (١٥١) من قانون العمل المصري[٢٨] ينص على أنه: «تسري على النساء العاملات جميع النصوص المنظمة لتشغيل العمال دون تمييز في العمل الواحد».

إن ما يميز التشريعات العمالية في الدول العربية أنها منعت التمييز في الأجر بين الرجل والمرأة ولكنها اختلفت في أسلوب علاجها لهذا النص، فمنها ما نص صراحة على تساوي الأجر بين الرجل والمرأة عند تساوي العمل، ومنها ما نص على ذلك بأسلوب غير مباشر، والطائفة الأخيرة لم تنص على ذلك صراحة وإنما توصي النصوص الخاصة بالأجور بأن الأجر متساو لكل من الجنسين. ونظراً لأهمية تساوي الأجر الذي أكدت عليه الاتفاقيات الدولية والعربية، فإننا نرى أنه كان يتوجب على المشرع الأردني إفراد نص خاص بمبدأ تساوي الأجر بين الرجل والمرأة عند تساوي العمل.

إضافة إلى ذلك كله فإن وجود نصوص صريحة بهذا الخصوص تجعل المرأة أكثر جرأة في المطالبة والصمود أمام أصحاب العمل للحصول على أجور متساوية مع الرجل، ويكاد يكون مستغرباً موقف المشرع الأردني من هذه المسألة على الرغم من التوصيات العديدة التي صدرت عن المنظمات غير الحكومية الأردنية بإدراج نص صريح ضمن قانون العمل الجديد.

وإذا كان النص الوارد في قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ والخاص بتحديد الحد الأدنى للأجور هو لحماية العامل ذكراً كان أم أنثى إلا أنه يمكن الاستناد إليه للتخفيف من تعسف أصحاب العمل بتشغيل النساء بأجور متدنية جداً. وقد نصت على ذلك المادة (٥٢) فقرة (أ) على أنه: «يشكل مجلس الوزراء بناء على تنسيب الوزير لجنة تتألف من عدد متساو من ممثلين عن الوزراء والعمال وأصحاب العمل، ويعين المجلس رئيساً لها من بين أعضائها تتولى تحديد الحد

---

(٢٨) قانون العمل رقم (١٣٧) لسنة ١٩٨١.

الأدنى للأجور مقدراً بالنقد الأردني وذلك بصفة عامة أو بالنسبة لمنطقة معينة أو مهنة معينة وتكون مدة العضوية فيها سنتين قابلة للتجديد». إضافة إلى ذلك فإنه حتى تلك الدول التي أقرت نصوصاً خاصة بمبدأ المساواة في الأجر تعاني ضعف التزام أصحاب العمل بالتقيد بها لأسباب مختلفة يكون هدفها الأساسي تحقيق أرباح إضافية.

كما يلاحظ أن المساواة في التدريب والترقية تختلف عما هو منصوص عليه في التشريعات العمالية. ففي الوقت الذي لا تفرق فيه تلك التشريعات بخصوص حق العامل ذكراً أكان أم أنثى في الاشتراك بالدورات التدريبية، فإن الواقع العملي يدل على وجود تلك التفرقة وتجذرها في المجتمعات العربية بشكل خاص.

٢ ـ نطاق التطبيق

إن الأصل العام الذي تقوم عليه التشريعات العمالية أنها تطبق على جميع العمال الذين يؤدون عملاً للغير وتحت إدارته وإشرافه من دون استثناء إلا أنه ولأسباب متعددة، فإن فئات متعددة تخرج من نطاق تطبيق قوانين العمل. فمثلاً: موظفو الدولة يخضعون لنظام الخدمة المدنية وفئات أخرى خرجت لاعتبارات عديدة سنذكرها تباعاً. على أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الموضوع يتطلب دراسة وافية لهذه الفئات التي تكون نسبة منها لا بأس بها من النساء والأحداث والأفراد الأكثر حاجة للحماية، والتعرف على أسباب عدم شمولها بالقوانين العمالية، وإمكانية المطالبة بإلغاء تلك الاستثناءات متى كان ذلك ممكناً ومبرراً.

وقد اتبعت تشريعات العمل العربية في نطاق تطبيقها أسلوب الاستبعاد لا أسلوب الحصر والتعداد[٢٩] بحيث إنها بدلاً من تعداد فئات العمال الذين تطبق عليهم أحكامها جعلت تطبيقها عاماً إلا ما استثني من ذلك. والذين تم استثناؤهم تطبق على بعضهم القواعد العامة التي تعتبر ذات رعاية ومزايا أقل من تلك المنصوص عليها بقوانين العمل، والبعض الآخر يخضعون لأحكام قوانين أخرى[٣٠].

والفئات المستبعدة من قانون العمل الأردني الجديد وفي قوانين العمل العربية يمكن تقسيمها كالتالي:

---

(٢٩) حول ذلك، انظر: أحمد زكي بدوي، **عقد العمل الفردي في تشريعات العمل العربية والأجنبية**، سلسلة البحوث والدراسات ([القاهرة]: مكتب العمل العربي، ١٩٨٢)، ص ٢١.

(٣٠) موظفو الحكومة مثلاً يخضعون لنظام الخدمة المدنية رقم (١) لسنة ١٩٨٨.

(أ) الموظفون العموميون وموظفو البلديات

نص على هذا الاستثناء في كل من قوانين العمل في الأردن، والإمارات العربية المتحدة، والبحرين، وسوريا، وقطر، والكويت، ولبنان، وليبيا، ومصر، والجمهورية العربية اليمنية.

فموظفو الدولة (الموظفون العموميون) والبلديات لا يخضعون في علاقاتهم مع الدولة لأحكام قانون العمل وإنما تم تنظيم تلك العلاقات في الأردن، مثلاً، عن طريق نظام الخدمة المدنية رقم (١) لسنة ١٩٨٨، وحيث إن مجال بحثنا لا يشمل تلك الطائفة (وهي ليست بقليلة) فإن هذه الفئة تستحق دراسة مستقلة حول ضمانات حقوقها العمالية.

(ب) أفراد عائلة صاحب العمل الذين يعملون في مشاريعه من دون أجر

ورد هذا الاستثناء في كل من الأردن ودولة الإمارات العربية المتحدة، والبحرين، وقطر، ولبنان، وليبيا. والمقصود هنا بأفراد عائلة صاحب العمل هم أولئك الأشخاص الذين تكون درجة قرابتهم مع صاحب العمل إلى حد تقرير حق النفقة الشرعية لهم.

ويرى المتشددون في هذا الاستثناء أن الروابط العائلة والأسرية أشد قرباً وأقوى من روابط القانون، لأن إعالة صاحب العمل لأفراد أسرته تجعل العلاقة بينهم شخصية وذات حساسية عالية.

وإذا كان ذلك الرأي يرى أن إخضاع هذا الاستثناء لأحكام قانون العمل سيؤدي إلى انحلال الأسرة وتحطيم بنائها، فكيف يمكن حماية أفراد الأسرة، خاصة النساء اللواتي يعملن لدى صاحب العمل المعيل لهن، ويتمادى صاحب العمل في تشغيلهن ضارباً عرض الحائط بجميع الحقوق والامتيازات وضمانات الحماية التي كفلها ويكفلها الدستور والقانون. ونحن نرى أن يكون للمرأة التي تعمل لدى صاحب العمل المعيل لها حق اختيار العمل لديه أو عدمه من دون إجبار أو إكراه. وكنا نتمنى أن يسقط هذا الاستثناء وإخضاع جميع العاملين من أفراد أسرة صاحب العمل لمظلة قانون العمل.

ويمكننا تبرير ذلك بأن الأسرة التي تبنى على قواعد متينة وسليمة لا يمكن أن تتحطم بمجرد إخضاع أفرادها لقانون العمل، وخاصة أن الكثير من العلاقات التي تجمع الأسرة الواحدة ما هي إلا نتاج لقوانين وأنظمة تطبق عليهم من دون استثناء أو تمييز كقانون الأحوال الشخصية.

(ج) خدم المنازل وبساتينها وطهاتها ومن في حكمهم

نُصَّ على هذا الاستثناء في كل من الأردن، ودولة الإمارات العربية المتحدة، والبحرين، وسوريا، وقطر، والكويت، ولبنان، وليبيا، ومصر، والجمهورية العربية اليمنية. ويلاحظ أن هذا الاستثناء قد ورد ضمن أحكام قوانين العمل لعشر دول عربية.

ويدخل ضمن هذا الاستثناء أيضاً العمال الذين يؤدون أعمالهم في المنازل الخاصة(٣١) ويبرر أصحاب الرأي المؤيد لاستبعاد هذه الفئة من مظلة قوانين العمل، بأن الخادم يتمتع بعلاقة مباشرة بمخدومه وشخصه، وبالتالي فإن انتهاء عمل الخادم أو استمراره مرهون بالمخدوم وإرادته(٣٢).

ونحن نرى، ومن وجه خاص بحقوق الإنسان، أن معظم العاملين ضمن هذه الفئة هم أشخاص ذوو دخل متدن إذا كانوا من مواطني الدولة، أو أجانب قدموا إلى العمل للسبب ذاته، وهم عادة من دول شرق آسيا. وما يهمنا في هذا المجال أن أغلب الخدم سواء أكانوا محليين أم أجانب هم من النساء، وبحاجة إلى حماية لحقوقهن العمالية إضافة لتعرض الكثير منهن لمضايقات جنسية(٣٣) توجب حمايتهن ضمن قوانين العقوبات.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف الاقتصادية التي تدفع بالمرأة للعمل بالخدمة داخل المنازل الخاصة، سنرى بوضوح شديد الحاجة الماسة لحمايتهن ضمن قوانين العمل أو على أقل تقدير تنظيم شؤون عملهن وضوابط وحدود ومسؤوليات الخادم والمخدوم ضمن لوائح تنظيمية صادرة عن الجهات الحكومية المختصة.

(د) عمال الزراعة ما عدا الذين يقرر مجلس الوزراء شمولهم بأحكامه

نصَّ على هذا الاستثناء في كل من الأردن، ودولة الإمارات العربية المتحدة، والبحرين، ولبنان، وجمهورية اليمن العربية(٣٤) ويرى مؤيدو استبعاد هذه الفئة من الخضوع لقوانين العمل أن الأعمال الزراعية ذات طبيعة خاصة مختلفة عما عليه الحال

---

(٣١) ومن الأمثلة على الأعمال التي تدخل ضمن هذا القطاع سائق السيارة الخاص، مربية الأطفال، مرضعة الأطفال.

(٣٢) حول ذلك، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٣) إن أغلب الحالات التي يتم فيها اعتداء المخدوم على الخادمة تنتهي بالتستر على ذلك وإرضاء الخادمة مالياً أو تسفيرها إذا كانت أجنبية تحت التهديد بتوجيه اتهامات إليها تكون في أغلب الحالات السرقة.

(٣٤) إن استثناء البحرين وجمهورية اليمن العربية وليبيا شمل العاملين في المؤسسات الزراعية، في حين أخضعت البحرين وليبيا لقوانين العمل لديهما من عمل وبصورة دائمة على تشغيل وإصلاح الآلات الميكانيكية الضرورية للزراعة.

في الأعمال الأخرى كافة، وأن الأعمال الزراعية تعتمد في أغلب الأحيان على أعراف خاصة بها إضافة إلى أنها في معظم الأحيان موسمية. إن المجتمع العربي بشكل عام والمجتمع الأردني بشكل خاص هو مجتمع زراعي، والكثير من العاملين في هذا المجال هم من النساء سواء أكان عملهن يندرج تحت استثناء عمل أفراد أسرة صاحب العمل أم خارج هذا الاستثناء، فإن الاهتمام العربي، وبخاصة منظمة العمل العربية في إرساء قواعد وأسس معينة للعاملين ضمن هذا القطاع اعتمد على عدة اعتبارات أهمها:

١ ـ عدم قدرة تشريعات العمل على تلبية حاجات وحل مشاكل العاملين في مجال الزراعة.

٢ ـ وجود قوانين عمل عربية استثنت هذه الفئة عن طريق الاستبعاد.

٣ ـ العمل الزراعي ذو صفات وشروط عمل وأعراف تختلف عن باقي القطاعات الأخرى.

٤ ـ حجم القوى العاملة في مجال الزراعة، خاصة من النساء، وضخامة وعمق المشاكل التي يعانيها تتطلب اهتماماً متميزاً.

وتنفيذاً لهذه الاعتبارات وشعوراً بأهمية تنظيمه فقد صدرت الاتفاقية العربية رقم ١٢ لعام ١٩٨٠ بشأن العمال الزراعيين والتوصية العربية رقم ٤ لعام ١٩٨٠ بشأن تنمية وحماية القوى العاملة في قطاع الزراعة. وقد قطعت بعض دول المغرب العربي[(٣٥)] شوطاً مهماً في حماية هذا القطاع بإصدارها قوانين وأحكاماً خاصة بالعمال الزراعيين، مستندة في ذلك إلى الاتفاقيات والتوصيات الصادرة، عن منظمة العمل العربية. ونتمنى أن يتبع المشرع الأردني ما يضمن ويحمي حقوق العمال الزراعيين، خاصة النساء، بإصدار قوانين أو أنظمة تعيد ترتيب شؤونهم مع مراعاة ما تتطلبه أعمالهم من أعراف وعلاقات خاصة بينهم وبين أصحاب العمل[(٣٦)].

---

(٣٥) وهذه الدول هي المغرب، وتونس، والجزائر.

(٣٦) هنالك استثناءات من بعض قوانين العمل العربية غير الأردن لبعض الفئات سنوردها بشكل موجز وهي:

(أ) عمال المحال الصغيرة التي لا تدار بآلات ميكانيكية والتي تستخدم أقل من خمسة عمال، ونص على هذا الاستثناء في كل من الإمارات العربية المتحدة ودولة الكويت.

(ب) ضباط السفن البحرية ومهندسوها وملاحوها، ونص على هذا الاستثناء في كل من دولة البحرين وليبيا.

(ج) العمال الذين يستخدمون في أعمال عرضية مؤقتة، ونص على هذا الاستثناء في كل من دولة الإمارات العربية المتحدة، والبحرين، وقطر، والكويت، والجمهورية العربية اليمنية.

(د) الوظائف الرئيسية التي يعتبر شاغلوها وكلاء مفوضين عن أصحاب العمل في ممارسة سلطاتهم، ونص على هذا الاستثناء في البحرين فقط.

(هـ) أفراد القوات المسلحة وأفراد الشرطة والأمن، ونص على هذا الاستثناء في كل من دولة الإمارات العربية المتحدة، والصومال، وقطر.

٣ ـ الحق في الرعاية الاجتماعية

لم يعد هنالك اختلاف في وجهات النظر حول أهمية الخدمات والرعاية الاجتماعية وتوفيرها للعمال، فحق العامل بالمحافظة على سلامته وصحته، والوقاية من المخاطر التي قد يتعرض لها بسبب طبيعة العمل الذي يقوم به، وحقه في أوقات كافية للراحة بتحديد ساعات العمل، وحقه في الحصول على التعويضات عند انتهاء عمله، وحقه في تأمين مبلغ دوري عند تقاعده أو لأي سبب آخر يمنعه من مزاولة العمل كإصابات العمل. . كل هذه الحقوق عند توافرها تدفع العامل للشعور بالأمان والراحة وبالتالي تنعكس إيجابياً على أدائه ودرجة إتقانه وتفانيه في خدمة الجهة التي يعمل لديها.

أ ـ السلامة المهنية والحق في الراحة

بالإضافة للاتفاقيات الدولية التي عالجت موضوع الصحة والسلامة المهنية، كان لمنظمة العمل العربية دورٌ فاعلٌ في هذا المجال تمثل في إصدار الاتفاقيات العربية رقم (٧) لسنة ١٩٧٧ والتوصية رقم (١) لسنة ١٩٧٧، التي اشتملت على أحكام خاصة وأساسية بهذا الخصوص.

ففي المادة الأولى من هذه الاتفاقية ورد أنه: «يجب أن تشمل التشريعات العربية الأحكام الخاصة بالسلامة والصحة المهنية في جميع مجالات العمل وقطاعاته، كما يجب أن تشمل أحكاماً خاصة بالتأمين على العمال من حوادث العمل وأمراض المهنة».

كما حددت الاتفاقية الطرق والوسائل الواجب توفيرها لتأمين الحماية والصحة المهنية[٣٧]، وتركت الاتفاقية المجال واسعاً أمام التشريعات العربية لتتخذ ما تراه مناسباً من أجل المحافظة على السلامة والصحة المهنية.

---

(٣٧) وهذه الطرق والوسائل التي نصت عليها الاتفاقية هي:

أ ـ حماية العامل من أخطار العمل والآلات وحمايته من الأضرار الصحية.

ب ـ وضع الاشتراطات اللازمة لتحسين بيئة ووسائل العمل.

ج ـ مراعاة تحقيق التلاؤم بين نوع العمل وظروفه والأشخاص المكلفين به من النواحي الصحية والفنية.

د ـ توعية وتدريب العاملين على وسائل السلامة وتوفير أدوات الوقاية الشخصية وتدريب العامل على استخدامها.

هـ ـ تدارك ما قد ينشأ من أضرار تصيب العامل صحياً أو اجتماعياً نتيجة عمله والعمل على معالجتها ومعالجة ما يتخلف عنها.

و ـ حماية وسائل الإنتاج من إنشاءات وآلات ومواد وغير ذلك.

وعلى سبيل المثال فقد أفرد قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ فصلاً كاملاً للسلامة والصحة المهنية، وبيّن في هذا الفصل واجبات صاحب العمل[٣٨]، وتعليمات السلامة العامة[٣٩]، والوقاية من المواد الخطرة[٤٠]، وحظر إدخال المؤثرات العقلية لمكان العمل[٤١]، وتقيد العمال بتعليمات الوقاية[٤٢]، وتعليمات الوقاية الصحية[٤٣]، والأنظمة المتعلقة بالسلامة والصحة المهنية[٤٤].

وأولى قانون العمل الأردني عناية خاصة بالسلامة والصحة المهنية بحيث فرض عقوبات معينة على كل صاحب عمل يخالف أحكام السلامة والصحة المهنية، قد تصل إلى إغلاق المؤسسة أو مكان العمل كلياً أو جزئياً أو إيقاف أي آلة إذا كان من شأنها تعريض العمال أو المؤسسة أو الآلات للخطر[٤٥].

وقد أخذت الدول العربية موضوع السلامة والصحة المهنية بنوع من الاهتمام حيث وضعت تشريعات خاصة في السنوات الأخيرة حددت من خلالها الالتزامات المترتبة على أطراف العلاقة من أصحاب عمل وعمال وحكومات، إلا أنه لا تتوافر المعلومات الدقيقة عن التطبيقات العملية لهذه التشريعات لعدم توافر الإحصاءات ولانعدام الخبرة لدى الكثير من الجهات المناط بها مراقبة تطبيق تلك التشريعات[٤٦].

وإعمالاً للاتفاقيات الدولية والعربية، فقد حددت معظم تشريعات العمل العربية عدد ساعات العمل اليومية بست ساعات، على أنه يجوز تشغيل العامل أكثر من ذلك إما إجبارياً[٤٧] أو اختيارياً، وفي حالة التشغيل الاختياري يحصل العامل على أجر أعلى من أجره العادي، وقد حددها القانون الأردني بـ ١٢٥ بالمئة إذا كان

---

(٣٨) انظر: قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦، المادة رقم (٧٨).

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، المادة رقم (٧٩).

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، المادة رقم (٨٠).

(٤١) انظر: المصدر نفسه، المادة رقم (٨١).

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، المادة رقم (٨٢).

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، المادة رقم (٨٣).

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، المادة رقم (٨٥).

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، المادة رقم (٨٤).

(٤٦) انظر: أحمد زكي بدوي، **الرعاية الاجتماعية للعمال في الوطن العربي**، سلسلة المكتبة العمالية؛ ١٧ (بغداد: المعهد العربي للثقافة العمالية وبحوث العمل، [د.ت.])، ص ١٢ وما بعدها.

(٤٧) حددت المادة (٥٧) من قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ حالات إلزام العامل بالعمل الإضافي، ومن بينها القيام بأعمال الجرد السنوي وإعداد الميزانية والحسابات الختامية والاستعداد للبيع بأثمان مخفضة.

العمل الإضافي في الأيام العادية وبـ ١٥٠ بالمئة إذا كان العمل الإضافي أثناء العطل والأعياد الرسمية.

ب ـ التأمينات الاجتماعية

كان ظهور التشريعات الخاصة بالتأمينات الاجتماعية يقتصر على أنواع محددة كالتأمين ضد المرض والأمومة والعجز، والشيخوخة على شكل مكافأة نهاية الخدمة. إلا أن ظهور التأمينات الاجتماعية في البلاد العربية كان حديثاً، وقد خضعت بعض تلك التشريعات لتعديلات كثيرة ويعود السبب في ذلك إلى أن التجربة حديثة والتطبيق العملي يلقي الضوء على ثغراتها، إضافة إلى توسع المجالات التي تشملها تلك التشريعات[٤٨].

ويمكننا القول ان الكثير من الدول العربية تتبع نظماً حديثة ومتطورة ووسائل معينة بخصوص التأمينات الاجتماعية، إلا أن نطاق التطبيق لهذه التأمينات يختلف من دولة عربية إلى أخرى.

ولا تساهم الدول العربية بتمويل التأمينات الاجتماعية باستثناء دولة الكويت حيث تقوم الحكومة بأداء حصة في تأمين الشيخوخة والعجز والوفاة تعادل ٤٠ بالمئة من الأجور. وفي لبنان تساهم الحكومة في تمويل التأمين الصحي بنسبة ٢٥ بالمئة من الأجور[٤٩].

وتختلف الدول العربية في تحديد قيمة الراتب التقاعدي أو الصرف بطريقة الدفعة الواحدة، كما تختلف في الأسس التي تتبعها بغية حساب تلك الرواتب أو الدفعات. وبعض الدول العربية وضعت أحكاماً خاصة بالتأمين الاختياري ومنها السعودية والمغرب والبحرين والكويت ولبنان.

ويلاحظ أن موضوع التأمينات الاجتماعية يرتبط ارتباطاً مباشراً بحقوق العامل الخاصة بضمان حياة كريمة له، وأن الطموحات تكمن في وجود تشريعات للتأمينات الاجتماعية في الوطن العربي تشتمل على كل أنواع التأمينات المنصوص

---

(٤٨) فمثلاً صدر في مصر القانون رقم (٧٩) لسنة ١٩٧٥ المعدل بالقانون رقم (٢٥) لسنة ١٩٧٧ بشأن تأمين إصابات العمل والتأمين الصحي وتأمين الشيخوخة والعجز والوفاة والتأمين ضد البطالة. وفي سوريا صدر القانون رقم (٩٢) لسنة ١٩٥٩ المعدل بشأن إصابات العمل وتأمين الشيخوخة والعجز والوفاة. و في لبنان صدر المرسوم رقم (٣٩٥٥) لسنة ١٩٦٣ بشأن تأمين إصابات العمل وتأمين الشيخوخة والعجز والوفاة وتأمين المرض والأمومة والعلاوات العائلية. وفي البحرين صدر قانون التأمين الاجتماعي الصادر بالمرسوم رقم (٢٤) لسنة ١٩٧٦ ويتضمن تأمين إصابات العمل وتأمين الشيخوخة والعجز والوفاة.

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعدها.

عليها في الاتفاقية العربية رقم (٥) لسنة ١٩٧١ الخاصة بالمستوى الأدنى للتأمينات الاجتماعية، وهي تأمينات إصابات العمل والأمراض المهنية والتأمين الصحي والأمومة والتأمين ضد العجز والشيخوخة والتأمين ضد البطالة والوفاة وتأمين المنافع العائلية[٥٠].

ثالثاً: حقوق بعض الفئات العاملة

أولى المجتمع الدولي اهتماماً خاصاً ببعض الفئات العاملة، رغبة في حمايتها لشعوره بأنها تحتاج إلى رعاية خاصة بالنظر لاعتبارات معينة كالجنس والعمر والحالة الجسمانية والعقلية، فالأطفال والنساء وذوو الاحتياجات الخاصة هم المقصودون من هذه الحماية، وقد صدر العديد من الاتفاقيات والتوصيات الدولية والتشريعات المحلية التي هدفت لتأمين حماية ومساعدة أكثر شمولاً وتفصيلاً مما بخصوص باقي فئات العمال.

ولقد وضعت المعايير الدولية لعمل تلك الفئات لتأخذ بعين الاعتبار الظروف الخاصة التي تعانيها كل فئة على حدة. فحماية حقوق الأطفال والنساء وذوي الاحتياجات الخاصة أصبحت في وقتنا الحاضر العنوان الأكثر دلالة على احترام حقوق الإنسان خاصة في مجال العمل.

١ ـ حقوق الطفل العامل

تنص الفقرة الثالثة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على أنه: «من الواجب حماية الأطفال والمراهقين من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، كما يجب جعل القانون يعاقب على استخدامهم في أي عمل من شأنه إفساد أخلاقهم أو الإضرار بصحتهم أو تهديد حياتهم بالخطر أو إلحاق الأذى بنموهم الطبيعي. وعلى الدول أيضاً أن تفرض حدوداً دنيا للسن بحيث يحظر القانون استخدام الصغار الذين لم يبلغوها في عمل مأجور»[٥١].

ويتبين أن اهتمام منظمة العمل الدولية بخصوص عمل الأطفال كان واضحاً

---

(٥٠) انظر المادة رقم (٧) من الاتفاقية المذكورة.

(٥١) كما تنص المادة (٣٢) من اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الطفل لسنة ١٩٨٩ بأنه: «تعترف الدول الأعضاء بحق الطفل في الحماية من الاستغلال الاقتصادي ومن أداء أي عمل يرجح أن يكون خطراً أو أن يمثل إعاقة لتعليم الطفل أو أن يكون ضاراً بصحته ونموه البدني أو العقلي أو الروحي أو المعنوي أو الاجتماعي».

وجلياً من خلال إصدار العديد من الاتفاقيات المتعلقة بعمل الأطفال[٥٢]. ولقد كان التركيز على مواضيع معينة من أهمها الفحص الطبي لتأهيل الأطفال في مجال العمل وطرق المحافظة على صحة وسلامة الأطفال وحمايتهم من الاستغلال وفساد الأخلاق وحظر تشغيلهم ليلاً وتحديد الحد الأدنى للأجور، إلى غير ذلك من حقوق يشترك فيها الأطفال مع غيرهم من العمال.

ولقد عالج قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ موضوع تشغيل الأحداث، ونصت المادة (٧٣) على أنه: «مع مراعاة الأحكام المتعلقة بالتدريب المهني لا يجوز بأي حال تشغيل الحدث الذي لم يكمل السادسة عشرة من عمره بأي صورة من الصور». كما أنه لا يجوز تشغيل الحدث الذي لم يكمل السابعة عشرة من عمره في الأعمال الخطرة أو المرهقة أو المضرة بالصحة. وتحدد هذه الأعمال بقرارات يصدرها الوزير بعد استطلاع آراء الجهات المختصة[٥٣]. وحددت المادة (٧٥) من القانون نفسه ساعات العمل بالنسبة للحدث بحيث حظرت تشغيله لأكثر من ست ساعات في اليوم الواحد يتخللها فترة راحة لا تقل عن ساعة واحدة بعد عمل أربع ساعات متصلة. كما حظرت عمل الحدث ليلاً وحددت المقصود بالليل بأنه الفترة الواقعة ما بين الساعة الثامنة مساءً والسادسة صباحاً، كما حظرت تشغيله أيام الأعياد الدينية والعطل الرسمية وأيام العطل الأسبوعية[٥٤].

وألزم القانون صاحب العمل قبل تشغيله لأي حدث أن يطلب منه أو من وليه تقديم صورة مصدقة عن شهادة الميلاد وشهادة بلياقة الحدث الصحية وموافقة ولي أمر الحدث على العمل في المؤسسة. كما فرض القانون عقوبات على صاحب العمل الذي خالف نصوص القانون أو الأنظمة الصادرة بمقتضاه والخاصة بتشغيل الأحداث.

وقد وردت في اتفاقيات العمل العربية[٥٥] بنود خاصة بتشغيل الأحداث

---

(٥٢) من هذه الاتفاقيات الاتفاقية رقم (٥٩) بشأن السن الدنيا لقبول الأطفال في الصناعة، والاتفاقية رقم (١٦) بشأن الفحص الطبي للأطفال والشبان للعمل على ظهر السفينة، والاتفاقية رقم (٦) بشأن العمل الليلي للأطفال في الصناعة.

(٥٣) انظر: قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦، المادة رقم (٧٤).

(٥٤) يلاحظ أن قانون العمل الأردني قد حدد السن الدنيا للحدث التي تؤهله للعمل بأعلى مما هو منصوص عليه في الاتفاقيات الدولية وبعض تشريعات العمل العربية، ومن دون أي تمييز بين الأعمال التي سيقوم بها الحدث. فمثلاً في الأنشطة الصناعية منعت الاتفاقيات الدولية عمل الحدث الذي يقل عمره عن ١٥ عاماً، وفي الأنشطة الفلاحية حظرت الاتفاقية رقم (١٠) لسنة ١٩٢١ عمل الحدث الذي يقل عمره عن ١٤ عاماً. إلا أن مسلك المشرع الأردني في هذا الخصوص جاء أكثر مراعاة لظروف الأحداث.

(٥٥) انظر: الاتفاقية العربية رقم (٦) لسنة ١٩٧٦ بشأن مستويات العمل (معدلة)، المواد (٥٧ - ٦٤).

والأحكام المنظمة لعملهم بما في ذلك الحد الأدنى للأجر وساعات العمل وحظر العمل الليلي، والصحة والسلامة والوقاية من مخاطر العمل.

وتضمنت جميع تشريعات العمل العربية نصوصاً خاصة بتشغيل الأحداث، إلا أن هنالك اختلافات واضحة في ما بينها. فبالنسبة لتحديد السن الدنيا لتشغيل الحدث بعض التشريعات العربية حددتها ببلوغ الحدث الثانية عشرة من العمر[٥٦]، في حين أوجب نظام العمل والعمال السعودي أن يكون الحدث قد أتم الثالثة عشرة[٥٧]. وقانون العمل العراقي وقانون دولة الإمارات العربية المتحدة اشترطا إكمال الحدث الخامسة عشرة من عمره، وهذا العمر يتفق مع المستويات الدولية الخاصة بتحديد السن الأدنى للحدث[٥٨].

ونصت تشريعات الدول العربية على الأحكام الخاصة بتشغيل الحدث من حيث إجراء الكشف الطبي عليه قبل تشغيله للتأكد من أن حالته الصحية تؤهله للقيام بالأعمال والمهمات التي ستوكل إليه[٥٩]، وموافقة ولي أمر الحدث على تشغيله[٦٠]، وحظر تشغيل الأحداث في الأعمال المرهقة والضارة بالصحة. كما حظرت تشريعات العمل العربية العمل الليلي للأحداث[٦١]، وتشغيله ساعات إضافية أو في أيام العطل والأعياد[٦٢]، وتحديد ساعات العمل اليومية بست ساعات[٦٣].

٢ ـ حق العمل لذوي الاحتياجات الخاصة

ازداد الاهتمام الدولي بالأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة منذ بداية هذا القرن «وتوج هذا الاهتمام بالإعلان الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٧١ والخاص بحقوق المتخلفين عقلياً.

---

(٥٦) انظر قانون العمل القطري رقم (٣) لسنة ١٩٦٢، المواد (٢ ـ ٤) و(٤١).

(٥٧) انظر: نظام العمل والعمال السعودي رقم (٢١) لسنة ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م، المادة (١٦٣).

(٥٨) يلاحظ أن المواد الخاصة بقانون العمل الأردني قد تجاوزت المستويات الدولية والعربية بخصوص تحديد السن الأدنى لعمل الحدث، حيث منع تشغيل الحدث قبل بلوغ سن السادسة عشرة من عمره.

(٥٩) انظر: قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦، المادة رقم (٧٦).

(٦٠) انظر: المصدر نفسه؛ نظام العمل والعمال السعودي رقم (٢١) لسنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، المادة رقم (١٦٣)، والقانون الاتحادي رقم (٨) لسنة ١٩٨٠ (الإمارات العربية المتحدة)، المادة رقم (٢١).

(٦١) انظر: قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦، المادة رقم (٧٥)؛ نظام العمل والعمال السعودي رقم (٢١) لسنة ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م، المادة رقم (١٦١)؛ القانون الاتحادي رقم (٨) لسنة ١٩٨٠، المادة رقم (٢٣)، وقانون العمل القطري رقم (٣) لسنة ١٩٦٢، المادة رقم (٤٣).

(٦٢) على سبيل المثال، ورد نص على ذلك في تشريعات العمل لكل من الأردن والعراق والبحرين وعُمان والإمارات العربية المتحدة.

إن أهم البنود الواردة في الإعلان كانت الإقرار بأن للمتخلف عقلياً الحقوق نفسها المقررة لكل الأفراد، إضافة إلى حقه في الحصول على الرعاية والعلاج الطبيين المناسبين والتعليم والتدريب والتأهيل والتوجيه والحق في التمتع بالأمن الاقتصادي وبمستوى معيشة لائقة وله بحسب قدراته الحق في العمل أو مزاولة أية مهنة أخرى مفيدة.

وكان التركيز في البداية على الأشخاص المعاقين عقلياً، إلا أنه صدر عن الأمم المتحدة في عام ١٩٧٥ إعلان جديد خاص بالمعاقين بجميع أنواع الإعاقات جاء فيه(٦٤): «للمعاق الحقوق المدنية والسياسية نفسها التي يتمتع بها سواه من البشر وله الحق في العلاج الطبي والنفسي والوظيفي وفي التعليم والتدريب والتأهيل المهنيين وفي خدمات التوظيف التي تمكنه من إنماء قدراته ومهاراته إلى أقصى الحدود وتعجل بعملية إدماجه أو إعادة إدماجه في المجتمع، كما له الحق بحسب قدرته في الحصول على عمل والاحتفاظ به أو في مزاولة مهنة مفيدة ومريحة وفي الانتماء إلى نقابات العمال».

ويلاحظ أن الإعلان شدد على حق المعاق في العمل ضمن قدراته الذهنية والجسدية، وأنه لا يجوز لأي إنسان مصادرة ذلك الحق، بل لا بد من مساعدة المعاق لإعادة إدماجه وتأهيله للتعايش مع حالته النفسية أو الصحية التي يعانيها(٦٥).

ولم تكن منظمة العمل الدولية بمنأى عما يدور حول اهتمام المجتمع الدولي بحقوق المعاقين، وبخاصة في مجال العمل، لذلك فقد أولت هذه الفئة العناية الخاصة من خلال تأهيل، وتدريب، المعاقين. وبالتالي تشغيلهم وكانت المنظمة سبّاقة في رعاية المعاقين فأصدرت التوصية رقم (٩٩) لسنة ١٩٥٥ والخاصة بالتأهيل وإعادة التأهيل المهني للمعاقين، ومن ثم صدرت الاتفاقية رقم (١٥٩) لسنة ١٩٨٣ بشأن التأهيل المهني وتشغيل المعاقين وتتضمن هذه الاتفاقية مبادىء عديدة في هذا الخصوص كان أهمها:

أولاً: ضرورة قيام كل دولة بوضع سياسة وطنية لتأهيل المعاقين وتشغيلهم.

---

(٦٣) على سبيل المثال، ورد نص على ذلك في تشريعات العمل لكل من الأردن والبحرين والسعودية وقطر والإمارات العربية المتحدة.

(٦٤) عرف هذا الإعلان بالإعلان الخاص بحقوق المعاقين.

(٦٥) تجدر الإشارة إلى أن اتفاقية حقوق الطفل لسنة ١٩٨٩ والصادرة عن الأمم المتحدة وفي المادة رقم (٢٣) منها ركزت على الحقوق الخاصة بالطفل المعاق وواجب إعطائه العناية والاهتمام اللازمين.

ثانياً: شمول هذه السياسة لكل أصناف المعاقين يراعى فيها مبدأ تكافؤ الفرص بينهم وبين العمال العاديين من جهة، وبين المعاقين من كلا الجنسين من جهة أخرى.

ثالثاً: تقديم الخدمات المناسبة للمعاقين في مجال التدريب والتكوين والاستخدام.

وكان لهذه الاتفاقية تأثير على التشريعات العمالية العربية ومن بينها الأردن، حيث أوجب المشرع تشغيل المعاقين في المؤسسات الكبيرة ضمن شروط وظروف معينة. ونصت المادة (١٣) من قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ أنه: «على صاحب العمل الذي يستخدم خمسين عاملاً أو أكثر وتسمح طبيعة عمله باستخدام العمال المعوقين الذين تم تأهيلهم مهنياً بواسطة برامج وترتيبات ومعاهد التأهيل المهني للمعوقين التي اعتمدتها الوزارة أو أنشأتها بالتعاون مع المؤسسات الرسمية أو الخاصة أن يستخدم من أولئك العمال عدداً لا يقل عن ٢ بالمئة من مجموع عماله وأن يرسل إلى الوزارة بياناً يحدد فيه الأعمال التي يشغلها المعوقون الذين تم تأهيلهم مهنياً وأجر كل منهم».

٣ ـ حقوق المرأة العاملة

إن الطبيعة الخاصة للمرأة دعت المجتمع الدولي إلى بذل الجهد من أجل توفير الحماية اللازمة لها ضمن إطار وظيفتها الطبيعية في إنجاب الأطفال، ومن جهة أخرى فإن تقرير مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في مجال العمل ألزم المشرع الأردني بإعطاء المرأة الفرص نفسها المعطاة للرجل في الحصول على الإجازات بمختلف أنواعها.

لقد أفرد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نصاً خاصاً لموضوع الأمومة حيث جاء في المادة (٢٥) منه: «أن يكون للأمومة حق في رعاية ومساعدة خاصتين». وترجم هذا المبدأ على شكل التزامات قانونية في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦ فنصت المادة (١٠/ف ٢) منه على: «وجوب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة، قبل الوضع وبعده، وينبغي منح الأمهات العاملات أثناء الفترة المذكورة، إجازة مصحوبة باستحقاقات ضمان اجتماعي كافية».

كما أكدت على ذلك اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة ١٩٧٩ والتي وصفت في ما بعد بأنها «إعلان حقوق المرأة».

وفي إطار منظمة العمل الدولية، فإن اهتمام المنظمة بحماية أمومة المرأة العاملة كان واسعاً وشاملاً. وفي الوقت نفسه صدرت اتفاقية العمل الدولية رقم (٣) لسنة ١٩١٩ التي عدلت بموجب اتفاقية العمل الدولية رقم (١٠٣) لسنة ١٩٥٢. وبموجب هذه الاتفاقية فإن مجموع إجازة الأمومة يجب أن لا تقلّ عن اثني عشر أسبوعاً (مع إمكانية تمديدها) مع تقديم إعانات نقدية أثناء إجازة الأمومة[٦٦].

وعلى المستوى العربي فإن اتفاقية العمل العربية رقم (٣) لسنة ١٩٧١ بشأن المستوى الأدنى للتأمينات الاجتماعية، تنص على أن التشريع الوطني يجب أن يشتمل على فرعين من فروع التأمينات الاجتماعية الثمانية ومنها تأمين الأمومة (الحمل والوضع).

أما بالنسبة للإجازات الدراسية المدفوعة الأجر فتنص الاتفاقية العربية رقم (١٠) لسنة ١٩٧٩ بشأن الإجازة الدراسية المدفوعة الأجر بأن: «تتضمن قواعد وأحكام السياسة الخاصة بالإجازة الدراسية مدفوعة الأجر... حصول كل من العاملة والعامل على الإجازة الدراسية مدفوعة الأجر بفرص متساوية»[٦٧].

وتنص المادة الثالثة عشرة من الاتفاقية رقم (٥) لسنة ١٩٧٦ بشأن المرأة العاملة على إمكانية حصول الزوجة على إجازة بدون أجر لمرافقة الزوج في حالة انتقاله إلى مكان آخر غير مكان عمله الأصلي في داخل الدولة أو خارجها ويترك تحديد الحد الأقصى المصرح به لتشريع كل دولة.

أما المادة الرابعة عشرة من الاتفاقية نفسها فتنص على إمكانية حصول المرأة العاملة على إجازة بدون أجر للتفرغ لتربية أطفالها وذلك طبقاً للشروط والمدد التي يحددها التشريع في كل دولة ويحتفظ للمرأة العاملة بوظيفتها خلال هذه الإجازة. وفي حالة المرض الناجم عن الحمل أو الوضع فقد نصت المادة الحادية عشرة من الاتفاقية على إمكانية حصول المرأة العاملة على إجازة مرضية طبقاً لما يحدده التشريع في كل دولة وذلك مع مراعاة عدم احتساب هذه الإجازة من بين الإجازات المرضية المنصوص عليها في القانون.

---

(٦٦) يوجد أيضاً في بعض الاتفاقيات والتوصيات أحكام خاصة بالأمومة منها اتفاقية العمل الدولية رقم (١١٠) لسنة ١٩٥٨ بشأن عمال الزراعة، وتوصية العمل الدولية رقم (١١٠) لسنة ١٩٥٨ حول الموضوع نفسه وكذلك توصية العمل الدولية رقم (١٢) لسنة ١٩٢١ بشأن حماية الأمومة للعاملات في الزراعة والاتفاقية رقم (١٤٩) والتوصية رقم (١٥٧) لسنة ١٩٧٧ بشأن العاملين في التمريض.

(٦٧) إن التوصية العربية رقم (٣) لسنة ١٩٧٩ منعت حرمان العامل من الإجازة الدراسية مدفوعة الأجر بسبب الجنس.

إن الإجازات التي منحها قانون العمل الأردني الجديد رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ لكل من الرجل والمرأة تميزت بشكل واضح عن تلك التي منحت وفقاً لقانون العمل الأردني الملغى[٦٨]، هذا بالإضافة إلى الإجازات الخاصة بالمرأة.

أ ـ إجازة الأمومة (الوضع)

تنص المادة (٧٠) من قانون العمل الأردني الجديد على أن «للمرأة العاملة الحق في الحصول على إجازة أمومة بأجر كامل قبل الوضع وبعده بمجموع مدتها عشرة أسابيع، على أن لا تقل المدة التي تقع من هذه الإجازة بعد الوضع عن ستة أسابيع، ويحظر تشغيلها قبل انقضاء تلك المدة»، في حين أن هذه الإجازة في قانون العمل الملغى كانت مدتها ستة أسابيع[٦٩]. ويلاحظ أن مسلك المشرع الأردني كان متوافقاً نوعاً ما مع الاتفاقية رقم (١٠٣) لسنة ١٩٥٢ الصادرة عن منظمة العمل الدولية التي حددت بأحد أحكامها أن إجازة الأمومة يجب أن لا تقل عن اثني عشر أسبوعاً. ويتطابق ذلك المسلك مع نص المادة العاشرة من الاتفاقية العربية رقم (٥) لسنة ١٩٧٦[٧٠] بشكل تام من حيث المدة قبل الوضع وبعده، وحظر تشغيل المرأة قبل مرور تلك المدة، وعدم تقييد الاستفادة من الإجازة بفترة عمل سابقة أو تحديد مدة لعدد العاملين بالمنشأة.

أما على مستوى قوانين العمل في الدولة العربية فيمكننا القول إن جميع القوانين نصت على حق المرأة العاملة في الحصول على إجازة الأمومة باستثناء القانون الليبي (قانون رقم (٥٨) لسنة ١٩٧٠ ـ بشأن العمل). ولكن الاختلافات بخصوص

---

(٦٨) تضمن قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ نصوصاً جديدة بالنسبة لإجازات خاصة بكل من المرأة والرجل وهي عدم احتساب أيام العطل الأسبوعية من الإجازة السنوية إلا إذا وقعت خلالها (المادة ٦١/أ)، وجواز الاتفاق على جمع أيام العطلة الأسبوعية والحصول عليها خلال مدة لا تزيد على شهر إذا كان محل إقامة العامل (أو العاملة) خارج مركز عمله (المادة ٦١/ب)، وحق العامل بتقاضي بدل من الإجازة السنوية التي لم يستعملها إذا انتهت خدماته لأي سبب من الأسباب قبل أن يستعمل إجازته السنوية أو أي جزء منها (المادة ٦٤)، وعلى جواز تحديد الإجازة المرضية لمدة أربعة عشر يوماً (المادة ٦٥)، ونص على إمكانية حصول العامل على إجازة مدفوعة الأجر لمدة أربعة عشر يوماً لأداء فريضة الحج بعد مرور خمس سنوات على عمله ولمرة واحدة فقط (المادة ٦٦/أ/٢)، وعلى إجازة غير مدفوعة الأجر لمدة أربعة أشهر إذا التحق العامل بالدراسة في جامعة أو معهد أو كلية معترف بها بصورة رسمية (المادة ٦٦/ب).

(٦٩) انظر: قانون العمل الأردني رقم (٢١) لسنة ١٩٦٠ الملغى، المادة رقم (٥٠).

(٧٠) تنص المادة العاشرة من الاتفاقية العربية رقم (٥) لسنة ١٩٧٦ بشأن المرأة العاملة على أن: «للمرأة العاملة الحق في الحصول على إجازتها بأجر كامل قبل الوضع وبعد الوضع لمدة لا تقل عن عشرة أسابيع على أن لا تقل مدة هذه الإجازة بعد الوضع عن ستة أسابيع، ويحظر تشغيلها قبل انقضاء المدة المحدودة».

إجازة الأمومة تتعلق بالفترة التي تستحق بعدها المرأة العاملة إجازة أمومة[٧١]. وبعض القوانين لم تحددها، وتتفاوت مدة الإجازة بين دولة وأخرى، وحق المرأة في إجازة غير مدفوعة بسبب مرض ناتج عن الوضع. كما أن بعض القوانين حدد بشكل مفصل المدة الزمنية التي يحق للمرأة العاملة الاستفادة منها بسبب المرض وعلاقة ذلك بالإجازتين السنوية وبخصوص الوضع.

فقانون العمل اللبناني الصادر في سنة ١٩٤٦ مع جميع تعديلاته وفي المادة (٢٨) منه، نص على إجازة أمومة مدتها أربعون يوماً منها ثلاثون يوماً بعد الوضع بأجر مدفوع من صاحب العمل. وفي الكويت فإن قانون العمل في القطاع الأهلي رقم (٣٨) لسنة ١٩٦٤ وفي المادة (٢٥) منه منح المرأة العاملة مدة وضع ثلاثين يوماً قبل الولادة إذا كانت هناك حاجة.

أما في مصر فإن قانون العمل رقم (١٣٧) لسنة ١٩٨١ وفي المادة (١٥٤) منه نص على أنه يحق للمرأة إجازة وضع بعد ستة شهور من بدء عملها لمدة خمسين يوماً على أن تكون أربعين يوماً بعد الوضع وعلى أن لا تتجاوز تلك الإجازات ثلاث مرات طوال فترة العمل وتحمل إجازات غير مدفوعة إذا ما تجاوزت تلك الشروط[٧٢].

وفي الصومال، فإن قانون العمل رقم (٦٥) لسنة ١٩٧٢، وفي المادة (٩١) منه، نص على أنه بعد انقضاء مدة ستة أشهر على العمل يحق للمرأة الحامل إجازة ولادة مدتها أربعة عشر أسبوعاً منها ستة أسابيع بعد الولادة على الأقل. وفي الجزائر فإن القانون رقم (٨٣) لسنة ١٩٦٣ والخاص بالتأمين على الولادة وفي المادة (٢٩) منه نص على أن المرأة العاملة تستحق التعويض عن الأمومة عن الفترة التي انقطعت المرأة العاملة أثناءها عن عملها وذلك لمدة أربعة عشر أسبوعاً متتالية[٧٣].

وباستعراض تلك النصوص ونصوص باقي قوانين العمل العربية نلاحظ أن بعض تلك القوانين تتعارض مع مدة الإجازة المنصوص عليها في الاتفاقيات العربية

---

(٧١) إن الدول التي حددت استحقاق المرأة العاملة لحقها في إجازة الأمومة بعد مرور فترة محددة من بدء عملها المتواصل كانت تهدف إلى التفريق بين دفع أجر أقل أو نصف أجر عن تلك الإجازة ومن هذه الدول مصر والسعودية.

(٧٢) يلاحظ أن القانون المصري قد حدد عدد الولادات المسموح بها بثلاث مرات خلال عمل المرأة، وإن هذا التحديد قد يكون ضمن نهج الحكومة المصرية لتحديد النسل والحد من الأعداد الكبيرة للعائلات المصرية.

(٧٣) إن القانون الجزائري والموريتاني منحا المرأة العاملة أطول إجازة أمومة، وفاقا في ذلك كل القوانين العربية والاتفاقيات الدولية والعربية بهذا الشأن.

بشأن المرأة العاملة، كما هو الحال في تونس وعُمان وسوريا والإمارات العربية المتحدة والبحرين. وهناك قوانين أخرى منحت المرأة العاملة تلك المدة ولكنها اشترطت مدة عمل لبدء سريانها لتطبيق الأجر الكامل أو نصف الأجر كما في عمان والصومال والسودان والإمارات العربية المتحدة، وهناك طائفة أخرى تضمنت إجازة أمومة مدتها تجاوزت تلك المنصوص عليها في الاتفاقية العربية كما في الجزائر وموريتانيا.

ب ـ إجازة الإرضاع

تنص المادة (٧١) من قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ على أن: «للمرأة العاملة بعد انتهاء إجازة الأمومة المنصوص عليها في المادة (٧٠) من هذا القانون الحق في أن تأخذ خلال سنة من تاريخ الولادة فترة أو فترات مدفوعة الأجر بقصد إرضاع مولودها الجديد لا تزيد في مجموعها عن الساعة في اليوم الواحد»[٧٤].

فقد حدد قانون العمل الأردني إجازة الإرضاع بساعة واحدة في اليوم وتكون لمدة سنة واحدة فقط بعد الوضع، وعلى فترة واحدة أو عدة فترات، وقد جاء ذلك متماشياً مع الاتفاقيات الدولية والعربية إلا أنه يثير إشكاليات تطبيقية لا مجال للخوض فيها في هذا البحث.

وفي الدول العربية يلاحظ أن كلاً من العراق والكويت والسودان والجزائر وعمان لم تشر إلى هذه الإجازة ضمن قوانين العمل لديها. في حين أن قوانين أخرى حددت المدة ما بين سنة وسنة ونصف، وفترة الإرضاع اليومية ما بين ساعة إلى ساعتين. فالصومال مثلاً منحت المرأة العاملة ساعتين يومياً خلال العام الأول لإرضاع مولودها. كذلك الحال بالنسبة لتونس التي أعطت للمرأة ابتداءً من يوم الولادة ولمدة سنة راحتين في اليوم كل منها نصف ساعة لإرضاع طفلها.

ج ـ مجال الاستخدام وساعات العمل

أولى المجتمع الدولي عناية خاصة لحماية المرأة العاملة من ظروف العمل القاسية سواء أكانت تتعلق بطبيعة العمل أم الوقت الذي تمارس فيه عملها مدفوعة بذلك إلى أكثر من سبب أهمها تجنب المرأة المخاطر الصحية والاجتماعية الناشئة عن هذا العمل وتمكينها من مواجهتها للقيام برعاية الأسرة. ويمكننا القول إن الطبيعة الجسمانية للمرأة تختلف عن طبيعة جسم الرجل وبالتالي فإن احتمال تعرضها للمرض أكثر مما

---

(٧٤) لم يكن هنالك نص مشابه لهذا النص بقانون العمل الأردني رقم (٢١) لسنة ١٩٦٠ الملغى.

هو لدى الرجل[٧٥]. لقد كان اهتمام منظمة العمل الدولية بما أصبح يصطلح عليه بمعيار التدابير الحمائية، على مستوى عال، خاصة في مجال العمل الليلي للنساء[٧٦] والعمل تحت الأرض[٧٧] والحماية من أخطار التسمم بالرصاص[٧٨] والبنزين[٧٩] والوقاية من الإشعاعات[٨٠] وتحديد حمل الأثقال المسموح بنقلها[٨١]. ولا يقلل من أهمية ذلك كون مجمل تدابير الحماية الخاصة بالمرأة العاملة لم تدرج ضمن اتفاقية واحدة أو توصية معينة، لأن التأكيد عليها في العديد من الاتفاقيات والتوصيات الصادرة عن منظمة العمل العربية إن دل على شيء فإنه يدل على مدى الشعور الدولي بضرورة حماية المرأة من ظروف عمل قاسية.

وقد اتخذت منظمة العمل الدولية موقفاً محدداً من موضوع ساعات العمل وفترات الراحة للمرأة[٨٢] وذلك ضمن حدود معينة كحظر الساعات الإضافية للمرأة العاملة والأم المرضعة ولضمان توقف المرأة عن العمل للفترة التي تحتاجها لإرضاع مولودها.

أما على المستوى العربي فقد أكدت منظمة العمل العربية في غير اتفاقية الأصل العام القاضي بعدم جواز تشغيل النساء ليلاً، إلا أنها أعطت للتشريعات الوطنية حرية استثناء بعض الأعمال إضافة إلى مرونة في تحديد المقصود بـ «الليل» تبعاً للظروف والطبيعة الجغرافية والتقاليد المتبعة في كل دولة. كما حظرت الاتفاقية نفسها[٨٣] تشغيل النساء في الأعمال الخطرة أو الشاقة أو الضارة بالصحة أو الأخلاق التي يحددها تشريع كل دولة، كما حظرت الاتفاقية العربية رقم (٧) لسنة ١٩٧٧، بشأن السلامة والصحة المهنية، تشغيل النساء في الأعمال الشاقة أو الضارة بالصحة، التي يحددها تشريع كل دولة.

---

(٧٥) أحمد زكي بدوي، **الأحكام المنظمة لتشغيل المرأة في تشريعات العمل العربية** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٣)، ص ٥٢ وما بعدها.

(٧٦) انظر الاتفاقية رقم (٤) لسنة ١٩١٩ ورقم (٤١) لسنة ١٩٤٣ ورقم (٨٩) لسنة ١٩٤٨.

(٧٧) انظر الاتفاقية رقم (٤٥) لسنة ١٩٣٠.

(٧٨) انظر التوصية رقم (٤) لسنة ١٩١٩ والاتفاقية رقم (١٣) لسنة ١٩٢١.

(٧٩) انظر الاتفاقية رقم (١٣٦) والتوصية رقم (١٤٤) لسنة ١٩٧١.

(٨٠) انظر الاتفاقية رقم (١٤١) والتوصية رقم (١) لسنة ١٩٧٧.

(٨١) انظر الاتفاقية رقم (١٢٧) والتوصية رقم (١٢٨) لسنة ١٩٧٦.

(٨٢) انظر التوصية رقم (١١٦) لسنة ١٩٦٢ والتوصية رقم (٩٥) لسنة ١٩٥٢.

(٨٣) انظر الاتفاقية العربية رقم (١) لسنة ١٩٦٦ بشأن مستويات العمل العربية والاتفاقية رقم (٦) لسنة ١٩٧٦ بشأن مستويات العمل العربية (معدلة) والاتفاقية رقم (٥) لسنة ١٩٧٦ بشأن المرأة العاملة.

وتنص المادة (٦٩) من الاتفاقية العربية رقم (١) لسنة ١٩٦٦ والمتعلقة بمستويات العمل العربية[٨٤] على أنه: «لا يجوز تشغيل النساء ليلاً، وتحدد السلطات المختصة في كل دولة المقصود بالليل طبقاً لما يتمشى مع جو وموقع وتقاليد كل بلد ويستثنى من ذلك الأعمال التي يحددها التشريع والقرارات واللوائح في كل دولة»، وقد أكدت المبدأ نفسه الاتفاقية العربية رقم (٥) لسنة ١٩٧٦ بشأن المرأة العاملة وفي المادة السابعة منها.

أما على مستوى التشريعات الوطنية، فقد نصت المادة (٦٩) من قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ على أنه: «تحدد بقرار من الوزير بعد استطلاع رأي الجهات الرسمية المختصة:

أ ـ الصناعات والأعمال التي يحظر على النساء العمل فيها.

ب ـ الأوقات التي لا يجوز تشغيل النساء فيها والحالات المستثناة منها».

كما ورد نص مماثل في قانون العمل الأردني الملغى رقم (٢١) لسنة ١٩٦٠ وفي المادة (٤٦) منه. وهنا يلاحظ أن المشرع الأردني سواء في القانون الجديد أو الملغى ترك أمر تحديد الصناعات والأعمال الخطرة والأوقات التي لا يجوز تشغيل النساء فيها لقرار وزير العمل. وعملاً بأحكام المادة (٦٩) من قانون العمل رقم (٨) لسنة ١٩٩٦ صدر قرار عن وزير العمل ونشر بالجريدة الرسمية في العدد رقم (٤٢٠١) بتاريخ ٣٠/٤/١٩٩٧.

وباستعراض سريع لقوانين العمل في البلدان العربية نلاحظ أن موضوع عمل المرأة الليلي ينظر إليه بكثير من الحساسية تبعاً للتقاليد والظروف الاجتماعية وللتأثير البالغ الذي يتركه عمل المرأة ليلاً في وضع الأسرة.

فبالنسبة للعمل الليلي، أخذت أغلب التشريعات العربية بحظر عمل النساء اعتباراً من الساعة الثامنة مساءً حتى التاسعة صباحاً، إلا أن بعض الدول أخذت بمبدأ التوقيت الصيفي والشتوي في تحديد ساعات الحظر كما فعلت الجمهورية اللبنانية. وبعض الدول الأخرى حددت ذلك بمغيب الشمس حتى طلوع الفجر ودول أخرى حددته بمدة راحة متواصلة تصل إلى إحدى عشرة ساعة بحيث تنتهي

---

(٨٤) تنص المادة رقم (٣) من الاتفاقية الدولية رقم (٨٩) بشأن العمل الليلي للنساء والصادرة عن منظمة العمل الدولية على أنه: «لا يجوز تشغيل النساء أياً كانت أعمارهن ليلاً في أي مؤسسة صناعية عامة كانت أو خاصة، وفي أي فرع من فروعها، ويستثنى من ذلك المؤسسات التي لا يستخدم فيها سوى أفراد من نفس الأسرة».

ما بين الساعة السادسة والثامنة صباحاً كما فعلت دولة موريتانيا.

وقد أخذت معظم الدول العربية بتحديد الأعمال التي يمكن المرأة العمل فيها ليلاً، وكان ذلك بموجب قرارات تنفيذية لقوانين العمل باستثناء دولة موريتانيا التي حددت تلك الأعمال ضمن قانون العمل لديها. كما يلاحظ أن جميع الدول العربية أخذت بمبدأ تعداد الأعمال غير المسموح بها ووسعت المجال للأعمال المسموح بها.

الفصــل الثالث والثلاثون

الأحزاب العربية وحقوق الإنسان

محمد السيد سعيد(*)

مقدمـة

لماذا نهتم ببحث موقع الأحزاب العربية في الخريطة الحقوقية، وموقعها من الأدوات الحقوقية الدولية، ومن منظومة حقوق الإنسان عموماً؟

يمكننا أن نحصر الحاجة لهذا البحث في ثلاثة أبعاد رئيسية ومتباينة إلى حد ما.

البعد **الأول** تاريخي: إذ مر عدد من البلدان العربية، وتحديداً مصر وسوريا والعراق والسودان وتونس والمغرب بمرحلة تطور دستوري مبكر قبل وقوعها ضحية الاستعمار الأوروبي، أو في سياق النضال من أجل الاستقلال، والحصول عليه فعلياً. والحقيقة أن هذا البعد جدير بالاهتمام. إذ تبدو تلك الحقيقة دليلاً مضاداً لاستنتاجات المقترب الثقافي التي تدين الثقافة العربية تحديداً بالقول بأنها مناهضة للديمقراطية وللحداثة، إذ ابتكرت الثقافة السياسية العربية نموذجها الخاص لاستلهام المكتسبات الحداثية المتوائمة مع طموحاتها، ونجحت جزئياً على الأقل بتوطين وأقلمة عدد من أبرز هذه المكتسبات، بما فيها الحركة الدستورية والنموذج الديمقراطي للحكم، وفي القلب منه الحزب السياسي، وذلك قبل أن تأخذ بلاد عديدة في أوروبا (الشرقية والوسطى على الأخص) وفي آسيا بهذا الاختيار الديمقراطي.

وفي الوقت نفسه، فإن هذه الحقيقة تطرح السؤال مجدداً حول الأسباب

(*) المستشار الأكاديمي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

العميقة لإخفاق التطور الدستوري الديمقراطي، والانقطاع المفاجىء الذي شهده بعد الاستقلال الفعلي بقليل، إذ تبدو الاجابات الكثيرة والشائعة عن هذا السؤال غير كافية بالمرة وتفتقر إلى العمق.

ويقيناً، فإن أهمية هذا السؤال لا تنحصر في التاريخ، إذ قد تضيء الإجابة عنه الطريق إلى المستقبل أيضاً.

أما البعد **الثاني** فيتعلق بالواقع الراهن. فمنذ الاستقلال الفعلي أسدل الستار على قضية الديمقراطية بالمعنى المباشر والسليم لهذا المصطلح. وعلى رغم أن عدداً من الأقطار قد طبقت بعض الاصلاحات السياسية والدستورية التي شملت الانتقال إلى نظام تعدد الأحزاب، فإننا لم نخرج بعد من عصر الدولة التسلطية بتنويعاتها العائلية، والدينية، والشعبوية والمحافظة[١]. وفي ظل هذا الوضع، فإننا لا نستطيع الحديث عن أحزاب حقيقية، سواء أكانت تسمى حاكمة أو معارضة. فطالما أن قلب الفكرة الديمقراطية غائب حقيقة عن الساحة، وحيثما لا توجد منافسة حقيقية ومنظمة وسلمية على الوظائف السياسية العليا وتولي الحكومة، وحيثما تنسد قنوات دوران السلطة، يستحيل أن توجد أحزاب حقيقية[٢].

وفي هذا السياق، فإن التساؤل حول الموقع والموقف من منظومة حقوق الإنسان لا يتعلق بمدى تأثير هذه الأحزاب على **نظام الدولة**، وبالتالي على التشريع والممارسة المتعلقة بحقوق الإنسان. إن أهمية هذا التساؤل تنحصر ـ والحالة هذه ـ في تقدير رصيد منظومة حقوق الإنسان من القبول في **التشكيلة السياسية** للأقطار العربية، وذلك كأحد أهم جوانب تقدير قضية حقوق الإنسان في الوطن العربي.

أما البعد **الثالث** فيتعلق بالتصورات المستقبلية والاستراتيجية الهادفة لتعميق النضال الديمقراطي والحقوقي، والتعرف على أفضل السبل لإنجاز مهام هذا النضال في السياق العربي. ويحدد هذا البعد موقع وموقف الأحزاب كنقطة التقاء (Focal Point) للترتيبات والنتائج الثقافية والاقتصادية والاجتماعية وصافي قوة الدفع السلبية

---

(١) انظر عرضاً لمختلف التجارب التعددية الحديثة في الوطن العربي، في: **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط إلى ٣ آذار ١٩٩٦: والذي قام بتنظيمه كل من مجلة السياسة الدولية، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان**، سلسلة دراسات وأبحاث (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧).

(٢) حول العلاقة العضوية بين الأحزاب والديمقراطية، انظر: نعمان الخطيب، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة** ([القاهرة؟]: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، و Leon D. Epstein, *Political Parties in Western Democracies* (New York: Praeger, 1962).

والايجابية نحو تبني منظومة حقوق الإنسان في الوطن العربي.

الواقع أن هذه الدراسة تركز على البعد الثاني، بينما نترك البعد الأول للدراسة التاريخية، ونشير إلى بعض الخلاصات الأساسية في ما يتعلق بالبعد الثالث في خاتمة هذه الدراسة.

وبالتالي، فسوف نقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: يتناول **الجزء الأول** حالة «الأحزاب السياسية» العربية في عصر النظام التسلطي، ويبحث **الجزء الثاني** في المواقف الفعلية والمتحولة للأحزاب القائمة من منظومة حقوق الإنسان. أما **الجزء الأخير** من هذه الدراسة فيقدم محاولة لفهم أنساق التحول ودلالاتها بالنسبة لنظام الدولة العربية ومضامينها الحقوقية مع التركيز على الاستشرافات المستقبلية.

أولاً: حالة الأحزاب السياسية العربية

تواجه «فكرة الحزب السياسي» تحديات جادة على المستوى العالمي، وفي قلب الديمقراطيات الغربية ذاتها، وتعود هذه التحديات إلى التغيرات العميقة في التشكيلات السياسية للمجتمعات الأكثر تطوراً والناتجة من الثورة التقانية الراهنة، وما يترتب عليها من تغيرات في تقسيم العمل الدولي وطبيعة عمليات العمل الاجتماعي وبالتالي في التكوين الطبقي والفئوي، وفي أنماط الاتصال والفكر السياسي[(٣)].

رغم الانكماش المتعاظم لأهمية الحزب السياسي، فإنه لا يزال يمثل آلية العمل السياسي الرئيسية في النظام الديمقراطي. ويصعب تصور هذا النظام في غياب الحزب السياسي. ولكن الأهم هو أنه يصعب تصور قيام الحزب السياسي بالمعنى السليم لهذا التعبير سوى في إطار نظام ديمقراطي[(٤)].

أي أنه في غياب الديمقراطية، لا تكتمل أركان الحزب السياسي، ويصدق

---

(٣) إن تدهور قيمة الحزب السياسي في الديمقراطيات الغربية هو المحرك الأول للبحث عن قنوات بديلة للعملية الديمقراطية، وخاصة في ما يتعلق بالتعبير عن المصالح والتفاوض بشأنها، وخلق مجتمع مشاركة حقيقي. حول ذلك، انظر مثلاً: *Associations and Democracy*, [compiled by] Joshua Cohen and Joel Rogers; with contributions by Paul Q. Hirst [et al.]; edited by Erik Olin Wright, Real Utopias Project; v.1 (London; New York: Verso, 1995).

(٤) انظر: محمد سيد أحمد، **مستقبل النظام الحزبي في مصر** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤)، ونظام بركات، «الانتخابات والأحزاب والديمقراطية،» ورقة قدمت إلى: **الأنظمة الانتخابية المعاصرة** (عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات؛ دار سندباد للنشر، ١٩٩٥)، ص ٤٥.

ذلك بغض النظر عن موقع الحزب من سلطة الدولة، أي سواء أكان الحزب حاكماً، أو في موقع المعارضة.

ولا نحتاج إلى بيان أن الوطن العربي لم يخرج بعد عن النسق المميز للنظم التسلطية، التي تنشأ فيها السلطة عن السلطة ذاتها، ولا يتم اختيار القائمين عليها اختياراً شعبياً في انتخابات حرة ونزيهة وفي ظل حكم القانون الدستوري الديمقراطي.

ولم تسفر الإصلاحات السياسية المحدودة التي طبقها ١٣ قطراً عربياً في لحظات مختلفة من عقدي الثمانينيات والتسعينيات عن التحول إلى نظام ديمقراطي، وظلت محصورة في إطار «انفتاح أو استرخاء سياسي نسبي من دون ديمقراطية»، وتكاد احتمالية دوران السلطة تكون مغلقة تماماً. والاستثناء الذي شهده المغرب نتيجة لانتخابات عام ١٩٩٧ لا يغيّر نوعياً من صحة هذا الاستنتاج(٥).

وفي ظل استمرار الدولة التسلطية وانغلاق دوران السلطة وسيادة هيكل تشريعي مضاد للحريات والحقوق الأساسية، يتميز التكوين الحزبي بعدد من السمات الجوهرية.

أولى هذه السمات هي اعتماد السلطة السياسية شكلياً على حزب للدولة لإضفاء تبرير ديمقراطي على استمرار سلطة الدولة بيد جهاز الدولة البيروقراطي وقطاعه الأمني والعسكري بالتحديد. وليس ثمة تبرير علمي لإطلاق اسم «الأحزاب الحاكمة» على هذه التشكيلات، لأنها ليست حاكمة حقيقة، كما أنها بالفعل تفتقر إلى خصائص الأحزاب، كما هي معروفة في المجتمع الديمقراطي. إذ يكاد يكون المحور الوحيد للتجمع في ظل هذه «الأحزاب» هو تفضيل قطاعات اجتماعية شتى، ولأسباب متباينة، الاقتراب من بؤرة السلطة والاستمرار في تأييدها، من دون حاجة للحصول على الرضا الشعبي أو أصوات الهيئة الناخبة أو العمل بجد واجتهاد لكسب الرضا والأصوات في انتخابات ليست تنافسية فعلياً. وبسبب هذه الطبيعة، لا تكاد توجد حياة داخلية في هذه الأحزاب، ونادراً ما تستدعى للعمل غير الاحتفالي وفي أوقات غير مواسم الانتخابات الشكلية والتي غالباً ما تكون مزورة.

وترتيباً على ذلك، فإن هذه «الأحزاب» قابلة للانفضاض، وتغيير الولاء من مركز شخصي للسلطة إلى آخر، وجاهزة للتأقلم مع أعمق التغيرات في السياسة العامة للدولة. ومع ذلك، فإن هذه الأحزاب تقوم بأدوار معينة وموضوعية في إطار

---

(٥) إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط إلى ٣ آذار ١٩٩٦: والذي قام بتنظيمه كل من مجلة السياسة الدولية، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص ٣٥ ـ ٨٦.

الدولة التسلطية، فهي تشكل قنوات للتوزيع وإعادة التوزيع، واحتياطياً جاهزاً للسحب منه في التجنيد للوظائف السياسية، وفي حالات معينة، فإنها تقوم بتجذير السلطة في البناء الاجتماعي عبر آليات معقدة تشمل شراء ولاء قطاعات معينة، ومشايعة السلطة وخاصة في الأبنية العشائرية والقبلية المهمة في المجتمع، هذا فوق إضفاء الطابع الديمقراطي الشكلي المطلوب.

وثانية هذه السمات هي وجود نزعة قوية لتعددية حزبية مفرطة ومستمرة. ففي أكثرية الأقطار العربية التي تأخذ بنموذج الانفتاح السياسي من دون ديمقراطية مستمرة، يزيد عدد الأحزاب السياسية الرسمية عن عشرة، وهي حقيقة يصعب تبريرها سواء بمستوى التصويت أو الاهتمام السياسي العام. وترجع تلك التعددية المفرطة إلى عدم الحاجة لعقد تحالفات واسعة أو لبداية الاندماجات الحزبية، وذلك لأنه لا توجد فرصة حقيقية لدوران السلطة ومنافسة الحزب «الحاكم» وإخراجه من الحكومة. وإضافة إلى ما تعكسه هذه التعددية «الزائدة» من محاولات لتعبئة انتماءات إقليمية أو مذهبية أو قبلية، فإنها تنتمي جميعاً إلى، وتتنافس فعلياً على، ولاء الطبقة الوسطى في المجتمع.. ونادراً ما تتجذر هذه الأحزاب في الطبقات الكبرى للمجتمع أو تنفذ إلى أعماقه وهياكله التحتية(٦).

وثالثة هذه السمات هي وجود نزعة قوية لانكماش مطرد لوزن أحزاب المعارضة الرسمية المدنية (أو العلمانية) وخسارتها التدريجية للجماهير وللهيكلية السياسية المنظمة مع الوقت. وترتبط هذه السمة ارتباطاً شديداً بحقيقة غلق دوران السلطة والتزوير المنهجي للانتخابات العامة (قانونياً وفعلياً)، وإلقاء جهاز الدولة البيروقراطي بثقله لمصالحة مرشحي الحكومة وضد أحزاب المعارضة.

وبفضل الأداء المتدهور لأغلبية أحزاب المعارضة العلمانية في أغلبية الأقطار العربية التي أخذت بهذا النموذج، بين انتخابات عامة وأخرى، تبدأ الجماهير في الانفضاض من حول تلك الأحزاب، وهو ما يسبب أزمة داخلية وخارجية خانقة(٧).

---

(٦) المصدر نفسه.

(٧) تظهر هذه الحقيقة واضحة تماماً من مقارنة أداء أحزاب المعارضة في الانتخابات النيابية المتتالية التي عقدت في كل من مصر والأردن، وتونس واليمن. حول هذه المقارنات، انظر: **الانتخابات البرلمانية في مصر، ١٩٩٥**، تحرير هالة مصطفى؛ [إعداد] جهاد عودة [وآخرون] ([القاهرة]: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، [١٩٩٧])، ص ٣٢ ـ ٣٥. وحول مقارنة الانتخابات في اليمن، وتونس، ولبنان، والمغرب، انظر: **الأنظمة الانتخابية المعاصرة**، ص ١٠٧ ـ ١١٦. انظر أيضاً: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٧** (القاهرة: المركز، ١٩٩٤ ـ ١٩٩٨)، و**المجتمع المدني** (مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية) (١٩٩٥ ـ ١٩٩٨)، أعداد مختلفة.

وإحدى النتائج الجوهرية لهذه العوامل هي بروز سمة رابعة ذات أهمية بالغة في التشكيلات السياسية العربية وهي أن هذه التشكيلات تخضع فعلياً لنوع من الاستقطاب الثنائي بين «حزب الدولة» من ناحية، و«الأحزاب أو الحركات الإسلامية من ناحية أخرى». بينما تظهر أشكال المعارضة الحزبية غير الدينية وكأنها فوقية ومعلقة في الهواء، فإن المعارضة الإسلامية التي عادة ما تنكر مفهوم الحزب تتجذر في الواقع الاجتماعي والساحة السياسية بغض النظر عما إذا كانت تتمتع بالشرعية أم لا. وفي الحالات المعاكسة، يظهر الاستقطاب الثنائي (Bi-polarity) على شكل تجمع أحزاب المعارضة المدنية (العلمانية) لمناهضة نظام حكم استبدادي يطلق على نفسه صفة الإسلامي، مثلما هو الحال في السودان[٨].

أما السمة الخامسة فهي الميل المتزايد للمجتمع إلى الانصراف عن السياسة الحزبية وعدم الاكتراث بها، وانحسار حجم الكتلة الاجتماعية الحاضنة للمجتمع السياسي (الحزبي) بكل فئاته وعناصره، مع تضخم الكتلة الاجتماعية المقاطعة للسياسة الحزبية، وهي كتلة أو فئات جماهيرية لها أجندة مختلفة تتعلق بالحياة اليومية والشؤون المدنية والواقع المحلي. وغالباً ما تصوت هذه الفئات الأخيرة للأشخاص وليس للأحزاب، من دون تمييز تبعاً لاتجاهاتهم السياسية، بل وبغض النظر عن هذه الاتجاهات. وبينما تعطي هذه الفئات قدراً من التشجيع للأشخاص المنتمين للاتجاه الإسلامي، فإن أكثريتها تتجه لتأييد أشخاص من غير ذوي الانتماءات السياسية الواضحة، وهم يشكلون قاعدة متزايدة الأهمية للنظام السياسي القائم، بغض النظر عن طبيعته[٩].

إن الاستقرار الشكلي للبنية الحزبية لا يكاد يخفي اتجاهات التغير العنيفة في المضمون الحقيقي لهذه البنية. وبصورة عامة يمكن استنتاج أن هذه التغيرات تفضي إلى تهميش فكرة الحزب السياسي في الوطن العربي، وتجعله كياناً مهجوراً بصورة متزايدة. ويضاعف هذا الاستنتاج من عدم الثقة في إنجاز التغيير من خلال آليات حزبية، بالمقارنة بالآليات البيروقراطية من ناحية والآليات المدنية من ناحية أخرى.

---

(٨) حول التجمع الوطني السوداني وإعلان نيروبي، انظر: محمد خير، في: **الحياة**، ١٣/٨/١٩٩٧.

(٩) حتى في المغرب حيث تبدو الأحزاب السياسية أكثر تجذراً وشعبية. يستنتج حسن قرنفل أن نتائج انتخابات عام ١٩٩٧ تمثل بداية لظاهرة لا تخطئها العين، تشمل تراجع نسبة الناخبين التي تملك تماهياً سيكولوجياً مع الأحزاب، وتدهور دور الانتماء الحزبي للمرشحين في المعايير التي توجه اختيار الناخبين وهبوط حماس الناخبين للأحزاب السياسية. انظر: حسن قرنفل: **النخبة السياسية والسلطة: أسئلة التوافق: مقاربة سوسيولوجية للانتخابات التشريعية في المغرب** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٧)، و«الحركة الإسلامية المغربية وانتخابات ١٩٩٧ التشريعية،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ٢٦، العدد ٤ (شتاء ١٩٩٨).

إن هذه السمات تغرينا بالاهتمام بوضع نظرية عامة عن الحياة السياسية والحزبية في ظل النظام السلطوي المتأخر (Late Authoritarian). فإذا اصطلحنا على أن النظام السلطوي يعيش مراحله الأخيرة، التي تتسم بانفتاح سياسي نسبي من دون تحول ديمقراطي، أو بالتعددية المقيدة، فإن ثمة ما يدلل على أن لهذه المرحلة سمات عامة في غالبية المجتمعات العربية. وهي سمات تلتقي على إخلاء المجتمع السياسي والحياة الحزبية من الحيوية، وبروز ميل معاد للسياسة (الحزبية) بصفة عامة.

وقد نحتاج إلى تدقيق ميداني ونظري لهذا الاستنتاج أو لهذه النظرية. فمن المستحيل القطع بأن النظام التسلطي يعيش - في الفترة الزمنية الحاضرة - مراحله الأخيرة. كما أن النظام التسلطي قد ينفجر من الداخل في صورة حرب أهلية، مثلما تدل حالة الجزائر، وهو ما يمثل نموذجاً عكسياً للنظرية أو الاستنتاج النظري السابق.

وإضافة لذلك، فإن ثمة حاجة لاستكشاف العلاقة بين نمو السياسة غير الرسمية (السرية والمحجوبة عن الشرعية وكذلك أشكال السياسة غير الحزبية وغير المقننة مثل الشلة والدفعة والقرابة والطائفية والقبلية السياسية) من ناحية، وتلك الحزبية والمقننة من ناحية أخرى.

وبانتظار وضع نظرية دقيقة لتفسير الطبيعة الراهنة للحياة السياسية والحزبية في الوطن العربي، يكفي مؤقتاً أن نؤكد أن هذه الحياة تعاني أزمة طاحنة من الداخل والخارج.

ثانياً: المواقف الحزبية من حقوق الإنسان

تتعدد مقتربات البحث في مواقف الأحزاب العربية من منظومة حقوق الإنسان. وفي سياق هذا البحث سوف نستطلع هذه المواقف انطلاقاً من الأيديولوجيا والخطاب السياسي أولاً، ثم من الممارسة الفعلية ثانياً.

ومن المحتم أن نبدأ هذا الاستطلاع على مستوى المواقف المنفردة لمختلف التشكيلات الحزبية - الايديولوجية. غير أن من الضروري أن تُستقرأ أيضاً النتائج المترتبة على تفاعلات هذه التشكيلات في الساحة السياسية المميزة لعدد من الأقطار العربية.

١ - أنماط التشكيلات الأيديولوجية - الحزبية

عوضاً من محاولة إجراء تعريف دقيق للحزب السياسي وبالتالي حصر الأشكال القانونية، سوف نكتفي في سياق هذا البحث بعرض مواقف تشكيلات أيديولوجية

منظمة بغض النظر عن مدى تبلورها المؤسسي في الصورة الحزبية تحديداً، كما هي معروفة في المجتمعات الديمقراطية. وبتعبير آخر، لا يهمنا هنا أن نميز بين التيارات والحركات والمنتديات والتجمعات السياسية، والأحزاب بالمعنى الدقيق للكلمة. كما لا يهمنا التمييز هنا بين أحزاب سرية وأخرى علنية، أو أحزاب شرعية وأخرى محجوبة عن الشرعية، طالما أنها تنطلق من موقف سياسي ـ ايديولوجي متبلور نسبياً.

ومن هذا المنظور، يمكن القول بأن الوطن العربي يشهد تبلوراً نسبياً لخمسة تشكيلات سياسية (حزبية)، هي الأحزاب البيروقراطية/التكنوقراطية، والأحزاب الراديكالية/القومية، والأحزاب الإسلامية، والأحزاب الشيوعية والأحزاب الليبرالية.

وفي ما يلي نستطلع المواقف الجوهرية لهذه التشكيلات من قضية حقوق الإنسان على صعيدي الأيديولوجيا/البرامج السياسية، والممارسة العملية على السواء.

أ ـ الأحزاب الإدارية (التكنو ـ بيروقراطية)

الأصل في الأشياء هو أن الجماعات التكنوقراطية والوظيفية تتخذ شكل النقابات والجمعيات العلمية والأهلية، وذلك في مقابل الحزب السياسي الذي يتشكل حول الأيديولوجيا والخطاب والبرنامج السياسي، والمصالح الطبقية والفئوية وربما الإثنية. غير أن الأحزاب ذات الطبيعة البيروقراطية والتقانية تفاجئنا بظهورها حتى في قلب الديمقراطيات الغربية.

بل ربما نستطيع القول أيضاً إن ذلك التشكيل أو النمط من الأحزاب قد بدأ يغلب حتى في بعض الديمقراطيات الأوروبية.

ويحدث ذلك عندما ينشأ تجمع مصالح ينفر من الأيديولوجيات القائمة ومن الأيديولوجيات عموماً، ويقدم نفسه للمجتمع باعتباره هيئة من الفنيين والمهنيين والعلماء أكثر منه هيئة سياسية تتحيز لمصالح معينة وتبلور مواقفها انطلاقاً من فكر سياسي وأيديولوجيا بعينها. فالديمقراطيات الغربية بدأت تنحو منحى آخر، وذلك بتحول الأحزاب التي كانت معروفة في الماضي بأيديولوجيات معينة إلى أحزاب «فنية»، وبحيث تختفي تدريجياً الخلافات الأيديولوجية الكبرى بين الأحزاب المختلفة، ويصبح من الممكن حصر الخلافات والتمايزات بين البرامج السياسية لهذه الأحزاب على الصعيد الفني أكثر كثيراً مما يمكن حصرها على المستوى الأيديولوجي[١٠].

---

(١٠) حول ذلك، انظر: G. Grunberg, *L'instabilité du comportement électoral en explication du vote* (Paris: Presses de la fondation nationale de sciences politiques, 1989), et M. Pederson, "The Dynamics of European Party Systems: Changing Patterns of Electoral Volatility," *European Journal of Political Research*, vol. 7 (March 1979).

غير أن بروز الأحزاب التكنوقراطية والبيروقراطية في الوطن العربي يرتبط بأسباب مختلفة جوهرياً عن حالة الديمقراطيات الغربية. وترجع البدايات الأولى لتلك الأحزاب إلى أزمة النظام السياسي شبه الليبرالي قبل الاستقلال الفعلي، وهي أزمة ارتبطت بتكرر الانقلابات الدستورية والسياسية وأحياناً العسكرية. ففي سياق هذه الأزمة نشأ في مصر مثلاً ما يعرف باسم «الأحزاب الإدارية»، وهي أحزاب تتولى السلطة في فترات هذه الأزمة، ويفترض فيها تولي الحكم بهدف تسيير دولاب الدولة الوظيفي حتى تتكون حكومة تفرزها الانتخابات العامة. وغالباً ما تحكم هذه الأحزاب بصفة مؤقتة وبهدف التحضير للانتخابات، بعد إقالة أو استقالة حكومة ذات أغلبية برلمانية لسبب أو آخر(١١).

أما في فترة الاستقلال، فقد نشأت الأحزاب الإدارية أو التكنوقراطية والبيروقراطية في ظل النظام التسلطي، وباعتبارها أحد أركان هذا النظام في بعض الأقطار العربية(١٢).

وبينما قد تنشأ هذه الأحزاب بصورة مؤقتة وتتفكك من دون أن يلاحظها الكثيرون، فإنها تتكون خصيصاً لممارسة الحكم «اسمياً» في أكثر الحالات. ويحدث ذلك عندما تمنح هذه الأحزاب غطاء مدنياً لنظام حكم عسكري، أو يرأسه عسكريون، يرغب في الايحاء بأنه نظام طبيعي أو اعتيادي أو دائم، أو عندما يحتاج

---

(١١) حول أحزاب الإدارة المصرية، انظر: أحمد زكريا الشلعة، «البنى الاجتماعية للأحزاب المصرية،» في: يونان لبيب رزق [وآخرون]، الأحزاب المصرية، ١٩٢٢ ـ ١٩٥٣، تحرير رؤوف عباس حامد (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٥)، ص ٨٠ ـ ٨٤.

(١٢) نتجت تلك الظاهرة في البداية من حقيقة أن بعض الانقلابات/الثورات العسكرية لم تنطلق من قواعد حزبية قائمة مثلما كان عليه الحال بالنسبة للانقلابات البعثية في سوريا والعراق ـ فثورة ١٩٥٢ مثلاً لم يكن لها انتماءات حزبية، ثم حاولت خلق أطر سياسية جامعة، فكانت أولى التجارب هي «الاتحاد القومي» الذي تعكس شعاراته الأساسية هذه الطبيعة «الوطنية الجامعة»، والسمة البيروقراطية للفكر السياسي والايديولوجي مثل شعار الاتحاد والنظام والعمل الذي وجه تجربة الاتحاد القومي.

ومن المثير إعادة مناقشة مفهوم «الحزب الواحد» مثل الاتحاد الاشتراكي العربي في مصر، وما إذا كان حزباً سياسياً بالمعنى المفهوم للمصطلح أم مجرد حزب إداري، فالواقع أنه كان أقرب كثيراً لهذا المفهوم الأخير منه إلى مفهوم الحزب السياسي. ونستطيع أن نخاطر بالتعميم الآتي: إن الحزب السياسي يستحيل أن ينشأ وحيداً في الساحة السياسية من دون أن يكون مجرد تجمع سلطة (Power Block) ومفهوم الحزب الواحد باستبعاده للتعددية والتنافس ينفي نفسه وينكر ذاته كحزب ويحكم على نفسه بالتكون كحزب لدولاب الدولة الإداري، وعادة ما يندمج معه. ويصدق الحكم نفسه بدرجة أقل على حالة الأحزاب «الحاكمة» اسمياً عندما يكون دوران السلطة والتنافس الحر على فرص تولي وظائفها في انتخاب نزيه مستبعداً ومغلقاً. وبالنسبة لتجربة مصر في هذا الصدد، انظر: Derek Hopwood, *Egypt, Politics and Society, 1945-1990*, 3rd ed. (London; New York: Routledge, 1993), pp. 186-190.

رأس الدولة إلى تعزيز سلطته في مواجهة أحزاب أيديولوجية معارضة من خلال هذه الأحزاب، طالما أن نظام الحكم يتخذ مظهراً برلمانياً.

ويتسم النظام السياسي في الحالتين بصرامة شديدة في التعامل مع المعارضة الحزبية الأيديولوجية ويضيّق عليها الخناق، وتتناقض البنية التشريعية ـ السياسية مع متطلبات الديمقراطية. غير أن هناك نمطاً ثالثاً تنشأ فيه الأحزاب التكنوقراطية والبيروقراطية في إطار نموذج، «الانفتاح من دون ديمقراطية»، حيث يضاعف النظام التسلطي اهتمامه بالمظهر الديمقراطي ويقنن التعددية الحزبية ويضفي أهمية كبيرة على الانتخابات البرلمانية. وتتكون الأحزاب البيروقراطية والتكنوقراطية في هذه الحالة باعتبارها «حزب الدولة» الذي يحكم اسمياً، وذلك من دون تقيد بالاعتبارات السائدة في النظم البرلمانية.

وهناك نماذج كثيرة لهذه الأنماط كلها. ويمثل الاتحاد الاشتراكي في السودان خلال سني الحكم العسكري الصارم للرئيس السابق جعفر النميري نموذجاً بارزاً للنمط الأول. أما أبرز نماذج النمط الثاني فنشهده في المغرب حيث قامت باسم ومساندة الملك الحسن، أحزاب مختلفة منها حزب الشورى والاستقلال، والحركة الشعبية (الحركة الشعبية الدستورية والديمقراطية)، والتجمع الوطني للأحرار، والحزب الوطني الديمقراطي. . .الخ.

أما النمط الثالث، أي ذلك القائم على الحكم من خلال نموذج «انفتاح من دون ديمقراطية»، فأبرز نماذجه موجودة في كل من مصر (الحزب الوطني الديمقراطي) الذي يحكم اسمياً منذ عام ١٩٧٨، وتونس (الحزب الدستوري الذي يحكم منذ استقلال البلاد)[(١٣)].

وتتنوع «خطابات» الأحزاب التكنوقراطية والبيروقراطية، ومواقفها من قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان تبعاً لموقف السلطة الفعلية ورأسها، وهي عادة ما «تساير» وتبرر هذا الأخير. وغالباً ما يتركز هذا الخطاب على فكرة أو ايديولوجيا «الوسطية» وذلك على اعتبار أنها تحتل مركز «الوسط» أو «المركز» بين اليمين واليسار، أو بين الأحزاب التقليدية والليبرالية من ناحية، والأحزاب الراديكالية والاشتراكية/اليسارية من ناحية أخرى. وبهذا المعنى، لا تعترض هذه الأحزاب على

---

(١٣) حول الأحزاب المصرية المختلفة، انظر: وحيد عبد المجيد، **الأحزاب المصرية من الداخل، ١٩٠٧ ـ ١٩٩٢** (القاهرة: الأهالي، ١٩٩٣). وحول الأحزاب المغربية، انظر: فايز سارة، **الأحزاب والقوى السياسية في المغرب** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠). ومن الطريف أن الحزبين قد سعيا للجمع بين الطابع المدني والديني في الوقت نفسه، وإن كان في إطار ليبرالي ومتسامح إلى حد بعيد.

الديمقراطية من حيث المبدأ، ولكنها عادة ما تستدعي فكرة الخصوصية القومية والأصالة الثقافية لتبرير الغياب الفعلي للديمقراطية ولإضفاء شرعية على تشريعات استثنائية تلغي أو تقيد بشدة الحريات والحقوق الأساسية(١٤).

لا يبرر هذا كله إطلاق تسمية الأحزاب التكنوقراطية والبيروقراطية على تلك الجماعات والتشكيلات السياسية التي تحكم اسمياً في ظل نظام تسلطي. فهي في الجوهر تساير و«تبرر» المواقف الفعلية والمتحولة لرأس الدولة. أما ما يبرر هذه التسمية أو هذا الاصطلاح فهو «الايديولوجيا» الحقيقية أو المضمرة للجماعات التي تشكّل القيادة العليا والوسيطة لهذه الأحزاب.

ويمكن تصوير هذه الأيديولوجيا في ما يلي: يتسم «البروفيل» (Profile) الذهني لهذه الجماعات بالنفور من الأيديولوجيات الكبرى السائدة في العالم ككل وفي الوطن العربي خصوصاً. ويسود بينها الاعتقاد أن «السياسة» عموماً و«السياسة الحزبية» بالذات هي السبب المباشر للاضطراب والفوضى وسوء الأداء في المجال العام. وهي تعتقد أن مشاكل البلاد يمكن حلها من خلال «مقتربات» وسياسات علمية وفنية: أي بيروقراطية. ويقود هذا الاعتقاد تلك الجماعات إلى تقديس «الاستقرار السياسي» وما يمكن تسميته «بعقل الدولة» أو الدولة نفسها. ويدفعها ذلك موضوعياً وليس فقط بدافع الانتهازية الأخلاقية والسياسية، إلى الاستعداد للتعاون مع النظام السياسي القائم أياً كان. وغالباً ما تشغل عناصر هذه الفئات والجماعات وظائف عليا في دولاب الدولة، كما تستقطب أيضاً العناصر الطريدة أو الخارجة من الأحزاب «الأيديولوجية» الكبرى، ولذلك، فهي تشعر بأنها تشكل النخبة الحقيقية للمجتمع وصاحبة المصالح المتجذرة في الدولة واستقرارها، وأنها هي الجديرة بفضل تلك المكانة في الحكم، حتى لو كان اسمياً.

والواقع أن هذه الجماعات والعناصر تبدأ مهنتها في السياسة بذهنية تتسم فعلاً

---

(١٤) تتمتع فكرة الوسطية، بإغراء هائل وشامل لدى النظم العربية، وخاصة عند التحول إلى مواقف محافظة. ومن هنا جاء حرص السادات مثلاً على أن يحتل «حزب مصر» ثم «الحزب الوطني الديمقراطي» الذي منح صلاحيات الحكم، مركز الوسط. وجاء ذلك انطلاقاً من فكرة الوسط والوسطية منذ البداية. وعندما أصدر السادات قراراته الشهيرة عام ١٩٧٦ بفتح منابر في الاتحاد الاشتراكي، قرر أن يكون هناك منبر لليمين، وآخر لليسار. أما الثالث والذي عبر عن موقفه، ومن ثم موقف الدولة، فقد احتفظ لنفسه بمركز الوسط. حول هذه التجربة، انظر: سيد أحمد، **مستقبل النظام الحزبي في مصر**، وحسن نافعة، «الإدارة السياسية وأزمة التحول إلى نظام تعدد الأحزاب،» ورقة قدمت إلى: **النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار: أعمال المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية**، تحرير علي الدين هلال (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٥).

بقدر مرتفع من الاعتدال والنزعة البراغماتية. ومن هذا المنظور قد لا تكون بالأصل رافضة لمنظومة حقوق الإنسان، ولمبدأ حكم القانون، وفي تجاويف الخطاب «السياسي» الأصلي لهذه الجماعات والعناصر قد نجد استلهاماً لنموذج الحداثة الغربي وانبهاراً حقيقياً بإنجازاته. غير أن المسار الفعلي الذي تتخذه هذه الجماعات الخاضعة لسلطة فعلية غالباً ما تكون تعسفية ومعادية للمبادىء الدستورية الجوهرية للنظام الديمقراطي يقودها إلى حالة تبرير مستديم لانتهاك هذه السلطة لقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. بل إن هذه العناصر تتورط بشدة في هذه الانتهاكات، ولا تكتفي بتبريرها. فهي تعمل كمخلب السلطة الفعلية. وتنتهي تلك العناصر والجماعات إلى ما هو أكثر بكثير من النفور من السياسة، وتصبح غارقة حتى آذانها في تلك الانتهاكات».

وفي سياق المهنة السياسية للجماعات والعناصر المتجمعة في الأحزاب التكنوقراطية والبيروقراطية تتطور خطابات سياسية مراوغة تقوم على التلاعب بالمصطلحات والأفكار وتصوغ «تيمات» و«تبريرات» شديدة التعقيد والزيف وبالغة التلاعب وخالية كلياً من الاستقامة المنطقية والأخلاقية. إنها تحافظ دائماً على ادعاءات «ديمقراطية» بمصطلحات معينة، ولكنها تبرر كل صور الانتهاك الفعلي للحريات العامة والحقوق الأساسية من داخل تلك الادعاءات. وهي تستعين في ذلك بهجين فكري معقد يستمد شيئاً من ادعاءات أصالة ثقافية، وشيئاً من رذاذ الأيديولوجيات الماركسية والفاشية والليبرالية، وشيئاً ثالثاً من قوالب علمية أو وظيفية «محايدة»، وهي سمة أصبحت ملازمة للفكر السياسي الرسمي العربي، يسميها بعض المفكرين العرب بالنزعة التوفيقية[١٥].

إن النموذج الشخصي الذي يجسد هذه الفئات هو أستاذ الجامعة السابق الطموح لاعتلاء أعلى المناصب سواء بمبرر أو من دون مبرر من انجازاته. والقالب العام لأيديولوجيا هذه الأحزاب هو نوع من الوطنية السوقية والعلموية (من علم (Science)) الفارغة بالتمايز من القومية العربية، لا بالتخلي عنها بالضرورة.

ب ـ الأحزاب القومية

إن الإيمان بوجود أمة عربية واحدة منذ فجر التاريخ، وإعادة توحيدها بإلغاء الحدود السياسية بين الدول، ومناهضة عوامل التجزئة الناشئة عن الاستعمار، هي الفكرة المركزية في الفكر القومي وفي أيديولوجيا الأحزاب القومية. وفي ما هو

(١٥) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠).

أبعد من هذه الفكرة تطور الفكر القومي، وتطورت برامج الأحزاب القومية بين مرحلة وأخرى من التاريخ العربي الحديث.

فقد بزغت الفكرة القومية العربية في الشام، وذلك في وجه الحركة الطورانية وفي مواجهة الميراث الاستعماري العثماني. وتبلورت كحركة سياسية بفضل التفافها حول الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦. وسريعاً ما فقدت الحركة قوة دفعها بسبب المحنة التي انتهت إليها تلك الثورة، وتحالف عائلة الشريف حسين وأولاده مع الإنكليز الذين خانوا وعودهم للثورة أثناء الحرب وحلوا محل العثمانيين في استعمار المشرق العربي. وفي ما بين الحربين تأهل حزب البعث لتولي السلطة بالذات في سوريا بفضل نفوذه بين العسكريين، وهو ما تم فعلاً في عقد الستينيات. تولى حزب البعث وحركة القوميين العرب قيادة الدعوة القومية، غير أن بروز الناصرية في مصر وطرحها لخطاب قومي راديكالي قسم الحركة القومية إلى كتلتين كبيرتين: ناصرية وبعثية، وخلق لفترة من الوقت تنافساً شديداً بينهما، وخاصة بعد تولي حزب البعث للحكم في كل من سوريا والعراق(١٦).

وأدّت هزيمة عام ١٩٦٧ ووفاة عبد الناصر، إلى انكسار هيبة الخطاب القومي في مصر. ولم يتمكن أنصاره إلا من تأسيس أحزاب صغيرة جنباً إلى جنب مع الأحزاب الأخرى المعارضة. وبالتالي انحصرت سلطة الفكر القومي تحديداً في حزبي البعث الحاكمين في كل من سوريا والعراق، هذا مع إدراك أن التيار القومي أوسع كثيراً. . .

كما أن هناك تياراً بارزاً بين القوميين العرب يطرح الديمقراطية كخيار استراتيجي ويدافع عن الحقوق الأساسية للإنسان، ويميز نفسه بوضوح كاف من الفكر والممارسات الشمولية(١٧).

---

(١٦) حول تاريخ الأحزاب القومية وصلتها بقضية الديمقراطية، انظر: أحمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ١١٥ ـ ١٣٨.

(١٧) هناك عدد من أبرز المفكرين القوميين الذين حافظوا ببسالة واستقامة على الفكرة الديمقراطية، وسجلوا بعضاً من أروع المؤلفات حول الديمقراطية وعصرنة الهياكل السياسية العربية ونقد تجربة القوميين في الحكم. انظر مثلاً: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ منيف الرزاز، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، وجوزيف مغيزل، «الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ٢٦ (نيسان/أبريل ١٩٨١).

ويلتف هذا التيار حول مدرسة «مركز دراسات الوحدة العربية» في بيروت، وحول «المؤتمر القومي العربي» الذي قاد هذا المركز عملية تأسيسه كتعبير عن الإطار الجامع للتيارات الناصرية والقومية خارج السلطة في الوطن العربي.

وقد قامت هذه المدرسة بجهد نظري خارق وتعددي من خلال مجلة **المستقبل العربي**، وبجهد ريادي في تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان. وداخل هذه المدرسة نلحظ اجتهادات فكرية شتى حول مسألة الديمقراطية ومنظومة حقوق الإنسان، بعضها يقبل بمنظومة القانون الدولي لحقوق الإنسان، وفي قلبها الشرعة الدولية من دون تحفّظ، وبعضها الآخر لديه تحفظات قوية على كثير من الصياغات الحقوقية ويؤكد على مفهوم الخصوصية للحيلولة دون تطبيق بعض الحقوق، وبعضها الثالث يقبل بالكليات الحقوقية الكبرى ويتحفظ أو ينتقد بعض التفاصيل[١٨].

وعلى رغم ما يضيفه هذا التطور البارز إلى الفكر القومي العربي على طريق دمج الفكرة الديمقراطية والفكرة الحقوقية في منظومة الفكر الوحدوي العربي، فإن ثمة قيدين واضحين. الأول هو أن هذا التيار النقدي لا يزال محدود التأثير من الناحية السياسية وهو ما قد يعود إلى التغييرات العميقة التي أدت إلى الابتعاد الواضح عن الحلم الوحدوي القومي في سياسات الأقطار العربية المختلفة. كما أن التأثير السلبي لممارسات بعض الأحزاب القومية قد طغى موضوعياً على المساهمات الإيجابية للتيار النقدي في الحركة القومية الراهنة.

أما القيد الثاني فهو أن هذا التيار الديمقراطي النقدي داخل الحركة القومية لا يزال يوجه الجانب الرئيسي من اهتماماته إلى النضال القومي على حساب الاهتمام النضالي بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان. وبينما لا يخشى هذا التيار القيام بنقد صريح للأوضاع الداخلية في الأقطار العربية الأخرى. وفي الحالات التي قد ينشأ فيها تعارض مؤقت بين قضية الديمقراطية وما يراه هذا التيار كنضال ضد الغرب، وهو ما حدث بالفعل مع انفجار أزمة الخليج الثانية، لم يتردد في حسم موقفه لمصلحة القضية الأخيرة على حساب القضية الأولى.

---

(١٨) لم يكتف مركز دراسات الوحدة العربية بالاضطلاع بدور قيادي في تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وإنما قام أيضاً بنشاط فكري واسع لوضع تصور عن القضية الديمقراطية والحقوقية في الوطن العربي من خلال مقتربات تعددية. وإضافة لما تحمله مجلة المستقبل العربي من مساهمات، فقد عقد عدة مؤتمرات حول هذه المسألة، كنموذج لهذا الجهد النظري، انظر: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. انظر كذلك الدراسات الكثيرة والندوات المتكررة حول محنة الديمقراطية وحقوق الإنسان بمجلة **المستقبل العربي** التي يصدرها المركز.

ج ـ الأحزاب الإسلامية

صعدت التيارات السياسية الإسلامية التي يتخذ بعضها شكلاً حزبياً ـ بغض النظر عن الشرعية القانونية أو حجبها ـ لتصبح أكثر تيارات المعارضة شعبية وتجذراً في الساحة السياسية لعدد كبير من الأقطار العربية خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات. ومن هذه الأقطار مصر والجزائر وتونس وسوريا واليمن والعراق، وحتى أقطار الخليج بخاصة الكويت. ويحكم السودان حزب الجبهة القومية الإسلامية الذي يعد أحد تيارات الحركة الإسلامية الأصولية. كما أن بعض الأسر المالكة في الخليج تحكم بلادها باسم الشرعية الدينية.

إن الفكرة الجوهرية للتيارات الإسلامية ذات الوزن السياسي في الوطن العربي هي العودة للتقيد الحرفي بالقرآن والسنة ومنهج السلف الصالح كما يتبدّى في مدارس الفكر السني (أو مدارس الفكر الشيعي) وفي التفسير الظاهر للنصوص المقدسة باعتباره المخرج السليم من الأزمة الحضارية والسياسية التي يعيشها العالم الإسلامي بكامله. وجنباً إلى جنب مع هذه الفكرة، ثمة اعتقاد مضمر أو صريح بانقسام العالم بين مسلمين وغير مسلمين، وأن الهم الأول للنظام العالمي بقيادة الغرب هو القضاء على الإسلام وحضارته واستقلاليته، وأن الجهاد ـ سواء كان سلماً أو حرباً ـ هو فريضة تحتمها واجبات المسلمين في إبلاغ الرسالة النبوية إلى العالم كله(١٩).

ويترتب على هذه الفكرة رفض مجمل منظومة الحداثة وأحد أهم أركانها متمثلة في فصل الدين عن الدولة (أي الفكرة العلمانية). ولا يعني ذلك بالضرورة رفض كل منجزات الغرب العلمية والتقانية. إذ يلفت منظرو هذه التيارات النظر إلى أن حضارة الإسلام كانت قادرة على النهل من منجزات كل الشعوب والحضارات السابقة لها والمتزامنة معها، ولكنها أدمجت هذه المنجزات في إطار متماسك ومستقل وعلى قاعدة معرفية وأخلاقية مختلفة ومتفوقة جذرياً، هي التي تميز الإسلام من غيره من الأديان والثقافات. وبالتالي يصبح من الممكن الأخذ بما لا يتعارض مع منهج الإسلام ورفض ما يتعارض معه. ويختلف الإسلاميون كثيراً حول ما يمكن الأخذ

---

(١٩) تبرز هذه الأفكار بصورة حادة لدى الجماعات الأكثر تطرفاً مثل الجهاد والجماعة الإسلامية، غير أنها تبدو واضحة أيضاً لدى قطاع الوسط في الحركة «الإسلامية». حول ذلك، انظر: سامي عوض الذيب أبو ساحلية، «حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٨٦ ـ ١١١، وزكي أحمد، «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ١١٢ ـ ١٢٢.

به وما يجب رفضه باعتباره متعارضاً مع الإسلام وشريعته. ومن المؤكد أن غالبية تيارات الفكر والسياسة التي تطلق على نفسها صفة الإسلام قد رفضت في البداية الفكرة الديمقراطية، وتحفظت أو رفضت بشدة مماثلة المنظومة العالمية لحقوق الإنسان. غير أن هذا الموقف الأولي قد أخذ في التحول جزئياً لدى بعض هذه التيارات. كما أن الموقف الرافض لمنظومة حقوق الإنسان وللنظام السياسي الديمقراطي ليس بالقطع موقفاً إجماعياً بين المنظّرين المحدثين الذين يأخذون الإسلام كمنطلق وإطار جامع لفكرهم السياسي[٢٠].

وتمثل هذه المسألة إحدى مسائل الجدال الكبرى وأحد ميادين البحث السياسي والعلمي في العالم الخارجي والوطن العربي على السواء. ففي الماضي، دأبت الاتجاهات الديمقراطية والتقدمية على وصف التيارات الإسلامية بالفاشستية. ولا يزال قطاع من هذه الاتجاهات يصر على هذا الوصف والتشخيص. ولكن موقف قطاع متنام من هذه الاتجاهات يتغير الآن بتأثير المواقف المتغيرة لبعض تيارات وأحزاب الحركة الإسلامية.

فبعض منظّري الفكر الإسلامي ـ وهم أقصى يسار الحركة الإسلامية ـ يعتبرون أن الديمقراطية المعاصرة هي أقرب النظم السياسية للمفهوم الإسلامي للحكم والدولة والسياسة. ويعتقد هؤلاء أن الفجوة بين الإسلام وحقوق الإنسان ضئيلة للغاية، ويمكن حصرها في موضوعات محددة ومحدودة[٢١].

وقد صدرت عن حركة (أو حزب) الإخوان المسلمين في مصر بيانات تقبل بالديمقراطية، وبحقوق أساسية للمرأة والأقليات، وهو ما يمثل مؤشراً على نضوج الفكر السياسي للحركة ووجود ضغوط داخلية لعصرنته والعمل على التقائه مع الإنجازات الحقوقية المتمثلة في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان[٢٢].

وفي الوسط نجد أن البحوث الأكاديمية التي تعبر عن الفكر السياسي الإسلامي أو تنطق باسمه أو تتعاطف معه ما زالت تؤكد على تفوّق النظريات الحقوقية التي أنتجها فقه السنة على القانون الدولي الراهن لحقوق الإنسان. وثمة

---

(٢٠) رضوان السيد، «الفكر الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان،» **الحياة**، ٢٢/١٢/١٩٩٤، وفهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣).

(٢١) حول ذلك، انظر مثلاً: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ومحمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات.. لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥).

(٢٢) حول هذه الوثائق، انظر: **رواق عربي** (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٦)، ص ١٢٢ ـ ١٢٦.

مئات من هذه الدراسات الصادرة عن حقوقيين يعملون في جامعات عربية مختلفة. وتتراوح أعمال هؤلاء بين الرفض الكامل للالتزام بجوانب معينة من القانون الدولي لحقوق الإنسان، ومحاولة التوصل إلى حلول وسط بصدد مجالات الخلاف.

وعلى أقصى اليمين نجد مواقف الاتجاه المتشدد في الحركة الإسلامية، ويضم أحزاباً عديدة. وهؤلاء جميعاً يرفضون بدرجات متفاوتة الفكرة الديمقراطية والمنظومة الحقوقية الدولية، ويقدمون تفسيرات متطرفة للفقه الإسلامي وبالتالي للشريعة الاسلامية(٢٣).

وتعد الحركات الأكثر تطرفاً والتي تستخدم الإرهاب باسم الإسلام أحد مصادر الانتهاك الصارخ للحقوق الأساسية للإنسان. فعلى رغم أن هذه الحركات لا تزال تحتل موقع المعارضة، إلا أنها لا تتردد في استخدام العنف المدني والسياسي على نطاق واسع للغاية. والنموذج الواضح لهذه الانتهاكات ما قامت به «الجماعة الإسلامية» في كل من مصر والجزائر.

وهكذا يتزايد التنوع داخل التيارات السياسية الإسلامية في ما يتصل بموقفها من الديمقراطية ومنظومة حقوق الإنسان، بين أقلية ضئيلة من المفكرين الذين يبحثون عن التوفيق، والموقف الوسطي الذي تسنده حركة كبيرة مثل الإخوان المسلمين الذين يؤكدون على تفوق الشريعة، ولكنهم عملياً يتحركون في اتجاه الأخذ الاختياري ببعض مفاهيم الديمقراطية وبعض صياغات حقوق الإنسان. ولا يزال القطاع الرسمي من الحركة الإسلامية ومعه الحركات المتطرفة على موقفها الرافض جملة وتفصيلاً، للديمقراطية ولمنظومة الحقوق العالمية معاً.

وإذا انطلقنا من محاولات التوفيق بين الفكر السياسي والإسلامي من ناحية، والقانون الدولي لحقوق الإنسان من ناحية أخرى، لوجدنا أن الخلافات الكبرى تثور في المجالات التالية(٢٤):

أولاً: القيود الواردة على المبدأ الجوهري والراسخ لمنظومة حقوق الإنسان،

---

(٢٣) في ذلك مثلاً، انظر: عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٤). انظر أيضاً: هدى ميتكيس، «الشرعية والمعارضة الدينية: دراسة حالة كل من المغرب ومصر،» ورقة قدمت إلى: **التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي: أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى، القاهرة، ١٥ ـ ١٨ يناير ١٩٨٨**، إعداد وتقديم مصطفى كامل السيد (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩).

(٢٤) حول عرض هذه القضايا من وجهة نظر حقوقية غربية، انظر: Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991), pp. 143-162.

ومن وجهة نظر حقوقية عربية، انظر: محمد السيد سعيد، «الإسلام وحقوق الإنسان،» **رواق عربي**، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٦)، ص ١٣ ـ ٣٤.

وهو مبدأ المساواة التامة أمام القانون من دون أي تمييز على أساس الدين أو الجنس أو اللون، أو أي اعتبار آخر. فيقبل التيار الإسلامي بمبدأ عدم التمييز على أساس اللون أو العنصر أو اللغة، ولكنه يرفض هذا المبدأ بالنسبة للمساواة بين الرجل والمرأة، وثمة كثيرون يرفضون أيضاً المساواة بين المسلم وغير المسلم في الدول «الإسلامية»[٢٥].

ثانياً: ميل الحركة الإسلامية لتقييد كل الحقوق الأخرى بالشريعة، وعلى نحو قد يلغي أو يضيق تطبيق حريات التعبير والتجمع والتنظيم والمشاركة تضييقاً شديداً[٢٦].

ثالثاً: مسألة تطبيق الحدود أو العقوبات البدنية التي تعد من وجهة نظر الشرعة الدولية لحقوق الإنسان تعذيباً أكثر منها عقاباً[٢٧].

رابعاً: رفض التيار الإسلامي رفضاً تاماً لأي تفسير للمساواة أو للحقوق الفردية مثل الحق في اعتناق دين أو الحقوق المترتبة للطفل بما ينطوي على السماح بتغيير الدين من الإسلام إلى غيره من الأديان.

خامساً: وكامتداد للخلاف في القضية السابقة ثمة أيضاً خلاف في ما ينظر إليه باعتباره عقوبة المرتد في الإسلام[٢٨].

---

(٢٥) كنموذج لهذا الموقف المتحفظ والرافض لفكرة المساواة انطلاقاً من فهم معين للنصوص القرآنية وكذلك من تبرير بيولوجي، انظر: محمد الغزالي، **التعاليم الإسلامية وإعلانات الأمم المتحدة** (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٣)، ص ١١٩ - ١٣٢.

(٢٦) انظر نماذج مختلفة للإعلانات (الإسلامية) لحقوق الإنسان، مثل: محمد كامل محمود، **البيان العام لحقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩١)، و**حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادىء الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان**، تصدير باستيعاب ابراهيم مدكور؛ شرح وتعليق عدنان الخطيب (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٢). انظر أيضاً مسودات الإعلان العربي لحقوق الإنسان الصادر عن الجامعة العربية.

(٢٧) محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان: بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢).

(٢٨) أثارت مسألة الردة جدلاً محتقناً في السنوات الأخيرة بسبب قضية د. نصر حامد أبو زيد، الذي كان ضحية الاتجاهات الأشد رجعية في التيار الإسلامي في مصر، وهو الأمر الذي ترجم في حكم قضائي صدر عن أحد قضاة محكمة النقض. ويمثل هذا الحكم تعبيراً مثالياً عن أقصى التيارات المتشددة تطرفاً.

وبينما يميز الإخوان المسلمون أنفسهم عن تيار التكفير في «الحركة الإسلامية»، فإن بعضهم قد تورط في ممارسة التكفير واتهام الآخرين بالإلحاد والردة. وعلى أية حال، فإن هذه المسألة بالذات تشكل واحدة من أهم التحفظات الإخوانية على حقوق الإنسان والديمقراطية، ويقول القيادي الإخواني الأردني البارز «إن الديمقراطية كانت مرفوضة من قبل الإسلاميين سابقاً، ولكنها الآن مقبولة، ولكن أي ديمقراطية هي المقبولة؟ إنها الديمقراطية التي ترفض الإلحاد، وتقبل بالأمور التي نتفق عليها...». نقلاً عن: علي عبد الله كاظم، «السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين ومرجعيتها الفكرية،» في: **الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن**، إشراف هاني الحوراني؛ تحرير حسين أبو رمان (عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات؛ دار سندباد للنشر، ١٩٩٧)، ص ٣١.

وعلاوة على ذلك، فإن القطاع الأكبر من الحركة الإسلامية لا يزال يتحفظ على، أو يرفض صراحة، النظام الديمقراطي، وهو النظام الذي يشكل ضماناً لتطبيق الحد الأدنى من حقوق الإنسان.

أما على المستوى الواقعي، فإن النظم السياسية التي تطلق على نفسها صفة الإسلامية تتناقض في الحقيقة مع أبسط مقتضيات الديمقراطية، وتشهد انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان على مستوى التشريع والممارسة على السواء. وتمثل حالات عديدة تنويعات مختلفة لِطَيف واسع من الانتهاكات والخروقات الفظيعة للحقوق الأساسية والحريات العامة والفردية، على السواء(٢٩).

وهذا الاستنتاج لا يصادر بالضرورة على إمكانية نشوء أحزاب إسلامية ديمقراطية في المستقبل، وبالذات في مصر وتونس ولبنان. ويرى فرنسوا بورجا أن ثمة أربعة أبعاد تحكم العلاقة بين التيارات الإسلامية والديمقراطية، وهي أنماط العلاقة التاريخية مع الغرب والسياسات الثقافية التي اتبعتها النخب نحو القضية الدينية ودور المؤثرات الداخلية. وفي ضوء هذه الأبعاد نجد من المحتمل كثيراً أن تتطور المواقف الإسلامية إيجابياً إلى احترام الديمقراطية وتخفيف التحفظ على منظومة حقوق الإنسان في الأقطار التي اتبعت فيها النخب الحاكمة سياسات وسطية وقدرت دور الدين في الحياة العامة واجتهدت أكثر في حل التناقضات بين الشريعة ومكتسبات الحداثة(٣٠).

د ـ الأحزاب الشيوعية والاشتراكية

تفاوت تاريخ نشأة أحزاب شيوعية أو متأثرة بالماركسية ـ اللينينية بين قطر

---

(٢٩) حول هذه الأقطار، انظر تقارير منظمة العفو الدولية وغيرها من منظمات حقوق الإنسان، وحول حالة السودان، انظر: محمد ابراهيم نقد، **قضايا الديمقراطية في السودان: المتغيرات والتحديات**، ط ٢ منقحة ([القاهرة]: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢)، ص ١٥٢ ـ ١٥٣، وحيدر إبراهيم علي، **المجتمع المدني والتحول الديموقراطي في السودان**، تقديم سعد الدين ابراهيم، سلسلة دراسات مشروع المجتمع المدني والتحول الديموقراطي في الوطن العربي (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية؛ دار الأمين للنشر والتوزيع، [١٩٩٦]).

(٣٠) انظر المناظرة حول «مقرطة» التيار الإسلامي، في: نبيل عبد الفتاح، هالة مصطفى وضياء رشوان، «الإسلام السياسي.. هل هو حركة ديموقراطية؟،» **رواق عربي** (نيسان/أبريل ١٩٩٦)، ص ٥٩ ـ ٨١. انظر أيضاً: **الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن**، وفرانسوا بورجا، «الإسلاميون والتحول الديمقراطي: مقترحات للبحث،» ورقة قدمت إلى: **التحولات الديمقراطية في الوطن العربي: أعمال الندوة المصرية الفرنسية الثالثة، القاهرة، ٢٩ سبتمبر ـ ١ أكتوبر ١٩٩٠**، تحرير نيفين عبد المنعم مسعد (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٣)، ص ٤٢٧ ـ ٤٣٧.

عربي وآخر. غير أنه يمكن القول بأن عقد الأربعينيات قد شهد نمو حركة شيوعية ذات وزن في كل من العراق وسوريا ولبنان وفلسطين ومصر والسودان وتونس والمغرب. وظلت هذه الحركة في المعارضة منذ ذلك الوقت، ولعبت أدواراً متفاوتة بين قطر وآخر، وكان لهذا الدور بعض الثقل السياسي المستمر في قطرين عربيين فقط هما العراق والسودان. غير أنها جميعاً لعبت أدواراً مهمة على المستوى الثقافي من ناحية، وعلى صعيد النضال القومي من ناحية أخرى. فكان للحزب الشيوعي اللبناني دور كبير في تشكيل التحالف الوطني الذي لعب دوراً جوهرياً في النضال ضد الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان، وفي دعم النضال العسكري الفلسطيني[٣١].

وقد شاركت بعض الأحزاب الشيوعية مشاركة اسمية في وظائف السلطة السياسية في كل من سوريا والعراق والسودان لفترات قصيرة للغاية، وذلك بالتحالف مع الأحزاب الراديكالية وخاصة حزب البعث. كما شارك الماركسيون المصريون كأفراد في بعض وظائف الدولة في ظل النظام الناصري والمرحلة الأولى من حكم السادات. ولكن تاريخ الأحزاب الشيوعية العربية كان في الإجمال وفي أغلب مراحله تراجيديا حقيقية من البطش والتعذيب والاعتقال الممتد والمطاردة المستمرة. وعانت كوادر هذه الأحزاب أشد صور البطش فتكاً، وتمثل أحد أهم ضحايا الانتهاكات الخطيرة والمستديمة لحقوق الإنسان في الوطن العربي[٣٢].

ونتيجة لهذه الحقيقة فقد ثمّن أغلب الماركسيين العرب الديمقراطية تثميناً عالياً. وشكّل النضال من أجل الديمقراطية أهم البنود في برامجهم السياسية، جنباً إلى جنب مع النضال من أجل القضايا الوطنية والاجتماعية.

فعلى رغم ولاء الأحزاب والجماعات الشيوعية العربية للماركسية - اللينينية، وتعريفها لذاتها كقيادة للحركة العمالية، فإنها في البرامج والممارسة على السواء قد

(٣١) يمكن متابعة المواقف والسياسات الجوهرية للأحزاب الشيوعية العربية، في: الياس مرقص، **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٤). انظر أيضاً: Richard F. Staar, ed., ***Yearbook on International Communist Affairs***, Hoover Institution Publications, 25 vols. (Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1975-1980).

(٣٢) في المرحلة الأولى من نشوء نظم «تقدمية» عربية، وخاصة في عقد الستينيات، وبعد التحويلات الاجتماعية العميقة التي قامت بها هذه النظم في أقطارها، تناسى الشيوعيون المعاملة الوحشية التي لقوها على يد هذه النظم نفسها، وأيدوها بقوة. في ذلك يقول د. رفعت السعيد «تماماً مثل النبلاء اليابانيين الذين يريدون بالموت أن يثبتوا أنهم فرسان، فبعد كل ما كان من قتل وتعذيب وحشي، تسامى الشيوعيون على جراحهم وأعلنوا جميعاً تأييدهم لعبد الناصر (كانت حدتو تؤيده حتى في لهيب التعذيب)». انظر أيضاً: رفعت السعيد، **تاريخ الحركة الشيوعية المصرية** (القاهرة: شركة الأمل، ١٩٨٧-).

صرفت جهدها الأساسي لهاتين القضيتين، على الأقل في لبنان، ومصر والسودان والمغرب. بينما لم يتح للحزب الشيوعي العراقي فرصة حقيقية لاستيعاب ضرورات الديمقراطية إلا في مرحلة متأخرة من رحلته السياسية الطويلة والشاقة، وهي المرحلة الراهنة، وبعد نهاية الحرب العراقية ـ الإيرانية ومرحلة العمل العسكري في الجبال(٣٣).

وعلى رغم صحة هذا الاستنتاج العام، إلا أن الانسجام بين الماركسية العربية من ناحية، والفكرة الديمقراطية والحقوقية من ناحية أخرى، مقيد بشدة بثلاثة اعتبارات جوهرية.

الاعتبار **الأول** هو أن الماركسيين العرب، مثلهم مثل غيرهم على المستوى العالمي ومنذ تشكيل «الكومنترن» ثم «الكومنفورم» في موسكو كرئاسة لأركان الحركات الشيوعية في العالم، قد ورثوا نظرة لينين المزدرية للديمقراطية كمجرد مرحلة عابرة في الثورة العمالية التي يجب أن تمضي في طريقها إلى إطلاق ثورة اشتراكية. ويطعن إيمان الماركسيين العرب بنظرية لينين في الحلقتين: الديمقراطية والاشتراكية للثورة، في إخلاصهم لقيم الديمقراطية بحد ذاتها كهدف مستقل ودائم. وقد قلل هذا الإيمان من صدقية النضال الديمقراطي للأحزاب الشيوعية العربية التي كانت في لحظات خاطفة معينة قريبة من الوثوب للسلطة السياسية أو المشاركة فيها مثل الحزب الشيوعي العراقي عام ١٩٥٨ أو الحزب الشيوعي السوداني عام ١٩٧١(٣٤).

أما الاعتبار **الثاني** فهو قيام الماركسيين العرب وبعض أحزابهم الشيوعية بدور

---

(٣٣) حول تقدير أكثر موضوعية عن الخطاب والممارسة السياسية للحزب الشيوعي العراقي حتى انقلاب البعث الأخير، انظر: Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), and Majid Khadduri, *Republican Iraq: A Study in Iraqi Politics since the Revolution of 1958* (London; New York: Oxford University Press, 1969), pp. 115 ff.

انظر أيضاً: رفعت السعيد، **كتابات عن الماركسية** (القاهرة: شركة الأمل، ١٩٩٨). أما في المرحلة الأخيرة، وبعد نهاية الحرب الدولية ـ الأمريكية ضد العراق، فقد أصدر الحزب مجلة **الغد الديمقراطي**، وفيها يظهر الاهتمام شبه المطلق بقضية الديمقراطية. وحول الحزب الشيوعي السوداني، انظر: علي، **المجتمع المدني والتحول الديموقراطي في السودان**، ص ١١٧ ـ ١١٩.

(٣٤) بالنسبة لتحولات الفكر السياسي للحزب الشيوعي العراقي خلال مرحلتي التحالف والنضال المسلح، انظر: بيير جون لويزار، «العراق والديمقراطية غير الممكنة: مصيدة الدولة القومية،» ورقة قدمت إلى: **التحولات الديمقراطية في الوطن العربي: أعمال الندوة المصرية الفرنسية الثالثة، القاهرة، ٢٩ سبتمبر ـ ١ أكتوبر ١٩٩٠**.

ملموس في إطار الجهاز الأيديولوجي الذي اضطلع بتبرير الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان وللقانون عموماً في أكثر من بلد عربي خلال الفترات التي شاركوا فيها في السلطة ولو بصورة اسمية. وبصورة عامة، ظهر في تلك الفترات الزمنية القصيرة تفضيل الماركسيين العرب لفرض أولوية المكتسبات الاجتماعية على المبادىء العامة للديمقراطية وحكم القانون وحقوق الإنسان، وهو تفضيل كامن في نسيج الفكر الماركسي ـ اللينيني[٣٥].

أما الاعتبار الثالث والأخير فيتصل بالدور الثقافي للماركسيين العرب ولعدد من الأحزاب الشيوعية العربية. ونشير هنا تحديداً إلى التناقض المحتدم في الفكر والخطاب الماركسي العربي بين النضال الحقيقي والأصيل من أجل الديمقراطية وإشاعة روح تحقيرها في الوقت نفسه.

والواقع أن ثمة ما يكفي من الشواهد للتأكيد على أصالة النضال الديمقراطي والحقوقي الذي خاضه الماركسيون العرب. أما الجانب المضاد، فإنه لم يوثّق بصورة جيدة، حتى الآن، ولكننا لا نفتقر إلى أدلة وشواهد كثيرة عليه. فقد أشاع الماركسيون العرب ـ مثلهم مثل غيرهم من الماركسيين في أجزاء أخرى من العالم ـ روح تحقير القانون عموماً، باعتباره مجرد بناء فوقي، وباعتبار أنه يأتي في المرتبة الثانية بالمقارنة مع المكتسبات الاجتماعية التقدمية. ولكن الجانب الأخطر من ناحية الثقافة السياسية أن الماركسيين العرب قد أشاعوا جهازاً اصطلاحياً بالغ التشوه ومفارقاً للحقيقة في ما يتعلق بمسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان. ففي سياق التبني غير النقدي لتجارب دول أوروبا الشرقية (الاشتراكية)، شاع استخدام مصطلحات مثل الديمقراطية الشعبية، والجمهورية الديمقراطية (بالتمييز عن الجمهورية البرلمانية) كشكل لنظام سياسي مرغوب، وذلك على الرغم من أن هذه المصطلحات لم تكن لتخفي البطش الواسع النطاق الذي مارسته النظم الأوروبية الشرقية المسماة بالاشتراكية حتى عام ١٩٨٩. ومن ناحية ثانية ـ فإن تبني خطاب الحرب الباردة على الجانب السوفياتي أشاع

---

(٣٥) وعادة ما تتسم هذه المسألة بالغموض نظراً للخلط الشديد بين اقتناعات الماركسيين العرب أنفسهم من ناحية، ومواقف السوفيات من ناحية أخرى، حيث عادة ما تحيل الكتابات الغربية إلى المواقف السوفياتية عند تفسير مواقف الشيوعيين والأحزاب الشيوعية في الوطن العربي خلال عقدي الستينيات والسبعينيات، والواقع أن الأيديولوجيا والاقتناعات الخاصة والصراعات الداخلية في هذه الأحزاب هي العامل الأساسي في تفسير تجاهل الشيوعيين العرب في الأقطار التي حكمتها نظم «تقدمية» لمسألة الديمقراطية بالمعنى الدستوري الراسخ وليس بالمعنى الشائع لدى الشيوعيين أنفسهم، والذي يختلط مع مصطلحات مثل «الديمقراطية الشعبية». وحول التفسيرات الغربية لهذه المواقف ثمة آلاف من المراجع، انظر مثلاً: George Lenczowski, *Soviet Advances in the Middle East*, United States Interests in the Middle East Foreign Affairs Study; 2 (Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1972).

فهماً مغلوطاً وزائفاً إلى حد بعيد لطبيعة النظم الاجتماعية والديمقراطية في العالم الغربي. ومثَّل هذا الفهم أساساً عميقاً لقطيعة نفسية وثقافية على المستوى النخبوي والشعبي على السواء مع مفهوم الديمقراطية والطريقة التي تعمل بها، وأسس لقطيعة أكثر شمولاً مع الغرب نفسه. وفي حالات معينة مثلت الحجج الشائعة في الماركسية السوفياتية والجهاز الاصطلاحي الذي جسّد هذه الحجج، الأصل المباشر لنمط من اللغة السياسية ولإدراك العالم، صار شائعاً بعد ذلك ومتجذراً بشدة بين تيارات شتى في الثقافة السياسية العربية. والأمر الجوهري في هذا الخطاب هو أنه منبتّ الصلة بالواقع الحي، ومواز له إلى الدرجة التي دعت الجماهير لخلق شيفرة خاصة في فهمه وحل تعقيداته، وخاصة عندما يتم توظيفه من جانب نظم قمعية عربية ذات أيديولوجيات راديكالية تأثرت بهذا الخطاب، بل من جانب النظم المحافظة أو نظم انقلابية يمينية أيضاً(٣٦).

وقد شهد عقد التسعينيات مراجعة قوية من جانب كثير من الماركسيين العرب لتلك الخبرات التاريخية المريرة، سواء بتأثير وقوعهم هم ضحية لانتهاكات جسيمة للحقوق الأساسية، أو بتأثير ثورات أوروبا الشرقية وما شهدته الأحزاب الشيوعية السابقة هناك من إصلاحات ديمقراطية جذرية. ومع ذلك، فقد بقي قطاع مهم من الماركسيين العرب على مواقفه التقليدية وظل مخلصاً لخطاب الحرب الباردة كما أشاعه السوفيات في عقد الستينيات.

هـ ـ الأحزاب الليبرالية العربية

هناك صعوبة شديدة في تعريف مصطلح الليبرالية، لأن هناك عدة تيارات وعدة أجيال تباينت في صياغة الموقف الليبرالي من العالم وفي مجال السياسة.

وبقدر من التعسف نستطيع التمييز بين ليبرالية القرن التاسع عشر، وليبرالية القرن العشرين في إطار الحضارة الرأسمالية الغربية. فالأولى كانت تدافع عن حرية الأسواق ودعوة الدولة لعدم التدخل في الشؤون الاقتصادية عموماً وشؤون ومجال الأعمال (Business) خصوصاً. أما الأخيرة فقد دعت الدولة للتدخل بهدف المحافظة

---

(٣٦) انظر: محمد جمال باروت، «الحركة الشيوعية السورية وأسئلة المصير،» الحياة، ١٠/١١/١٩٩٨، ١١/١١/١٩٩٨، و١٢/١١/١٩٩٨.

يتساءل الأستاذ عبد العزيز الصاوي من السودان «إلى أي حدّ كان هذا الدور اللاديمقراطي (في عقدي الخمسينيات والستينيات) لليسار اختيارياً، وبالتالي ما هي حدود المسؤولية الفعلية عنه وإمكانية التعويض عنه»؟ ويجيب بأن المسؤولية تؤول إلى طبيعة المجتمعات ونظم الحكم العربية، بقدر ما تؤول إلى الخطاب الميكانيكي القائم على الحتميات التاريخية للأحزاب الشيوعية ذاتها. انظر: عبد العزيز الصاوي، «الأحزاب اليسارية والديموقراطية: الدور وحدود المسؤولية،» الحياة، ١١/١١/١٩٩٧.

على توازن لا يضمنه السوق بحد ذاته، وحماية القطاع الاجتماعي الأضعف والأقل قدرة من الانهيار في ظل إعمال قوى السوق الحرة. وعموماً يمكن الحديث عن حزب ليبرالي عندما يدافع الحزب عن توازن اجتماعي واقتصادي وسياسي تلقائي ومن خلال قوى السوق، وضمان هذا التوازن أو استرداده من خلال تدخل حكومي محدود. فالأصل في الموقف الليبرالي هو الحرية الاقتصادية والسياسية والثقافية التي يضمنها القانون وتحرسها مؤسسات الدولة(٣٧).

ويعدّ التيار الليبرالي في السياسة الحديثة هو مصدر صياغة الحقوق المدنية والسياسية وحاضنتها. بينما يعد التيار الاشتراكي هو مصدر صياغة الجانب الأكبر من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

وقد شهدت بداية القرن العشرين ولادة النزعة الليبرالية العربية، وخاصة في مصر. ويمكن وصف الأحزاب التي حكمت عدداً من الأقطار العربية قبل الاستقلال الكامل مثل مصر (١٩٢٢ ـ ١٩٥٢)، وإلى حد أقل سوريا والعراق بأنها أحزاب ليبرالية، حيث كان الخطاب السائد لهذه الأحزاب يركز على الدستورية والحقوق السياسية من ناحية وحرية السوق من ناحية أخرى. والنموذج المثالي للحزب الليبرالي بالمعنى السائد في القرن العشرين هو حزب الوفد المصري الذي شكل كل الحكومات المنتخبة شعبياً في البلاد منذ عام ١٩٢٤، وربما أيضاً حزب الاستقلال في المغرب الذي تمتع بالأغلبية الشعبية في الانتخابات الأولى التي عقدت بعد الاستقلال مباشرة. ويمكن أن نجد مشابهات لهذين الحزبين في بعض الأقطار العربية الأخرى، مثل تونس والسودان ولبنان(٣٨).

إن أبرز ملامح تاريخ الليبرالية العربية هو انهيارها المفاجىء والتام بعد الانقلابات العسكرية أو السياسية في عقدي الخمسينيات والستينيات، وذلك في غالبية الأقطار العربية.

وبذلك حدث انقطاع تام في تاريخ الليبرالية في هذه الأقطار. وربما تشكل حالة المغرب وبدرجة أقل تونس والسودان الاستثناء من هذا الانقطاع. وعندما أقدمت الدولة التسلطية العربية على تبني نموذج التعددية الحزبية المقيدة، عادت بعض الأحزاب القديمة إلى الوجود، وخاصة في حالة مصر والأردن. غير أن ما

---

(٣٧) حول الليبرالية والديمقراطية، انظر: Richard Bellamy, *Liberalism and the Modern State* (Oxford: Polity Press, 1992).

(٣٨) حول نشأة الليبرالية في الفكر السياسي الحديث، انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford Paperbacks; 197 (Oxford: Oxford University Press, 1970).

عاد إلى الوجود كانت أحزاب مختلفة كثيراً عن أسلافها التاريخية، فحزب الوفد الجديد في مصر يختلف كثيراً في تكوينه الفكري وممارساته العملية عن حزب الوفد التاريخي. وأبرز ملامح هذا الاختلاف يتمثل في الموقع الذي يشغله هذا الحزب في الساحة السياسية(٣٩).

فبينما كان الوفد القديم هو مركز الحياة السياسية الفعلية والشعبية، وكان حافلاً بعوامل الحيوية ومتأثراً بروح تقدمية عامة شملت مواقفه من القضايا كافة، فإن حزب الوفد الجديد أثبت خلوه من الحيوية وتركيزه على إحياء الماضي ورموزه من دون جدوى، وسريعاً ما خسر الحزب بريقه الأول ونفض عنه الجماهير عموماً، وتحول في النهاية مثل غيره من الأحزاب القانونية إلى مجرد جريدة.

وعلى رغم شيوع مواقف وممارسات بعيدة عن جوهر الليبرالية، لا يزال من الممكن أن نصف حزب الوفد الجديد بأنه البؤرة المنظمة للنزعة الليبرالية في المجالين الاقتصادي والسياسي. فهو يطرح الديمقراطية الدستورية باعتبارها النموذج الأمثل لنظم الحكم، ويعمل من أجل الإصلاحات الدستورية الضرورية للتحول إلى هذا النظام. وهو يؤيد المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، ويطالب بإلغاء التشريعات الاستثنائية والأحكام العرفية، ويرفض الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان(٤٠).

ويعد حزب الاستقلال في المغرب هو «المعادل الموضوعي» لحزب الوفد في مصر، خلال مرحلة الكفاح من أجل إجلاء الاستعمار، وكان، ولا يزال، يمثل حجر الزاوية في النضال الدستوري الديمقراطي. وقد بدأ الحزب «ليبرالياً» بالمعنى الذي شاع بعد الحرب العالمية الثانية، ومثل أكثر الأحزاب العربية استقامة ومبدئية سواء في مسعاه الدستوري أو بالنسبة للسياسة الاقتصادية والاجتماعية. ولا يقلل من هذه الحقيقة إيمان الحزب بتدخل الدولة في الاقتصاد لتحقيق أهداف اجتماعية وأخلاقية، إذ يتماثل هذا الموقف مع الفلسفة الليبرالية «الجديدة» التي ترجمت في «الصفقة الجديدة» (New Deal) للرئيس الأمريكي روزفلت، وكذا في سياسة حزب الأحرار البريطاني، ومع ذلك، فإن هذا الحزب قد عكس أيضاً الخصوصية العربية،

---

(٣٩) بعد ظهور الوفد من جديد على الساحة السياسية كان من المعتقد أنه سيشكل المعارضة الرئيسية، وكان الأداء الانتخابي للحزب عام ١٩٨٣ جيداً بالنظر إلى القيود المفروضة على نزاهة الانتخابات. أما في انتخابات عام ١٩٩٥ فلم يتمكن الحزب من الحصول سوى على حفنة مقاعد وهو ما يرجع إلى تدهوره وانكماش شعبيته وليس لتزوير الانتخابات فحسب. انظر: **الانتخابات البرلمانية في مصر، ١٩٩٥**.

(٤٠) انظر خطاب زعيم الحزب: «عيد الأمة،» **الوفد**، ١٠/١١/١٩٩٨. ويعرف الحزب نفسه بأن «الوفد الجديد حزب سياسي يؤمن بالديمقراطية القائمة على تعدد الأحزاب وعلى الحرية السياسية». انظر: **الحياة**، ٢٤/٩/١٩٩٢.

كما روّج لها مؤسسه السيد علاّل الفاسي وأنصاره، المعروفة باسم التعادليين. أما في الوقت الحالي، فيبدو أن حزب الاتحاد الدستوري في المغرب الذي شارك في الحكومات المغربية المتعاقبة منذ الاستقلال، والذي حصل على المركز الثاني في الانتخابات المغربية لعام ١٩٩٧ قد صار أقرب لمعنى ومفاهيم الليبرالية «الغربية» في عقد التسعينيات[٤١].

وإضافة إلى هذه النماذج، فإن الساحة الثقافية والسياسية العربية تعرف شخصيات عملاقة معروفة باتجاهها الليبرالي، وهي شخصيات تمثل مؤسسات بحد ذاتها من زاوية جاذبيتها السياسية والثقافية في عدد من البلدان العربية. ويتبلور حول هذه الشخصيات تجمعات مؤمنة بالفكر الليبرالي ومناضلة من أجل الديمقراطية البرلمانية والحقوق المدنية والسياسية الأساسية، وقد تأخذ شكل المنتديات الثقافية شبه الحزبية مثل جمعية النداء الجديد التي يرأسها المفكر الاقتصادي المصري المعروف الدكتور سعيد النجار. وتتبنى هذه الجمعية منظومة حقوق الإنسان بكاملها: أي بشقيها المدني والسياسي، والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وترفض توظيف مفهوم الخصوصية كمدخل للطعن في عالمية هذه المنظومة، أو تكامليتها وعدم قابليتها للتجزئة[٤٢].

٢ ـ التفاعلات الحزبية وآثارها في ميدان الحقوق

إن موقع وموقف الأحزاب العربية في منظومة حقوق الإنسان لا تتضح بصورة كافية من الأفكار المعلنة لكل منها على حدة. ولا بد أن يضاف لذلك صورة هذه المواقف في سياق التفاعلات التي تتم على الساحة السياسية لكل قطر عربي.

والواقع أن هذه الحقيقة قد صارت واضحة بحد ذاتها. فالشيوعيون العرب مثلاً قد يتخذون مواقف متناقضة لتفاعلاتهم مع الأحداث والتطورات البارزة على الساحتين القطرية والقومية. وعلى سبيل المثال، بينما كان الشيوعيون العراقيون يعارضون نظام الحكم لديهم جملة وتفصيلاً، فإن الشيوعيين المصريين وفي المغرب العربي لم يترددوا في مناصرة النظام أثناء المواجهة مع ما أسمي بالتحالف الدولي

---

(٤١) انظر: حسن أوريد، في: الحياة، ١١/١٢/١٩٩٧. انظر أيضاً: الحياة، ١١/١١/١٩٩٨، وسارة، الأحزاب والقوى السياسية في المغرب، ص ١٨ ـ ٢٣.

(٤٢) حول فكر جمعية النداء الجديد، انظر: سعيد النجار، تجديد النظام الاقتصادي والسياسي في مصر، ٢ج (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧).

بقيادة الولايات المتحدة أثناء أزمة الخليج الثانية. وفي هذه الأزمة نفسها، اتخذ الإخوان في بقية البلدان العربية موقفاً مناقضاً للإخوان في الخليج عموماً وفي الكويت بصورة خاصة. وسوف نجد النمط نفسه في أزمات كبيرة أخرى على الصعيدين القطري والقومي العربي العام[٤٣].

وحيث إن الدولة وجهازها تحتل بؤرة الساحة السياسية، فإن تشكيلة المواقف الحزبية تختلف تبعاً لاستراتيجيات ومواقف الدولة في كل قطر عربي على حدة. وبالنسبة للأقطار العربية التي قطعت شوطاً على طريق الانفتاح السياسي، سنجد التباين بين استراتيجيات البلدان حيال الاتجاه الإسلامي مثلاً كأحد أهم المؤثرات في تحديد مواقف الأحزاب المعبرة عن هذا الاتجاه في أقطار عربية مختلفة، وقد تصل هذه المواقف إلى درجة التعارض أو حتى التناقض.

وتختلف حدة التعبير عن الموقف تجاه قضية الديمقراطية أيضاً تبعاً لإلحاح القضايا الأخرى على الساحة السياسية في أقطار عربية مختلفة. وبوجه عام، لا يمكن بحث موقف الأحزاب السياسية من قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان بصورة منعزلة عن موقفها من القضايا الكبرى الأخرى.

وعلى المستوى العربي، ترتبط قضية الديمقراطية بصور شتى وأحياناً متناقضة مع قضية العلاقة مع النظام العالمي وما ينبثق منها من قضايا قومية كبرى، ومع قضية التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية في الأقطار العربية الرئيسية. كما أن الموقف من التيار الإسلامي شكّل محوراً جديداً للاستقطاب في عدد من الأقطار خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات.

وحيث إن مواقف كل حزب قد تختلف عن كل من هذه القضايا، فإن التفاعلات المختلفة بين الأحزاب، وبين كل منها والحكومات القائمة، تؤدي إلى ترتيب متباين لقضية الديمقراطية والحقوق الأساسية، في الساحة السياسية ككل.

ونستطيع أن نرى هذا التأثير بوضوح بالغ في مجال التحالفات السياسية والحزبية، فبينما يقود تأييد حركة الإخوان المسلمين للتحول إلى اقتصاد السوق والخصخصة إلى تحالفها موضوعياً مع الحكومة، فإن هذه الحركة تتسق أحياناً مع

---

(٤٣) إننا نشهد الآن نمطاً فريداً من المواقف الحزبية، حيث تنقسم الأحزاب الكبرى على نفسها إزاء المواقف والمستجدات الدولية والإقليمية والمحلية، ونجد توافقات عابرة للأحزاب أكثر مما نجد توافقات حقيقية داخل هذه الأحزاب، وهذا هو ما حدث في الواقع أثناء أزمة الخليج الثانية، في ذلك انظر: محمد السيد سعيد، **مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٥٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

الأحزاب القومية والماركسية/الاشتراكية عندما يتعلق الأمر بقضية الديمقراطية. أو قد يحدث العكس فتتحالف الأحزاب القومية والماركسية/الاشتراكية مع الدولة لمناهضة الحركات الإسلامية، وهو ما حدث فعلاً في حالة حزب النهضة الاسلامي في تونس، وجبهة الإنقاذ في الجزائر، وإن بدرجة أقل(٤٤).

وبالنسبة للقضايا القومية قد نجد ترتيباً آخر كلياً للتحالفات. فنرى الإسلاميين في حلف موضوعي مع القوميين والماركسيين/الاشتراكيين في مواجهة الحكومة القائمة في عدد من الحالات على الأقل.

وحيث إن الحكومة/الدولة هي القوة الرئيسية في الساحة السياسية القطرية، فإنها تستطيع التلاعب بهذه الترتيبات التحالفية، وبالتالي بالمواقف المحددة للأحزاب من القضايا الكبرى. فالدولة تستطيع شد التيار الليبرالي إلى جانبها عندما يتعلق الأمر بالتحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية، وهو الأمر الذي يقود إليه تخفيف معارضة الليبراليين للدولة في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان. كما تمكنت الدولة من شد الماركسيين والقوميين إلى جانبها في الموقف من التيار الإسلامي في بعض الحالات، وهو الأمر الذي أدى إلى تقويض التحالف الحزبي المعارض في ما يتصل بالقضايا الديمقراطية والحقوقية، كما أسلفنا، بل إن هذا التكتيك قد استخدم في لحظة معينة ضد الاتجاه الإسلامي، فما إن انتهت الدولة من العصف بهذا الاتجاه حتى استدارت إلى حلفائها السابقين بنيّة القضاء عليهم.

ويضاعف من صعوبة تقدير الموقف الحقيقي للأحزاب من قضية الديمقراطية، أن هذه التحالفات قد تتغير من لحظة لأخرى ومن مرحلة لأخرى. فعلى سبيل المثال، غيّر الشيوعيون السوريون تكتيكاتهم السياسية حيال الإخوان المسلمين في بلادهم، وراوحوا بين الإدانة، والسكوت عن الصراع بين الحكومة/الدولة والإخوان، أو عرض التحالف مع الأخيرين، وذلك في غضون النصف الثاني من

---

(٤٤) إن تلاعب الدولة بالأحزاب وتقريب بعضها بعض الوقت وإبعاد بعضها الآخر بعض الوقت، واللعب على تناقضاتها بالتناوب طول الوقت هو نمط ثابت في السياسة الحزبية الراهنة، ولا تختلف في ذلك حالة اليمن عن حالة فلسطين أو تونس أو مصر.

ويسرد د. المتوكل بعض الأدوات الشائعة في ترسانة الدولة ومنها تشجيع انشقاق الأحزاب، وخلق كيانات حزبية هزيلة، واستخدامها لمواجهة الأحزاب الحقيقية، وتشجيع الصراعات الحزبية، واستخدام امكانيات الدولة وسلطاتها ترغيباً وترهيباً لإضعاف دور الأحزاب، انظر: محمد عبد الملك المتوكل، «التجربة الديمقراطية في اليمن،» ورقة قدمت إلى: إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط إلى ٣ آذار ١٩٩٦: والذي قام بتنظيمه كل من مجلة السياسة الدولية، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص ٢٨٦.

السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات. وسوف نجد هذه المراوحة نفسها والتردد من جانب الإخوان في علاقاتهم مع الشيوعيين، وإن كانت هذه المراوحة مقيدة بشكوك أشد عداء وأكثر أصالة للشيوعية[45].

وتحتاج دراسة تلك التحالفات والخصومات إلى دراسة تفصيلية، بهدف إعادة قراءة وتعميق فهم المواقف الحقيقية من الديمقراطية وحقوق الإنسان. غير أن من الممكن أن نستنبط اتجاهات عامة لهذه التحالفات، في النقاط التالية:

(١) إن السجل الكامل للتفاعلات الحزبية التحالفية والصراعية يظهر بوضوح أن كفاحية الأحزاب العربية في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان منخفضة كثيراً، وتابعة لقضايا أخرى ذات أولوية أعلى في الخطاب السياسي لهذه الأحزاب. ويظهر ذلك في ضآلة الاهتمام بالديمقراطية في أدبيات أغلب الأحزاب بالمقارنة بمجالات وقضايا الاهتمام الرئيسي، لكل منها على حدة.

(٢) إن الدولة/الحكومة القائمة تستطيع التلاعب بمختلف الأحزاب، وضرب بعضها بالبعض الآخر، وخاصة في ما يتعلق بالديمقراطية والإصلاح السياسي والدستوري والحقوق الأساسية. وقد انتهى الأمر في عدد من الأقطار إلى إضعاف شديد للأحزاب ولوزنها في الحياة السياسية والمدنية ولصدقيتها أمام الجماهير. وفي هذه الحالات، مثّل التراكم الطويل لتلاعب الدولة بالأحزاب والتحالفات الحزبية نوعاً من التراجع الفعلي عن نظام التعددية الحزبية، واستعادة لصيغة ضعيفة من نظام الحزب الواحد، وهي صيغة الحزب (الإداري) الحاكم بصفة اسمية.

(٣) وبسبب هذه النتائج، لم يعد التحالف الحزبي حول الديمقراطية، والإصلاح السياسي والدستوري في عدد من الأقطار مثل مصر قائماً. وكانت محاولات قوية قد بذلت في أكثر من قطر عربي لبناء تحالف عريض لأحزاب المعارضة حول هذه القضية مع بداية التحول الجاد لنظام تعدد الأحزاب. وقد انهارت هذه المحاولات، وصار هناك فراغ قوي في ما يتعلق بمسألة الديمقراطية في غالبية الأقطار العربية.

(٤) هناك استثناءات محدودة في ما يتعلق بانسجام الموقف من قضية الديمقراطية في الممارسة الفعلية. فالأحزاب الليبرالية القليلة مثل حزب الوفد في مصر تبدو الأكثر إخلاصاً وانسجاماً حول مسألة الديمقراطية والحقوق الدستورية

---

(٤٥) انظر: منصف المرزوقي، «تعثر التحول الديمقراطي في تونس،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠، وباروت، «الحركة الشيوعية السورية وأسئلة المصير».

والقانونية، ويتلوها في ذلك الأحزاب الشيوعية. كما أن أداء بعض الأحزاب (الوطنية) يعد جديراً بالتقدير مثل موقف جبهة التحرير الجزائرية، التي لم يدفعها إقصاؤها عن السلطة بسبب نتائج انتخابات كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١ إلى تبني موقف إقصائي أو تصفوي من جبهة الإنقاذ الإسلامية التي حلتها الحكومة المدعومة من جانب العسكريين، وجعلتها حزباً غير شرعي.

(٥) ومع ذلك، فإنه يمكن استنتاج أن الأحزاب العربية المختلفة تتعلم مع الوقت، وأنها قد صارت تثمن الديمقراطية والحقوق والحريات الأساسية أكثر من أي وقت مضى. وعلى رغم الشكوك المتبادلة، فليس هناك ما يمنع في المستقبل من قيام تحالف عريض من أجل الإصلاح الدستوري والسياسي وإقرار الحقوق الأساسية للإنسان، وخاصة الحقوق المدنية والسياسية.

ثالثاً: الأحزاب ومستقبل النضال الحقوقي

في الرصد السابق الذي حاولنا أن يكون موضوعياً إلى أقصى درجة ممكنة، تظهر صورة مختلفة. غالبية الأحزاب العربية جعلت قضية الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في مؤخرة اهتماماتها، في أفضل الأحوال بعضها معاد للديمقراطية وينفر من الفلسفة الإنسانية الكامنة وراء الشرعية الدولية، وأكثرها يبدو مستعداً للتضحية حتى باقتناعاته الديمقراطية في الممارسة العملية، وذلك لقاء مكاسب تكتيكية أو خدمة لقضاياه وأهدافه الأعلى أولوية.

وعلى رغم ذلك كله، فإن الفكرة الرئيسية التي تدافع عنها هذه الدراسة هي أن القسوة الشديدة في الحكم على الأحزاب العربية ومواقفها من قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان هي أمر ضار وينتهي إلى نتائج معاكسة ومضادة للنضال الحقوقي.

ففي مقابل الاستنتاجات السابقة، نجد أيضاً مؤشرات لا يمكن الاستهانة بها لوجود رصيد كبير للديمقراطية وحقوق الإنسان في التشكيلات الحزبية العربية الرئيسية.

وعلى رأس هذه المؤشرات أن عدداً من هذه التشكيلات لم يفتقر في بدايته إلى مخزون كاف من احترام الفكرة الديمقراطية والمنظومة الحقوقية. ولا تقتصر هذه الحقيقة على الأحزاب الليبرالية، بل إنها تصدق أيضاً على الأحزاب القومية، بما فيها حزب البعث، والأحزاب الماركسية، بل وحركة الإخوان المسلمين نفسها.

وقد تورطت بعض هذه الأحزاب في ممارسة غير ديمقراطية ومجافية للشرعية الدولية لحقوق الإنسان في الخمسينيات والستينيات، وبعضها لا يزال يجر أقدامه جراً للتحرك في اتجاه الفكرة الديمقراطية والمنظومة الحقوقية. غير أنه لا يمكن انتزاع هذه

السمة من نسيج الفكر السياسي والاجتماعي والعالمي في فترة ما بعد الاستقلال. فلم يكن النظام السياسي والاجتماعي القديم مبهراً أو رائعاً مثلما يعتقد البعض، حتى في المجال الديمقراطي والحقوقي. فلم يكن لدينا في الوطن العربي نظام ليبرالي أو ديمقراطي/حقوقي منسجم حتى في المجال المدني والسياسي البحت. وإذا أضفنا لذلك الجمود الاجتماعي ونظام الامتيازات المصحوب بحرمان واسع للجماهير الفلاحية والعمالية الفقيرة، لكان من الواضح أنه كان مبرراً قوياً للتمرد والثورة على النظام شبه الليبرالي الموروث من عصر ما قبل الاستقلال الكامل. وكان من المشروع تاريخياً أن تبحث مختلف الأحزاب عن حلول للمعضلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي واجهت المجتمعات العربية في مقتبل النصف الثاني من القرن العشرين، حتى ولو على حساب انقطاع «مؤقت» عن المبادىء الدستورية والحقوقية الديمقراطية الحديثة.

وهنا يأتي مقام المؤشر الثاني الذي يهمنا بصورة خاصة في سياق هذه الدراسة، وهو مؤشر التعلم. فمما لا شك فيه أن غالبية التشكيلات الحزبية العربية المعارضة قد خاضت تجربة أليمة تعرضت فيها لأشد صور البطش وأعظم النكبات والمحن. ويبدو أن قطاعاً لا يستهان به من الكادر الأساسي لهذه الأحزاب قد «تخرج» في مدرسة المحنة هذه عبر اكتشاف أو إعادة اكتشاف قيمة الديمقراطية والالتزام الصارم بالأسس والركائز الحقوقية الإنسانية للمجتمع الحديث.

وليس من قبيل المصادفة أو النفاق البحت أن يصدر عن مؤتمر الأحزاب العربية قرارات تنادي بإعمال القواعد الديمقراطية والدستورية الحديثة(٤٦)، وعلى رغم إخفاق أو عدم فعالية أشكال التنسيق المختلفة بين الأحزاب على المستوى القطري، فإنها تدور في الجوهر حول مطالب ديمقراطية دستورية وحقيقية، بل تضطر حتى السلطات الاستثنائية في حالات تمزق سياسي شديد مثل حالتي الجزائر واليمن إلى الإقرار بأن المخرج من الأزمة يجب أن يكون ديمقراطياً أو ذا مظهر ديمقراطي على الأقل(٤٧).

وثمة مؤشر ثالث لاتجاه التعلم والتحول يتمثل في موقف الرأي العام في

---

(٤٦) انظر: «المؤتمر الأول للأحزاب العربية: البيان الختامي، عمّان، ١٦ ـ ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦،» المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/مارس ١٩٩٧)، ص ١٦٣.

(٤٧) رغم أن النظام الحاكم في الجزائر رفض وثيقتي روما الأولى والثانية اللتين ترجمتا «الإجماع الديمقراطي» المعادي للاستئصال السياسي، فإنه اضطر لإعادة بناء النظام السياسي على هدى «شكليات» النظام الديمقراطي. ومن جانب آخر، فإن الصراعات الحزبية في الجزائر لا تخفي استمرار تأييد الأحزاب الكبرى للديمقراطية وللنظام الديمقراطي.

الأقطار العربية المختلفة. ويعد هذا المؤشر موضوعاً لخلافات كبيرة في التقدير. فبينما يرى البعض أن الحالة الراهنة للمجتمعات العربية تمثل أهم العقبات أمام التحول الديمقراطي، فإن نتائج البحوث الميدانية واستطلاعات الرأي العام القليلة التي تمت في عدد من الأقطار العربية تؤكد تمتع النموذج الديمقراطي بتأييد أغلبية كبيرة من المجتمع[٤٨].

وقد نحتاج إلى مزيد من البحوث والمجهودات النظرية لحل التناقض بين بروز هذا التأييد الشعبي من ناحية، وانحسار المشاركة وتضخم درجة عدم الاهتمام السياسي بين الجماهير من ناحية أخرى. غير أننا نستطيع أن نتحدث بقدر من الثقة عن عدم صواب ما يسمى «بالاستثناء العربي»في مجال الوعي الديمقراطي، وأن ثمة أرضية كافية لتطور نظام دستوري ديمقراطي وحقوقي في أكثرية الأقطار العربية.

إن موقف الأحزاب العربية في هذا السياق لا يمكن أن يحسم في الواقع سوى من خلال التطور الديمقراطي نفسه، فكما أكدنا من قبل فإنه لن يكون من الممكن الحديث عن أحزاب حقيقية إلا إذا فتحت قنوات منافسة جادة على السلطة السياسية، وذلك من خلال ضمان إمكانية تدوير السلطة بناء على انتخابات نزيهة وذات صدقية.

ومن هذا المنظور، يكون من الممكن جداً أن نصل إلى استنتاجات حاسمة في ما يتعلق بمواقف الأحزاب العربية من حقوق الإنسان والديمقراطية. كل ما يمكن التأكيد عليه هو أن غالبية الأحزاب العربية قابلة للتأقلم مع متطلبات النظام الديمقراطي، فيما لو تحولت الدولة إلى هذا النظام بالفعل.

وقد تبدو هذه الصياغة ملتبسة. ذلك أن الأمل في التحول الديمقراطي معقود على هذه الأحزاب نفسها، ولا يكفي أن تكون هذه الأحزاب قابلة أو راغبة أو حتى ذات مصلحة في التحول للديمقراطية. إذ يجب أن تؤهل هذه الأحزاب لشن نضال ديمقراطي فعال وناجح.

ولا تبدو هذه هي حالة الأحزاب العربية، أو تلك التي تمثل موقع المعارضة بالذات. فهي لا تزال عاجزة بحكم أوضاعها الداخلية ورواسبها السياسية والعقائدية، عن التوافق معاً على النضال الناجح من أجل التحويل الديمقراطي للمجتمع.

---

(٤٨) انظر: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، «استطلاع الرأي العام حول قضايا الديمقراطية والمشاركة،» (١٩٩٨) (بحث غير منشور).

ويبدو أن الحل السليم لهذه المعضلة ولهذا الموقف الملتبس هو تكوين كتلة ديمقراطية وحقوقية من الأحزاب[٤٩]. كما أن الأحزاب لن تتمتع بالقوة الكافية والضرورية لشن نضال ديمقراطي وحقوقي ناجح من دون التجذر في المجتمع عموماً والتحالف مع القوى الديمقراطية والحقوقية في المجتمع المدني خصوصاً.

وهنا تلعب منظمات حقوق الإنسان دوراً طليعياً، ليس فقط في مجال الكفاح الحقوقي الصرف، وإنما من خلال هذا الكفاح، في حرث الأرض وتهيئة المناخ المناسب لبناء كتلة ديمقراطية حزبية ـ مدنية.

إن ثمة نماذج ممتازة للحوار بين المنظمات الحقوقية وممثلي التيارات الحزبية والسياسية الكبرى في الوطن العربي، وذلك بهدف تجسير الفجوات وبناء التوافق على حل دستوري ديمقراطي وإنساني للمحنة العربية الراهنة[٥٠]. ومن واجبنا أن نضاعف الاهتمام بهذا الحوار.

(٤٩) عزمي بشارة، «واقع وفكر المجتمع المدني: قراءة شرق أوسطية،» ورقة قدمت إلى: إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط إلى ٣ آذار ١٩٩٦: والذي قام بتنظيمه كل من مجلة السياسة الدولية، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص ٣٩٣.

(٥٠) انظر مثلاً لهذه الحوارات، ذلك الذي عقد بين نشطاء حقوق الإنسان على المستويين العربي والعالمي وممثلين عن التيارات الإسلامية المعتدلة: لجنة المحامين لحقوق الإنسان والإسلام والعدالة: مناقشة لمستقبل حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، نيويورك، أيار/مايو ١٩٩٧.

الفصل الرابع والثلاثون

الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية(*)

فاتح سميح عزام(**)

مقدمة

ليس لدى هذا الكاتب أدنى شك في أن الحضارة العربية على امتدادها عبر آلاف السنين لا تقل عن أية حضارة أخرى في محاولات إرساء مجتمعاتها على أسس من العدل والإنصاف والأخوة، بشكل يحفظ أمنها واستقرارها وتوازن الحقوق والواجبات والعلاقات الطيبة بين أفرادها. ولكن في بداية القرن الواحد والعشرين، تكشف لنا تقارير المنظمات العربية والدولية لحقوق الإنسان، أن حقوق الإنسان العربي هي حقاً في حالة يرثى لها، فالتعذيب متفشّ والاعتقال من دون وجه حق والمحاكمات غير العادلة والرقابة الشديدة على حرية الرأي والتعبير والتجمع وتكوين الجمعيات وغير ذلك الكثير من الانتهاكات اليومية(1). تحتاج الإجابة عن السؤال

(*) هذه الدراسة هي ملخص وتجديد لبحث: فاتح سميح عزام، **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية (دراسة مقارنة)**، مبادرات فكرية؛ ٣ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥). وأتوجه بالشكر الخاص للزميلة ربى السالم والأستاذ ناصر أمين مدير المركز العربي لاستقلال القضاء للمساعدة في هذا التجديد للبحث.

(**) مدير برامج دعم حقوق الإنسان في مكتب مؤسسة فورد الإقليمي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا ـ القاهرة.

(١) انظر على سبيل المثال: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي** (القاهرة: المنظمة، ٢٠٠٠) وجميع تقاريرها السابقة. انظر أيضاً تقارير المنظمات الوطنية لحقوق الإنسان وتقارير المنظمات الدولية على مواقعها الالكترونية: منظمة العفو الدولية، <http://www.amnesty.org> ومنظمة مراقبة حقوق الإنسان، <http://www.hrw.org>.

المؤلم «لماذا؟» إلى العديد من الدراسات في المجالات كافة في محاولة فهم وتفسير العوامل التاريخية والثقافية والسياسية التي أدت بنا إلى هذا الوضع. ولن تهدف ورقة البحث المتواضعة التي بين أيديكم إلى أكثر من طرق أحد أبواب الإجابة عن ما نتج عن هذه العوامل من تداعيات قانونية. إن البلدان العربية، على الرغم من خصوصياتها الثقافية والحضارية والسياسية، تتبع نظام الدولة الحديثة التي يحكمها القانون وسيادة القانون، على الأقل من حيث الشكل والتنظيم. لذلك بات من الضروري أن نستكشف كيف تترجم هذه البلدان قيمها الحضارية والتاريخية في دساتيرها التي تنظم علاقة الأفراد بالدولة والسلطة، وإلى أي مدى يتم تعريف وتقنين وضمان حقوق الإنسان فيها من حيث المبدأ. ولكن لا يمكننا أن نفهم وضعية حقوق الإنسان من دون أن نلقي نظرة سريعة على تطبيق هذه الضمانات على أرض الواقع وما يحول دون ذلك. ولعل أفضل تعريف لهذه الدراسة هو أنها نظرة عامة على مدى اعتراف نصوص الدساتير العربية ببعض الحقوق المدنية والسياسية، يتخللها بعض التساؤل والبحث حول العوامل التي تؤثر في تمتع المواطنين العرب الفعلي بهذه الحقوق وممارستهم لها.

أولاً: خلفية قانونية تاريخية

منذ وفاة الرسول محمد ﷺ والأمة العربية تحاول أن تجد التوازن الملائم ما بين المفاهيم والقيم الدينية التي تنزل بها الإسلام من جهة، والصراعات السياسية الهادفة إلى الفوز بالسلطة والتحكم في مصير الأمة من جهة أخرى(٢)، وتعاقبت الخلافات واحدة تلو الأخرى على مدى حوالى ألف سنة، حكمت كل منها العالم العربي الإسلامي بمقتضى رؤيتها المركبة من الجمع بين العوامل الروحانية والمادية، مستندة بالطبع إلى التفسير الملائم لها ولرعاية مصالحها، وهذا في إطار البحث عن الصدقية والشرعية الضرورية لتمسكها بزمام الأمور. ولا تزال العلاقة ما بين المصدرين الديني والدنيوي للقانون الوضعي الحديث علاقة وثيقة مرتبطة بالشرعية، إذ نلاحظ أن الدستور اللبناني هو الدستور العربي الوحيد الذي لا ينص رسمياً على أن الإسلام هو دين الدولة، وتعتبر الشريعة الإسلامية والتشريع الإسلامي أهم أو أول مصدر للتشريع في معظم البلدان العربية.

كانت الإمبراطورية العثمانية التركية قد قهرت معظم الوطن العربي في بدايات

(٢) انظر: طارق الخضيري، «أثر الحضارة العربية الإسلامية في تطور موضوع حقوق الإنسان: نظرة تاريخية،» في: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحوال الوطن العربي، الندوات الفكرية؛ ١ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٩)، ص ٣٩ ـ ٤٨.

القرن السادس عشر، وقررت في منتصف القرن التاسع عشر أن تحول قانونها إلى العلمانية تحت ضغط من موجة الإصلاح الأوروبي. وتم تبني أول وثيقة دستورية في المنطقة عام ١٨٣٩م مستلهمة من الدستور النابوليوني الفرنسي، والتي تضمنت الاعتراف ببعض الحقوق مثل الحرية الشخصية ومساواة الأفراد أمام القانون وعدم التمييز وحرمة الملكية الخاصة، كما استندت عدة قوانين جديدة، مثل قانون العقوبات العثماني لسنة ١٨٤٠، إلى مزيج من مبادئ الشريعة الإسلامية والمبادئ القانونية الفرنسية والإيطالية.

والمهم في الموضوع هو أن هذه القوانين قد طُبقت في جميع المناطق العربية الخاضعة للحكم العثماني، وهي التي شكلت الأساس الأول الذي بنيت عليه النظم القانونية المعاصرة للبلدان العربية[٣].

وتبدو الآن على معظم النظم القانونية العربية آثار القانون العثماني ومجموعة القوانين الأوروبية والشريعة الإسلامية. ولقي الدستور المصري عند تبنّيه ترحيباً واسعاً بوصفه «بشيراً بدستور مدني عربي موحد» لأنه لم يحتو على أي شيء «غير إسلامي»، وقد تبنته فعلاً عدة أقطار عربية مع إدخال تعديلات بسيطة عليه[٤]. ولكن النظم القانونية في البلدان العربية اليوم ليست موحدة ولا متطابقة، وهي بطريقة أو بأخرى نتاج بحث كل قطر بعينه عن خلطة ملائمة له من العناصر: من القانون الوضعي اللازم لتلبية احتياجات المجتمع الحديث ومن قانون الشريعة الإسلامية، مضفورين بشدة مع هوية الوطن العربي وإحساسه بوجوده. ونجد اليوم أن بعض النظم القانونية العربية متطورة جداً من حيث الشكل وتميل إلى الاقتراب الوثيق من القوانين الأوروبية ـ ولا سيما القانون الفرنسي. ومالت النظم في دول أخرى إلى اتخاذ مسلك أقرب إلى تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية، حيث تفسّر هذه المبادئ بطرقها الخاصة التي تتماشى مع أغراضها، كما هو الحال في دول الخليج ذات الحكم الملكي الوراثي[٥].

---

(٣) لنقاش أوفر حول هذا الموضوع، انظر: صبحي رجب محمصاني، **الأوضاع التشريعية في الدول العربية: ماضيها وحاضرها**، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ١٨٠ ـ ١٩٥.

(٤) جمال مرسي بدر، «القانون الإسلامي وتحديات الزمن الحديث،» (بالإنكليزية)، في: James Piscatori and George S. Harris [et al.], eds., *Law, Personalities, and Politics of the Middle East: Essays in Honor of Majid Khadduri* (Boulder, CO: Westview Press; Washington, DC: Middle East Institute, 1987), p. 33.

(٥) S. H. Amin, *Middle East Legal Systems* (Glasgow, UK: Royston, 1985), p. 1.

ثانياً: الحقوق في الدساتير العربية

تنتظم جميع البلدان العربية ما عدا عُمان وفق دساتير تحدد بدرجات متفاوتة من التفصيل والإسهاب الأهداف والمبادئ الأساسية لتلك البلدان، وهذا بغض النظر عن نظمها السياسية المختلفة. كما تحدد هذه الدساتير آليات تنظيم الحكم والسلطات إضافة إلى حقوق وحريات وواجبات مواطني هذه البلدان قاطبة. ويتم وضع هذه الحقوق والحريات في فصول وأبواب خاصة بها في جميع الدساتير، ما عدا دستوري المغرب وتونس اللذين يضعان الحقوق المدنية والسياسية في الفصل الافتتاحي للدستور تحت عنوان «أحكام عامة».

وهناك بالطبع بعض الاستثناءات. ونبدأ بعمان التي تتخذ من القرآن مصدراً لجميع الحقوق والواجبات في المجتمع، كما هي محددة في الشريعة الإسلامية. وبالطبع، يعتمد تعريف مدى الحقوق المدنية والسياسية ومستوى ضمانها على تفسير النظام الخاص لأحكام الشريعة الإسلامية. ولا يختلف الوضع كثيراً في العربية السعودية حتى بعد إبرام القانون الأساسي في آذار/مارس عام ١٩٩٢، الذي تنص المادة رقم ٢٦ منه على أن الدولة تحمي حقوق الإنسان بما يتفق مع الشريعة الإسلامية. وفي عام ١٩٩١، أعلنت موريتانيا دستورها الأول الذي كان أول دستور يتضمن في ديباجته عبارات صريحة حول الالتزام بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبالميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، كما نصت المادة رقم ٢ من القانون الدستوري رقم ١ لدولة جيبوتي على الالتزام بالإعلان العالمي، وأكد القانون على ضرورة تأسيس نظام سياسي يضمن الحقوق والحريات بكل قوتها، وتبع ذلك إقرار الدستور الجديد عام ١٩٩٢ الذي يرسخ من حيث المبدأ على الأقل نظام التعددية السياسية وفصل السلطات واحترام حقوق المواطنين.

أما الجماهيرية الليبية، فقد وصلت إلى الشريعة الإسلامية من الاتجاه السياسي المعاكس لكل ما هو تقليدي ومعروف، حيث قامت عام ١٩٧٧ باستبدال دستورها المبرم عام ١٩٦٩ بـ «إعلان تأسيس سلطة الشعب»، الذي أكد أن القرآن هو دستور الوطن، وفي عام ١٩٨٨، أصدر مجلس الشعب العام **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير**. هذه الوثيقة هي فريدة من نوعها في مواثيق وآليات حماية حقوق الإنسان، وتستحق دراسة خاصة بها، ولكن الجدير بالذكر هو أن الوثيقة توضح وجوب تطبيق مجموعة المبادئ المذكورة في الوثيقة بقوة القانون، ولكن بصيغة غير مألوفة مثال المادة رقم ٢٦ التي تنص على أن «أبناء المجتمع الجماهيري يلتزمون بما ورد في الوثيقة»... «ولا يحبذون الخروج

عليها»... و«يجرمون كل فعل مخالف»[٦].

إن الحقوق المدنية والسياسية التي اخترناها للنقاش في ما يلي ما هي إلا مجرد أمثلة إيضاحية للنهج الذي سلكته الدساتير العربية في ما يخص هذه الحقوق بعامة. وكان منذر عنبتاوي قد حدد أهم الحقوق التي يحتاجها المواطن العربي لضمان حياة كريمة بحرية الرأي والتعبير والحق في التجمع السلمي[٧]. ولكننا اخترنا أن نضيف إليها الحق في تكوين الجمعيات والحق في الأمان الشخصي والكرامة الشخصية، بما في ذلك الحق في الحياة وحظر التعذيب، وعدد من الحقوق القانونية المتعلقة بالحق في الدفاع وإجراءات المحاكمة العادلة والنزيهة التي من شأنها أن تضمن المساواة والمواطنة السليمة في أي مجتمع.

١ ـ الحق في الحياة

تعتبر المادة رقم ٦ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية أن الحق في الحياة «حق ملازم لكل إنسان». وبينما لا يحظر الحق استخدام عقوبة الإعدام، إلا أنه يقبل بها «جزاء على أشد الجرائم خطورة» (فقرة ٢) ويضع عليها عدة قيود ويشجع على إلغائها في الفقرة رقم ٦.

لا يوجد دستور عربي واحد يضمن الحق في الحياة حتى بشكل عام أو من حيث المبدأ. ويوحي خلو الدساتير العربية تماماً من أية تدابير دستورية تقيّد أو تحدّ من استخدام عقوبة الإعدام ـ كحظر إعدام من هو أقل من ١٨ عاماً من العمر، أو حظر إعدام النساء الحوامل (مادة رقم ٦، فقرة ٥ من العهد الدولي) ـ بأن واضعي هذه الدساتير قد اختاروا أن يتجنبوه تماماً في دساتيرهم، من منطلق أن حق الدولة في استخدام عقوبة الإعدام هو أمر مسلّم به. وتتضمن بعض الدساتير إشارة إلى الموضوع بطريقتين: **الأولى** تتعلق بتحديد حق التماس العفو من عقوبة الإعدام أو إبدالها، وتعهد الدساتير العربية جميعها تقريباً بصلاحية منح العفو الخاص أو العام إلى رئيس الدولة أو صاحب السلطة الأولى فيها، بينما تنفرد الوثيقة الخضراء الليبية في إعطاء الحق للمحكوم عليه بطلب التخفيف أو الفدية (مادة رقم ٨) ولا يتحدث أي دستور عربي آخر عن مفهوم «الفدية» في هذا السياق. أما الطريقة الثانية فهي

---

(٦) **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير** ([طرابلس، ليبيا]: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، [١٩٨٨؟])، المادة ٢٦. وقد نفذ في بيضا في ١٢ حزيران/يونيو عام ١٩٨٨، عن نشرة ليبية رسمية (لا توجد بيانات توضيحية في النشرة).

(٧) منذر عنبتاوي، **الإنسان قضية وحقوق: دفاعاً عن حقوق الإنسان في الوطن العربي** (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان، ١٩٩١)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

في منع بعض الوسائل «غير المشروعة» للعقوبات، مثال الدستور اليمني (مادة رقم ٣٣)، وليس من الواضح إذا ما كان ذلك يشمل عقوبة الإعدام. وتحظر الوثيقة الخضراء «الإعدام بوسائل بشعة كالكرسي الكهربائي والحقن والغازات السامة» في إشارة واضحة تندد بأساليب تنفيذ عقوبة الإعدام في الولايات المتحدة الأمريكية.

وعندما نستعرض أوضاع البلدان العربية في تقارير حقوق الإنسان العربية والدولية، نرى أن عقوبة الإعدام سارية في كل البلدان العربية تقريباً، وهي العقوبة لعدد كبير من الجرائم.

٢ ـ حرية الرأي والتعبير

في بداية الحديث، يجب الفصل ما بين الحق في اعتناق الرأي والحق في التعبير عنه. وأول ملمح نلحظه هو أن حوالى أربعة دساتير عربية فقط تقدم ضمانات لإطلاق حرية الفكر أو الرأي دون قيود واضحة في نصوصها[٨]. أما في الدساتير الأخرى التي تتضمن هذا الحق فإنها تخضعه لشروط التنظيم وفق القانون، دون وضع أي معايير محددة لهذا التنظيم. ويتباين ذلك تبايناً حاداً مع الفقرة الأولى من المادة رقم ١٩ للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي تنص على أن «لكل إنسان الحق في اعتناق آراء دون مضايقة» دون موازنة بواجبات أو اعتبارات خاصة، أي أن الحق في اعتناق الرأي مطلق ولا يجوز تقييده.

إلا أن ممارسة الحق في التعبير عن هذا الرأي تترتب عليها «واجبات ومسؤوليات خاصة»، وفق العهد الدولي، وتكون هذه القيود في حدود الضرورة من أجل احترام حقوق الآخرين أو لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة. وتضمن الدساتير العربية الحق في التعبير عن الرأي ولكن بعبارات بسيطة نادراً ما تشمل أي تفصيل أو إسهاب في تحديد أفق تلك الحرية، والغريب في الأمر هو أن الدساتير لا تخضع الحق في التعبير عن الرأي لأي من هذه القيود بدقة، وإنما تخضعه فقط إلى التنظيم بمقتضى القانون باستخدام صيغ متنوعة، إذ نرى هذا الحق مضموناً «في القانون» (أي ليس في الدستور) أو «في حدود القانون» أو «بما يتفق مع القانون» أو «بالشروط التي يحددها القانون». والخطر هنا بالطبع هو من التفسير الواسع جداً لمقتضيات «الأمن العام» و«الآداب

(٨) الجزائر (المادة رقم ٣٦) والبحرين (المادة رقم ٢٣) ومصر (المادة رقم ٤٧) وموريتانيا (المادة رقم ١٠).

العامة» وما إلى ذلك. وفي بعض الدساتير يبدو وكأن ممارسة الحق في التعبير مرهونة برأي النظام السياسي.

وتستمر الجماهيرية الليبية في التجديد إذ تؤكد المادة رقم ٥ من الوثيقة الخضراء على «سيادة كل فرد في المؤتمر الشعبي الأساسي، وتضمن حقه في التعبير عن رأيه علناً وفي الهواء الطلق...». ولا يتضح من هذه العبارات ما إذا كان للفرد حق في التعبير خارج إطار المؤتمر الشعبي الأساسي، ويعتمد الأمر كلياً على التفسير الليبي القانوني والسياسي لهذه المادة.

٣ ـ الحق في تكوين الجمعيات

تضمن كل الدساتير العربية حرية تكوين الجمعيات، عدا دستور قطر والقانون الأساسي السعودي إذ يلتزمان الصمت التام بهذا الصدد. ويختلف تعريف «تكوين الجمعيات»، وربما المفهوم نفسه، من دستور إلى آخر. فعلى سبيل المثال، نجد في هذه الدساتير إشارة عامة إلى حق تشكيل وتأسيس الجمعيات والروابط، يضيف البعض إشارة خاصة إلى حق تكوين الأحزاب السياسية (أو الجمعيات ذات الطابع السياسي) كجزء من ضمان حرية تكوين الجمعيات، بينما تضمن أحد عشر من الدساتير حق تكوين النقابات المهنية أو العمالية أو كلتيهما.

من المهمّ الإشارة هنا إلى أن حق تكوين الجمعيات بتعبيره البسيط في المادة رقم ٢٢ من العهد الدولي يشمل الجمعيات والروابط المهنية والعمالية والسياسية، ويضيف العهد الدولي في المادة رقم ٢٥ (أ) حق كل مواطن «في أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون بحرية» ويمارس المواطن هذا الحق «دون قيود غير معقولة».

وتميل التدابير الدستورية العربية إلى تفصيل أكثر في تحديد حرية تكوين الجمعيات، فتضيف قيوداً تؤدي بمجملها إلى تضييق حاد لنطاق هذا الحق وحتى إن كان النص إيجابياً. فنرى على سبيل المثال أن المادة رقم ١٦ من الدستور الأردني تنص على أن «للأردنيين الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية على أن تكون غايتها مشروعة ووسائلها سلمية وذات نظم لا تخالف أحكام دستورها». وبالمثل يضمن دستور البحرين (مادة رقم ٢٦) حرية تكوين الجمعيات على شرط أن تكون قائمة على أسس «وطنية» ولأهداف «مشروعة». وبالطبع لا يجيز أي قانون أو دستور إقامة تجمعات من شأنها أن تهدد سلامة البلد، ولأي مجتمع الحق في حماية نفسه، ولكن استخدام العبارات العامة مثل الأهداف «الشرعية» والأسس «الوطنية»

تميل أكثر من اللزوم إلى تفسيرات أصحاب السلطة لما هو شرعي ووطني. وبعض الدساتير أوضح من ذلك ولكن تصل إلى النتيجة ذاتها، فعلى سبيل المثال، يضيف الدستور العراقي في المادة رقم ٢٦ التي تضمن عدة حريات منها حرية تكوين الجمعيات، عبارة واضحة فحواها أن تعمل الدولة على توفير الأسباب اللازمة لممارسة هذه الحريات التي تنسجم مع خط الثورة القومي التقدمي». ويكفل الدستور المصري هذا الحق ولكنه يحظر إنشاء جمعيات معادية لنظام المجتمع (مادة رقم ٥٥)، أما بالنسبة للنقابات المهنية والعمالية، فإن الدستور المصري يحمّلها مسؤولية المساهمة في «تنفيذ الخطط والبرامج الاجتماعية... (و) دعم السلوك الاشتراكي بين أعضائها» (مادة رقم ٥٦).

نخلص مما ذكر أعلاه إلى أن الدساتير العربية تضمن حرية تكوين جمعيات و/ أو روابط بمفهومها الاجتماعي أو المهني دون تحفظات كثيرة، ولكن توضع القيود وتزداد كلما تقترب هذه الجمعيات من العمل في المجال السياسي بمفهومه الواسع. واللغة المستخدمة لصياغة هذا الحق هي لغة يسهل تأويلها، وليست من الدقة بحيث تعبر بوضوح وبشكل قانوني محدد عن المفاهيم التي يمكن الرجوع إليها في تنظيم الحقوق والمسؤوليات والحكم القضائي الواضح بشأنها. ولكن لغة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بدورها ليست واضحة وضوحاً قاطعاً، وبخاصة العبارة التي تؤكد أن القيود يجب أن تكون «تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي» (مادة رقم ٢٢ فقرة ٢)، وهذه مفاهيم مطاطة وقابلة للجدل. وكي لا نتوه في التفسيرات، علينا أن نعود إلى القانون الذي ينظم التمتع بهذا الحق، إذ تسند كل الدساتير تنظيم حرية تكوين الجمعيات بكل أشكالها إلى القانون.

٤ ـ الاعتقال والاحتجاز

تحتوي كل الدساتير العربية ـ عدا دستور قطر ـ على تدابير تتناول اعتقال الأشخاص واحتجازهم، لكن قلة منها تتوافق بشكل واف والمعايير التي يتطلبها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية. ويتحدث عدد من الدساتير عن «الحرية الشخصية» بشكل عام على أنها مضمونة، بينما ترفع دساتير أخرى من شأنها بأنها «حق طبيعي وهي مصونة لا تمس» (مصر، المادة رقم ٤١) أو «حق مقدس» (سوريا، المادة رقم ٢٥ فقرة ١)، ولا تجيز الدساتير حرمان أحد من الحق في الحرية والأمان الشخصي إلا وفقاً للقانون، وبينما لا يبتعد هذا كثيراً عن صيغة الحماية في العهد الدولي، حيث لا يجوز «توقيف أحد أو اعتقاله تعسفاً» (المادة رقم ٩ فقرة ١)، هنا تأتي مشكلة واضحة وهي أن مفهوم «التعسف» غائب كلياً في الدساتير

العربية. ويجب عدم الاستخفاف بأهمية هذا المفهوم، إذ كان القصد من وراء استخدام الكلمة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي العهد الدولي «حماية الأفراد من الأفعال غير المشروعة وغير العادلة، كليهما، إذ لو اقتصر الأمر على حماية الإنسان من الأفعال «غير المشروعة» فقط، «لاستحال الطعن في كل أعمال الظلم التي تقوم بها الإدارة الحكومية، طالما اتفقت تلك الأعمال مع القوانين المحلية الموضوعة»(٩).

إضافة إلى ذلك، نرى في معالجة الدساتير العربية للحقوق الأساسية في الاعتقال والاحتجاز اختلافات عديدة تفرض علينا التمحيص في القانون الوضعي لكل بلد، لنرى إذا كانت هنالك حماية فعلية للحق في الأمان الشخصي. وبوسعنا القول إن الدساتير تحمي هذا الحق من حيث المبدأ العام، ولكنه عام إلى درجة الغموض، وما لنا إلا دراسة الممارسة الفعلية لتساعدنا على التقييم الصحيح. ويجب القول إن هنالك بصيصاً من الأمل في بعض الدساتير التي توفر شيئاً من الحماية في نصوصها، فتتفق دساتير الجزائر والبحرين ومصر واليمن مع المادة رقم ٩ فقرة ٣ من العهد الدولي في توفير بعض الحماية المفصلة والضمانات الموسعة لهذا الحق، ولا سيما عندما تسند إلى السلطة القضائية دوراً كمرجعية في هذا الأمر، إذ يشترط الدستور المصري وجود أمر اعتقال «تستلزمه ضرورة التحقيق وصيانة أمن المجتمع» صادر عن «القاضي المختص أو النيابة العامة، وذلك وفقاً لأحكام القانون» (مادة رقم ٤١) وتتطابق معها المادة رقم ٣٢ (ب) من الدستور اليمني مدعومة بالفقرة السابقة لها التي تشترط عدم جواز «تقييد حرية أحد إلا بحكم من محكمة مختصة». وتوفر بعض الدساتير دوراً آخر للقضاء بحظر تمديد الاحتجاز إلا بأمر قضائي (على سبيل المثال، دستور اليمن، مادة رقم ٣٢ جـ ودستور الجزائر مادة رقم ٤٥).

٥ ـ حظر التعذيب

لا ترد في عدد من الدساتير العربية أية إشارة إلى التعذيب أو المعاملة القاسية أو المهينة أو الحاطة بالكرامة. ومن الجلي أن التعذيب محرّم في نصف الدساتير العربية فقط بدرجات متفاوتة من التحديد والوضوح، إذ يشمل التعذيب في البعض منها «الإيذاء» أو «الإساءة» أو «المعاملة» على نحو يوصف بالتعذيب «بدنياً» أو

---

(٩) Erica-Irene A. Daes, *Freedom of the Individual under Law: A Study on the Individual's Duties to the Community and the Limitations on Human Rights and Freedoms under Article 29 of the Universal Declaration of Human Rights*, Human Rights Study Series, 1014-5680; 3 (New York: United Nations, 1990), p. 116, paragraph 161 and 169.

«جسمانياً» أو «معنوياً» أو «نفسياً»، بينما تضيف التدابير الدستورية الكويتية والبحرينية حظر «المعاملة الحاطة بالكرامة». ويضيف الدستور السوري «المهينة» (مادة رقم ٢٨). وتضع بعض الدساتير الموضوع برمته بشكل إيجابي بدلاً من الحظر، فتؤكد مثلاً على معاملة المحتجزين أو المتهمين بما يحفظ الكرامة، أو تصرّ على أن «كرامة الإنسان مصونة» (العراق)، وهو نقيض المعالجة في بضعة الدساتير التي ترد فيها إقامة عقوبات جزائية ضد من يرتكبون جريمة التعذيب أو ينتهكون الحظر المفروض عليها (سوريا، مادة رقم ٢٨ فقرة ٣) والبحرين (مادة رقم ١٩ د). ولربما أقوى رادع لجريمة التعذيب يوجد في الدستور المصري (المادتان رقما ١٩ و٤٢)، اللتان تنصّان على أنه لو ثبت أن الاعتراف قد انتزع تحت مختلف ضروب الإكراه أو التهديد أو ما يوصف بالتعذيب، تعتبر تلك الأقوال أو الاعترافات باطلة ولاغية.

تجدر الإشارة هنا إلى نص المادة رقم ٤٥ من الدستور الجزائري: «لدى انتهاء مدة التوقيف للنظر، يجب أن يُجرى فحص طبّي على الموقوف إن طلب ذلك، على أن يعلم بهذه الإمكانية». ويبدو أن هذا النص قد استخدم كبديل من حظر التعذيب بالنص الصريح، ومع أن الفحص الطبي من أهم الوسائل الرادعة للتعذيب، إلا أن هناك مجالاً واسعاً للشك في هذا النص يوفر الحماية الكافية، حيث إنه يلقي بعبء المطالبة بالفحص الطبي على عاتق الموقوف وفقط عند انتهاء مدة التوقيف». وتقتصر مسؤولية الدولة على إعلامه بحقه في هذا المطلب.

٦ ـ المساواة أمام القانون وعدم التمييز

تضمن كل الدساتير العربية مبدأ المساواة أمام القانون بلغة واضحة مستقيمة، تقضي بأن كل «الناس» أو «المواطنين» سواسية أمام القانون، وما ورد في المادة رقم ٤٠ من الدستور المصري يمثل الصيغة المعتادة المستخدمة في معظم الدساتير العربية الأخرى: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس، أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

بذلك تكون معظم الدساتير قد اتفقت في نصوصها مع العهد الدولي بفروقات بسيطة في التعابير، ولكن دون فرق يذكر في الجوهر. ويستثنى من ذلك ما يذكره العهد الدولي من حظر التمييز على أساس الرأي السياسي وغير السياسي وأحوال الملكية والميلاد وغيرها، وتستبدل هذه في بعض الدساتير العربية بإضافة حظر التمييز على أساس «الحالة الاجتماعية» أو «محل الإقامة»، ويضيف الدستور اليمني «المهنة».

ويبسّط الدستور اللبناني المسألة برمتها بالنص على أن «كل اللبنانيين سواء لدى القانون. . . دون ما فرق بينهم»(المادة رقم ٧). والوثيقة الخضراء الليبية لا تشير إلى عدم التمييز في سياق المساواة أمام القانون، بل تنص المادة رقم ١٧ منها على تعابير تبشيرية وروحانية أكثر منها دستورية، إذ تتحدث عن «حق الإنسان في التمتع بالمنافع والمزايا والقيم والمثل التي يوفرها الترابط والتماسك والوحدة والإلفة والمحبة الأسرية والقبلية والقومية والإنسانية». ومع ذلك فإن الوثيقة الخضراء تحتوي على نصوص قوية لحماية الأقليات، إذ تذكر في المادة رقم ١٦ أن: «لكل الأمم والشعوب والأقوام الحق في العيش الحر وفقاً لاختياراتهم، ولمبادئ تقرير المصير، وحقهم مكفول في إرساء هويتهم القومية. للأقليات الحق في حماية هويتهم وتراثهم. ولا ينبغي قمع الطموحات المشروعة للأقليات، كما لا ينبغي إرغامهم على الاندماج والذوبان في أي أمم أو أقوام».

وعلى الرغم من عبارة «الطموحات المشروعة»، تظل هذه المادة من أقوى التعابير في الدساتير والوثائق العربية لحماية الأقليات.

٧ ـ الحقوق القانونية: افتراض البراءة وحق الدفاع

هنا أيضاً يتوفر في معظم الدساتير العربية ضمان افتراض البراءة إلى حين الإدانة في «محاكمة» أو «محاكمة قانونية» وحق الدفاع عن النفس، ولكن هنالك بعض الاستثناءات. فتصمت دساتير عربية عن ذكر افتراض البراءة.

أما بالنسبة لحق الدفاع عن النفس، فنجده في الدساتير إما مشمولاً في مواد تحتوي على عدة حقوق أخرى كما هو الحال في دستوري الكويت والبحرين وغيرهما، أو في فقرات فرعية أو مواد مستقلة، وفي هذه الأخيرة نرى هذا الحق مضموناً بلغة فيها الكثير من الوضوح، وبخاصة في دساتير الجزائر ومصر وقطر وسوريا والعراق، حيث تنص المادة رقم ٢٠ب أنه «حق مقدس في جميع مراحل التحقيق والمحاكمة وفق أحكام القانون». وتؤكد بعض الدساتير على دور المحامين وتوكيلهم كحق مضمون، مثال البحرين حيث تقضي المادة رقم ٢٠ جـ من دستورها على وجوب «أن يكون لكل متهم في جناية محام يدافع عنه بموافقته». ويذهب الدستور المصري إلى أبعد من ذلك حيث توفر المادة رقم ٦٩ منه العون المالي للمتهم لتيسير نيله للعدالة. ويمنح الدستور اليمني للفرد «الذي تقيّد حريته» حقاً إضافياً يبدو أنه مستمد من الخبرة الدستورية الأمريكية هو «الحق في الامتناع عن الإدلاء بأقوال إلا بحضور محاميه». (مادة رقم ٣٢ ب). أما دستور الإمارات العربية، فهو من جهة يعطي المتهم الحق «في أن يوكل من يملك القدرة عنه أثناء المحاكمة»،

ولكنه يترك للقانون أن يبيّن «الأحوال التي يتعين فيها حضور محام عن المتهم» (المادة رقم ٢٨).

والجدير بالملاحظة أن معظم الدساتير تشير إلى «الضمانات الضرورية»، و«شروط الضمانات القضائية وحدودها» وتحيلها على القانون لتنظيمها، ولكن دون تحديد كاف لماهية هذه الضمانات والشروط، أو لأية مبادئ دستورية تشكل معايير واضحة، الأمر الذي يفسح المجال واسعاً أمام تفسيرات وتأويلات في تفاصيل قوانين العقوبات والقوانين الجنائية التي قد تقوّض من فعالية الضمانات المذكورة.

٨ ـ الحق في محاكمة عادلة وضمانات قضائية أخرى

أول ملحوظة هي أننا لا نجد في البنود الدستورية الواردة في الفصول الخاصة بحقوق وحريات المواطنين إلا النزر اليسير من الضمانات التي تكفل الحق في الحصول على محاكمة عادلة أو قضاء عادل، ونحتاج إلى أن نقرأ تلك المواد مع مواد أخرى ترد عادة تحت الفصول التي تنظم السلطة القضائية أو النظام القضائي أو سيادة القانون. وهذه المواد تكون عادة ذات طابع عام أكثر، وهي مصاغة بهدف تنظيم وتحديد دور القضاء ومسؤولياته ولا تهدف إلى تحديد حقوق المواطن بشكل مباشر، ولكن من الممكن بالطبع استقراء هذه المواد بأثرها الواضح في تلك الحقوق. ويتكون الحق في محاكمة عادلة من خمسة عناصر أساسية، كما ورد في المادة رقم ١٤ فقرة ١ من العهد الدولي: «من حق كل فرد، لدى الفصل في أية تهمة جزائية توجه إليه أو في حقوقه والتزاماته في أية دعوى مدنية، أن تكون قضيته محل نظر **منصف وعلني** من قبل **محكمة مختصة مستقلة حيادية**، منشأة بحكم القانون» (التشديد مضاف).

عند فحص الدساتير العربية في ضوء هذه العناصر الخمسة، نجدها منقوصة إلى حد كبير، ولا توفر للفرد الذي يواجه المحاكمة إلا الضئيل من الضمانات الحقيقية. وتشترط ستة دساتير فقط (الجزائر والبحرين ومصر والعراق والأردن والكويت) صدور الأحكام علناً. هذا مع العلم أن جميع الدساتير تسمح بمحاكم سرية في أحوال استثنائية أو إذا قررت المحكمة جعلها سرية، وبعض الدساتير يحدد أهداف السرية بشكل أدق، لحماية النظام العام أو الإخلال مثلاً (مصر، مادة رقم ١٦٩، والأردن، مادة رقم ١٠١ ـ ٢) وهي القيود الوحيدة المتسقة مع معايير مثل هذا الاستثناء الواردة في العهد الدولي في المادة رقم ١٤ منه. ولا توجد ضمانات دستورية عربية محددة تضمن للأفراد المتهمين حق المثول أمام محاكم «مختصة مستقلة حيادية».

ونجد في الدساتير العربية، دون استثناء، ضمانات لمبدأ استقلال القضاء ككل، فتنص جميعها مثلاً على أن القضاة يخضعون «للقانون فقط» وأنه ليس مسموحاً «لأي سلطة بالتدخل» في عمل القضاء أو بشكل أبسط أن «السلطة القضائية مستقلة». وهذه النصوص مصاغة بتعابير عامة تبدو وكأنها تشير إلى إعلان المبدأ كمبدأ ولا تحاول أن تضع ضمانات فعّالة، فاعلة وملزمة، وبخاصة عندما نتذكر مرة أخرى أن جميع الدساتير تحيل تنظيم وتنفيذ المبادئ المذكورة على القانون. وتربط بعض الدساتير المبدأ العام المتعلق باستقلال القضاء بحقوق الأفراد، وهذا من خلال النص على أن «شرف القضاة وضميرهم وتجردهم ضمان لحقوق الناس وحرياتهم (سوريا، مادة رقم ١٣٣ ـ ٢) أو أن «شرف القضاة ونزاهة القضاة وعدلهم أساس الملك وضمان للحقوق والحريات» (الكويت، مادة رقم ١٦٢).

معظم الدساتير يكفل حق التقاضي واللجوء إلى القضاء ولكن بنصوص موجزة مقتضبة عامة، قد تعني بالأساس الإشارة إلى حق اللجوء إلى السلطة القضائية في النزاعات المدنية التي تنشأ بين المواطنين بعضهم مع بعض، وليس من الواضح أن ذلك يشمل التظلم القضائي ضد السلطة نفسها. ويستثنى من ذلك أربعة دساتير فقط تضمن حماية الأفراد من انتهاك السلطة لحقوقهم (اليمن والإمارات والجزائر ومصر)، وذلك بلغة فضفاضة تنص على حق المواطن في «أن يلجأ إلى القضاء لحماية حقوقه ومصالحه **المشروعة** وله الحق في تقديم الشكاوى والانتقادات والمقترحات إلى أجهزة الدولة بصورة مباشرة أو غير مباشرة» (التشديد مضاف). وهنالك دستوران فقط يدعمان هذا الضمان بتوفير حق الحصول على تعويض عن الضرر الناتج من انتهاك الحقوق، والدستور المصري في مادته رقم ٥٧ أوضح من الجزائري إذ ينص على ذلك بشكل لا يقبل التأويل: «كل اعتداء على الحرية الشخصية أو حرمة الحياة الخاصة للمواطنين وغيرها من الحقوق والحريات العامة التي يكفلها الدستور والقانون جريمة لا تسقط الدعوى الجنائية ولا المدنية الناشئة عنها بالتقادم، وتكفل الدولة تعويضاً عادلاً لمن وقع عليه الاعتداء».

ثالثاً: تنفيذ (ومعوقات تنفيذ) الضمانات الدستورية

كما أوردنا في بادرة هذا البحث، لا يمكن التوصل إلى مفهوم واضح ومتكامل لدور الدساتير العربية في حماية الحقوق التي تكفلها إلا بالنظر إلى طرق وأساليب تنفيذ الضمانات الدستورية لها، والعوامل التي تؤثر في ذلك. وكما سنرى في القسم التالي، فإن الحالة في الوطن العربي من السوء بشكل يتيح لنا القول إن الحماية الدستورية لحقوق المواطنين في البلدان العربية تكاد تكون معدومة الأثر لعدة أسباب:

١ ـ الإشراف القضائي

إن وجود إشراف قضائي مستقل على دستورية القوانين وشرعية التصرف الإداري والتنفيذي لهو من أهم شروط إعمال مبدأ سيادة القانون في أي مجتمع كان[١٠]. ولكن في حالة معظم البلدان العربية، نجد أن هذا الموضوع بالذات هو أضعف الحلقات في مسلسل الحماية الفعالة للضمانات الدستورية للحقوق المدنية والسياسية.

بعض الدساتير ينص بوضوح على إقامة محكمة عليا أو محكمة دستورية لها صلاحية مراجعة دستورية القوانين والقرارات الإدارية التي يأتي بها المسؤولون المتنفذون، ولكن قلة منها تشمل تظلمات المواطنين من انتهاك حقوقهم. فيوفر الدستور اليمني في المادة رقم ١٢٤ منه إقامة محكمة عليا تشمل ضمن اختصاصاتها «الفصل في الدعاوى والدفوع المتعلقة بعدم دستورية القوانين، واللوائح والأنظمة والقرارات» (المادة رقم ١٢٤ ـ أ). أما المادة رقم ١٧٤ من الدستور المصري فتنص على أن المحكمة الدستورية «هيئة قضائية مستقلة قائمة بذاتها»، وتعطي المادة رقم ١٧٥ من الدستور لتلك المحكمة «دون غيرها الرقابة القضائية على دستورية القوانين واللوائح، وتتولى تفسير النصوص التشريعية». ولعل الدستور المصري أكثرها فعالية في العصر الراهن إذ قامت المحكمة الدستورية المصرية مؤخراً بالبت بعدم دستورية عدة قوانين منها قانون الجمعيات الجديد (رقم ١٥٣) وتم إلغاؤه، كما أعلنت مؤخراً عدم دستورية الانتخابات، بسبب مخالفتها لضرورة الإشراف القضائي على الانتخابات. أما الدستور السوداني الجديد لعام ١٩٩٨، فينشئ محكمة دستورية عليها أن تكون «حارسة الدستور» (مادة رقم ١٠٥) وهو الدستور العربي الوحيد الذي يعهد للمحكمة الدستورية بالنظر في «الدعاوى من المتضررين لحماية الحرية أو الحرمات أو الحقوق التي كفلها الدستور». ولكن هذه المحكمة لم تشكل بعد[١١].

يوفر عدد من الدساتير إقامة محكمة عليا من نوع أو آخر، أو «هيئة قضائية» ذات مهام تتعلق بالدستور، إلا أنها جميعاً تخضع تفاصيل تعريف واختصاص وتنظيم هذه المحاكم والهيئات إلى القانون، فيشير الدستور الكويتي بمنتهى البساطة في مادته

(١٠) لشرح واف حول الموضوع، انظر: سيادة القانون وحقوق الإنسان: المبادئ والتعريفات الإيضاحية كما تفسرها المؤتمرات واللقاءات التشاورية التي عقدت برعاية لجنة الحقوقيين الدولية بين عامي ١٩٥٥ و١٩٦٦، نقله عن الإنكليزية وديع سليم خوري (جنيف: اللجنة؛ [رام الله]: القانون من أجل الإنسان، ١٩٦٦).

(١١) عطل الدستور السوداني بعد الانقلاب العسكري عام ١٩٨٩، وإعلان حالة الطوارئ.

١٧٣ إلى أن «يعين القانون الجهة القضائية التي تختص بالفصل في المنازعات المتعلقة بدستورية القوانين واللوائح» (دون الإشارة إلى حقوق المواطنين). أمّا المادة ١٠٠ من الدستور الأردني فتتحدث عن «قانون خاص» يشكل المحاكم ودرجاتها «على أن ينص هذا القانون على إنشاء محكمة عدل عليا».

أهم ما يمكن ملاحظته في هذا الجزء من الدراسة هو أن الإشراف القضائي المستقل على تمتع المواطنين بحقوقهم الدستورية ضعيف جداً في البلدان العربية باستثناءات قليلة جداً.

٢ ـ السلطة التنفيذية

يقول د. عبد الغني الماني «إن معظم الدساتير تمت صياغتها بناء على رغبة الحاكم أو من إحدى شرائح المجتمع أو من الأجنبي، وندرت الدساتير التي تمت صياغتها من مجموع وإرادة مجموع شرائح المجتمع»[١٢].

هذا على الرغم من أن كل الدساتير العربية، سواء أكانت ملكية أم اشتراكية أم برلمانية تعددية، تعلن صراحة أن السيادة للشعب أو أن الشعب هو مصدر جميع السلطات. لا تختلف الممالك والجمهوريات الاشتراكية ذات الحزب الواحد وتلك ذات النظام السياسي التعددي بعضها عن بعض من حيث صلاحيات وسلطات الرئيس/الملك، إذ تعطي الدساتير العربية حاكم الدولة عدداً من السلطات والامتيازات التي تخوله ممارسة التحكم المطلق أو شبه المطلق في شؤون الدولة والمواطنين، وتشمل هذه الصلاحيات:

ـ سلطة تنفيذية يمارسها بمفرده أو من خلال مجلس وزراء أو لجنة استشارية وزارية، والتي بدورها تعيّن وتحلّ بقرار من الحاكم بإرادته المنفردة.

ـ مشاركته للبرلمان في العملية التشريعية، وفي بعض الحالات، الحق في التشريع على أن يتم التصديق على هذا التشريع في العادة (ولكن ليس في كل الحالات) من قبل البرلمان أو مجلس الشعب الذي غالباً ما يسيطر عليه الرئيس/الملك/الأمير سيطرة تامة إما بقوته وسلطته الشخصية، أو من خلال حزبه الحاكم. وأحياناً يتطلب الدستور الموافقة على التشريع الرئاسي من خلال الاستفتاء العام.

---

(١٢) عبد الغني الماني، «مداخلة قانونية دستورية،» في: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، **صناعة القرار في الوطن العربي في ضوء الشرعية الديموقراطية**، الندوات الفكرية؛ ٥ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٢)، ص ١١٠.

ـ سلطات غير عادية في تعيين وفصل كبار العاملين بالدولة، بمن فيهم من يشغل المناصب الإدارية والقضائية والعسكرية وحتى في بعض الأحيان أعضاء في البرلمان أو مجالس الشورى وغيرها.

فكيف تحدد الدساتير وصول الرئيس إلى السلطة؟ أولاً، لا بد من التذكير بأن ثمانية من البلدان العربية هي ذات نظام يرأسه ملك، أو أمير أو سلطان يصل إلى الحكم بالوراثة. وهنالك أربع جمهوريات فقط ذات نصوص دستورية تقضي بانتخاب رئيس الدولة من قبل الشعب بضمانات متفاوتة لحرية الترشيح والانتخاب. ففي تونس نص على أن ينتخب الرئيس «انتخاباً عاماً حراً مباشراً» (المادة رقم ٣٩)، والسودان في المادة رقم ٣٦ من دستوره ينص باختصار أكثر على «رئيس ينتخبه الشعب»، وينتخب الرئيس في اليمن «في انتخابات تنافسية» (مادة رقم ١٠٧ ـ أ) و«عن طريق الاقتراع العام المباشر والسرّي» في الجزائر (مادة رقم ٧١). ومن المهم الإشارة إلى أنه باستثناء تونس، تم وضع أو تعديل الدساتير الثلاثة الأخرى خلال السنوات الست الأخيرة فقط. وفي بلدان عربية أخرى ينتخب رئيس الحكومة بشكل غير مباشر عن طريق المجلس النيابي (لبنان، مواد أرقام ٧٣ ـ ٧٥)، أو من خلال ترشيح مجلس الشعب له بالاسم، ثم يُؤكد ذلك الترشيح باستفتاء عام يجري بعد ذلك (مصر والعراق والجزائر وسوريا). في تلك الحالات تعمل الحكومة وفق نظام الحزب الواحد أو يتربع فيها حزب واحد على عرش السلطة لعدة عقود على رغم وجود نظام رسمي مبني على تعدد الأحزاب.

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أن هناك دساتير خمسة بلدان تمنع تولي الرئيس للحكم أكثر من دورتين متتاليتين، وهي الجزائر ولبنان واليمن والسودان وتونس. ويجدر أيضاً أن نلاحظ أن معظم الدساتير العربية تمنح الرئيس حصانة قانونية في سياق أدائه لواجبه، إلا في حالة الخيانة العظمى أو خرق الدستور، والسلطة شبه المطلقة للرئيس تجعل من إمكانية أن تتم محاكمته أو إدانته بذلك ضرباً من ضروب المستحيل.

٣ ـ حالات الطوارئ المعلنة وغير المعلنة

تشمل سلطات واختصاصات الحاكم المتنفذ سلطة إعلان حالة الطوارئ، ويعترف العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (مادة رقم ٤) بوجود ظروف وأوضاع «تهدد حياة الأمة» والتي قد تتطلب إعلان حالة طوارئ حيث يتم تعليق بعض الحقوق المدنية والسياسية. ولكن العهد الدولي يعتبر حالة الطوارئ استثنائية جداً وينص على أن تكون مثل هذه التدابير متخذة «في أضيق الحدود التي يتطلبها

الوضع»، وأن يتم إعلانها وإبطالها خلال فترة زمنية محدودة، كما يدرج قائمة بالحقوق والحريات التي لا يمكن تعليقها أو الانتقاص منها خلال فترة الطوارئ حتى في أشد الظروف.

إلا أن حالات الطوارئ في البلدان العربية تفشت بشكل يسمح بالقول إن هذه الظاهرة التي يجب أن تكون استثنائية قد أصبحت بالفعل وعلى أرض الواقع هي القاعدة، والوضع الطبيعي هو الاستثناء. وتلجأ البلدان إلى إعلان حالات الطوارئ مؤقتاً لمواجهة تصعيد ما في قوة المعارضة السياسية أو العنف السياسي أو القلاقل الاجتماعية، وازدادت هذه الممارسة بتصاعد ظاهرة الإسلام السياسي، وبالذات الجماعات المسلحة منها.

ولكن في بعض البلدان، ليس من الضروري إعلان حالة الطوارئ رسمياً بمرسوم رئاسي أو ملكي كي يتعطل الدستور أو بعض فقراته، فقد حتمت ذلك الصراعات المسلحة والحروب الأهلية التي نشبت في لبنان والصومال والسودان والعراق والكويت والجزائر واليمن وموريتانيا وجيبوتي. واستمر تعطيل الدستور على أرض الواقع من جراء الانهيار التام في السلطة الحكومية كما حدث في لبنان والصومال على وجه الخصوص. ونستطيع القول بأن أكثر من نصف الدساتير العربية، أو أجزاء مهمة منها تتعلق بالحقوق المدنية والسياسية، معطلة كلياً أو جزئياً بسبب حالات الطوارئ المعلنة وغير المعلنة.

٤ ـ المحاكم الاستثنائية

تعهد حالات الطوارئ إلى الحاكم بعدد من السلطات الاستثنائية، وبخاصة سلطة إصدار قرارات «مؤقتة»، منها تأسيس محاكم استثنائية طارئة، وطالما اعتبر الحقوقيون العرب النشطون في الدفاع عن حقوق الإنسان هذه المحاكم من أهم مسببات انتهاك حقوق الإنسان في الوطن العربي[١٣]. في معظم البلدان العربية، تقدم القضايا المتعلقة بأمن الدولة ـ ومسألة أمن الدولة تفسّر بشكل واسع يشمل جميع أنواع «الجرائم» والمخالفات ذات الطابع السياسي ـ إلى قضاء خاص يأخذ أشكالاً مختلفة تسمى محاكم أمن الدولة أو محاكم استثنائية أو عسكرية. وغالباً ما

---

(١٣) طالب اتحاد المحامين العرب مثلاً بإلغاء المحاكم الاستثنائية في الوطن العربي منذ عقد مؤتمرهم الخامس عشر في تونس عام ١٩٨٤. انظر: حقوق الإنسان العربي (المنظمة العربية لحقوق الإنسان)، العدد ٧ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤)، ص ٣٠ ـ ٣٤، ونجد هذا المطلب أيضاً متكرراً في التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمات قطرية وإقليمية أخرى ودولية عديدة.

تشكل هذه المحاكم بناء على نظم طوارئ يبررها فرض حالة الطوارئ ولكنها تؤسس أحياناً بمقتضى قوانين خاصة لا تتطلب وجود حالة طوارئ أو الإعلان الرسمي لها.

والجدير بالذكر هنا أن المحاكم الاستثنائية تعمل بصلة قريبة جداً من المكتب الرئاسي أو التنفيذي للدولة، إذ يتم تحويل القضايا إليها إما بقرار أو إيعاز رئاسي/ملكي، أو من خلال قانون يحدد الصلاحيات و«الجرائم» السياسية التي تحول القضية إلى هذه المحاكم بشكل تلقائي، وفي معظم البلدان، هنالك صلاحيات رئاسية أو ملكية بإصدار العفو أو التخفيف من الحكم.

خلاصة واستنتاجات

لا تستطيع هذه الدراسة المختصرة أن تعطي حقاً وافياً لموضوع الحماية الدستورية للحقوق المدنية والسياسية في البلدان العربية، ولكن حاولنا أن نحدد أهم النقاط التي تستجدي البحث المستمر عن السبل والوسائل التي قد ترفع من شأن هذه الحقوق ومن كرامة المواطن العربي. واستناداً إلى ما سبق نستطيع القول بما يلي:

ـ بشكل عام، تحمي الدساتير العربية معظم حقوق الإنسان والحريات الأساسية ـ مع استثناءات قليلة ـ بمستويات ودرجات متباينة من حيث التفاصيل. وبينما تختلف الدساتير العربية بعضها عن بعض في معالجتها للحقوق المدنية والسياسية، تتفق كلها على أن ضماناتها الفعلية لهذه الحقوق لا تصل بالتأكيد إلى المستوى المنطقي المقبول من جهة، وروح العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية من جهة أخرى، إن لم يكن نصاً أيضاً. وتستوي في ذلك معظم بنود هذه الدساتير.

ـ هنالك قيود شديدة تحول دون تمتع المواطنين العرب بحقوقهم على أرض الواقع، ونجد أول تلك القيود في الضمانات الدستورية نفسها، إذ نرى أن اللغة المستخدمة في الدساتير، إجمالاً، لغة فضفاضة وغير دقيقة، وتبعاً لذلك عرضة للتأويل والتفسير، هذا إن كانت هنالك فرصة حقيقية للتأويل أصلاً، أمام المحاكم مثلاً.

ـ من أهم المعوقات أن معظم بنود الدساتير العربية المتعلقة بحقوق وواجبات المواطنين تحيل تفصيل الحقوق وأوجه التمتع بها وحمايتها على القوانين الوطنية، ومع أن هذه الدراسة لم تدخل بإسهاب في القوانين الجنائية والمدنية، إلا أنه بوسعنا القول إن هذه القوانين تنظم الحقوق بشكل ضيق الأفق يفرّغ معظم هذه الحقوق من مضمونها.

ـ هنالك انتقاص شديد لدور المحاكم وتغييب في معظم الدساتير وفي الممارسة الفعلية للمراجعة القضائية المستقلة لأعمال الإدارة وللسلطة التنفيذية، كما أن إمكانيات التظلم للمواطنين عند انتهاك حقوقهم ضعيفة جداً إن لم تكن معدومة، وهذا يساهم بشكل كبير في فقدان الحقوق.

ـ السلطة المطلقة أو شبه المطلقة لرئيس الدولة هي من أهم العوامل التي تحد من استمتاع المواطنين العرب بحقوقهم المدنية والسياسية، الأمر الذي يحيّد بدوره الدور الأساسي الذي من المفترض أن تضطلع به السلطات التشريعية والقضائية، ويضع عقبات من شبه المستحيل تخطيها أمام ممارسة المواطنين العرب لحقهم في المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلدانهم.

ـ إن تفشّي ظاهرة إعلان حالات الطوارئ في البلدان العربية قد خلقت وضعاً في غاية الصعوبة من حيث تطبيق الضمانات الدستورية للحقوق المدنية والسياسية، إذ يتم تعليق معظم هذه الحقوق أثناء إعلان حالة الطوارئ، وهي مستمرة في سبعة بلدان عربية منذ عقود وإلى أجل غير مسمى، الأمر الذي قلب القاعدة والاستثناء رأساً على عقب.

ـ تشكل المحاكم الاستثنائية ومحاكم أمن الدولة، وبخاصة في ظل حالات الطوارئ، أكبر خطر يتهدد استقلالية القضاء وحقوق الإنسان كونها تخلق قضاء مزدوجاً يقوض من صلاحية المحاكم العادية ويصبح المواطن العربي في ظله عرضة في أي لحظة لمحاكمات تفتقر إلى معايير العدالة الضرورية لحماية حقوق الإنسان، إذ للسلطة التنفيذية النفوذ الأكبر والقرار الأخير في إحالة المواطنين على هذه المحاكم على خلفيات ومبررات سياسية، فتضحي المحاكم هذه أداة بيد السلطة الحاكمة لتحقيق مآرب سياسية.

وفي الختام، يجب الاستنتاج أن الدساتير العربية كما هي الآن تعبر عن رؤية وإرادة السلطات الحاكمة في البلاد لضمان أمنها، وليس عن إرادة شعوب هذه البلاد وضمان حقوقهم. إن هذه الرؤية إذ تدّعي قبول حقوق الإنسان من حيث المبدأ والفكرة، إلا أنها تستند أساساً إلى انعدام ثقة السلطات التنفيذية بمواطنيها حيث إنها تضع من القيود على حقوقهم وحرياتهم الأساسية ما يكفي لتقويض هذه الحقوق والحريات وانعدام التمتع بها على أرض الواقع.

القسم الخامس

حقوق الإنسان في الكتابة الإبداعية العربية

الفصـــل الخامس والثلاثون

حقوق الإنسان في الفنون القصصية

صبري حافظ(*)

«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، هذه المقولة المضيئة للخليفة عمر بن الخطاب هي أولى الصياغات العربية المبكرة لحق الإنسان الطبيعي - منذ لحظة الميلاد، ويفعل الميلاد الإنساني ذاته - في الحرية. ولا بد أن تفهم الحرية هنا في أوسع معانيها وأكثرها شمولاً. بحيث تصبح الحرية بمعناها الفكري والفلسفي هي الحق الأول، أو حجر الزاوية الذي تنهض عليه كل حقوق الإنسان الأخرى. بل هي شرط وجوده، وتحققه وازدهاره إذا ما فهمت بهذا المعنى الفكري والفلسفي العميق، وليس بالمعنى السياسي الضيق. وهذا الفهم لا يجعل الحديث عن حقوق الإنسان نوعاً من الترف، ولكنه في جوهره حديث عن الإنسان الذي لا تكتمل أهليته، وتتحقق ماهيته، من دون الاعتراف علنياً أو ضمنياً بهذه الحقوق. فالإنسان الذي لا يتمتع بحقوقه الأساسية والطبيعية، يعد إنساناً ناقص الأهلية بالمعنى القانوني لهذا المصطلح، ويشكل هذا بالتالي انتقاصاً من إنسانيته، أو يعد في نظر القانون إنساناً وقعت عليه عقوبة من دون أن يكون هناك ما يبرر وقوعها عليه. فعندما يتحدث القانون عن العقاب، يتحدث في الحقيقة عن نزع بعض هذه الحقوق البديهية من الإنسان. فحرمان الشخص من ممارسة بعض حقوقه المدنية، كحرية الحركة والتصرف ما دام ليس في تصرفه ضرر للآخرين، هو نوع من العقوبة. وما السجن مثلاً إلا نزع هذا الحق من الفرد بتقييد حريته في الحركة. وحرمان شخص من ممارسة حقوقه السياسية هو نوع من العقاب، لأن العزل السياسي والحرمان من

(*) باحث وناقد أدبي عربي من مصر.

بعض الحقوق السياسية هو من العقوبات التي ينص عليها القانون في حالات معيّنة وتوقعها المجتمعات على الذين يسيئون إليها.

فإذا تصورنا مجتمعات بأكملها لا يتمتع فيها الأفراد بكل حقوقهم، فإن ذلك يعني أن ثمة من يوقع عليهم عقوبات جماعية، من دون ذنب ارتكبوه أو جريرة. ففقه القانون يتحدث عن عوارض الأهلية (من صغر السن، والعته، والسفه، والغفلة) التي تحول دون الفرد والتمتع بكل حقوقه المدنية، فالمرأة مثلاً عندما تحرم من ممارسة حقوقها السياسية في بعض المجتمعات العربية، أو تفرض اللوائح تقييد حركتها بغير إذن الرجل، أو منعها من قيادة السيارة، أو من حق الانتخاب، أو من حق التعبير الحر عن آرائها، وغير ذلك من الحقوق، فإن هذا ينطوي على إيقاع عقوبة جائرة على كل نساء المجتمع، بحرمانهن من قدر من هذه الأهلية. ومن دون النظر إلى مسألة حقوق الإنسان ضمن مفهوم الأهلية الذي يرتكز على مبدأ الحرية المسؤولة التي لا تضر بالآخرين، فإننا لا نستطيع مثلاً أن ندرك مدى التشوه الذي تلحقه هذه الإجراءات التي درجت بعض مجتمعاتنا العربية على اعتبارها طبيعية، ليس بنساء هذه المجتمعات وحدهن، وإنما برجالها أيضاً، لأن أبناء الأمهات ناقصات الأهلية، كأبناء الإماء في المجتمعات العربية القديمة، يحملون في أغوارهم بذور نقص الأهلية هذه التي تظل تؤثر في شخصياتهم، وتكويناتهم وتترك ندوبها الغائرة فيها.

أولاً: الأدب والإنسان ومعضلة الحرية

لا شك في أن الأدب إذا ما أخذ على أنه نشاط كلي متكامل دائم التحول هو أكثر فنون التعبير اهتماماً بمركزية الإنسان في العالم، وأشدها اهتماماً بالتعامل مع قضايا حقوق الإنسان وتجسيدها في النص الأدبي. وهذا ما يجعله أغناها تعبيراً عن النزعات الإنسانية العابرة للغات والقوميات. فكل أدب ينطوي على مجموعة من الرؤى والقيم الإنسانية التي تشكل مفهوماً كاملاً للإنسان، ومنظومة متكاملة من التصورات المتعلقة بالقيم الأخلاقية بالمعنى التقليدي والإنساني القديم لهذا المصطلح: بما تستحب الدعوة إليه، وما يجوز القيام به، وبما لا بد من رفضه والتصدي له. فقد قام مفهوم الأدب نفسه منذ بداياته الباكرة على تصور فلسفي وأخلاقي للإنسان. فتناول العلاقة الخاصة بين الأدب وحقوق الإنسان لا بد أن يأخذ في اعتباره أننا نتعامل مع مجال نوعي محدد، تختلف طبيعة تناوله لتلك القضية الحساسة عن التناول السياسي المباشر لها في النشاطات المختلفة للدفاع عن حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لأن كل أدب إنساني جدير بهذه الصفة هو بشكل من الأشكال أدب يدافع عن حقوق الإنسان الأساسية، ويندد بكل صور حرمانه منها، أو انتهاك الآخرين لها. فلا يوجد عمل أدبي مهم منذ الشعر المصري القديم،

والشعر الصيني القديم، وحتى اليوم، لا ينطلق من تصور إنساني يتسق في جوهره مع المبادئ التي دعا إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لكن بعض النصوص الأدبية أكثر من غيرها مباشرة في تناولها لهذه المبادئ، وفي ترتيبها لأولوياتها وفق السياقات التي تصدر عنها هذه النصوص وتتوجه باستقصاءاتها إليها.

فتناول الأدب لمختلف قضايا حقوق الإنسان لا بد أن يتجلى بأشكال غير مباشرة في تناوله للمجال النوعي الذي يستهدف التعامل معه، وفي تعامله مع مجموعة من التصورات الأخلاقية والاجتماعية الراسخة التي تنطوي على درجات متعددة من انتهاك الإنسان، أو إغفال بعض حقوقه الأساسية، التي كانت تندرج عادة في منطقة المسكوت عنه، أو المضمر في الممارسات الاجتماعية، أو حتى الأخلاقية. فالنشاط الإنساني مهما بلغت درجة تخصصه أو انشغاله بهمومه النوعية المحددة ينطوي على مجموعة من المصادرات الأساسية والفلسفية حول الإنسان، وبالتالي على فهم معين لما هو حق مشروع له، وفي حالات كثيرة لما هو تجاوز لتلك الحقوق. ولا يمكننا سبر طبيعة التغيرات التي انتابت موقفه من الإنسان وحقوقه، من دون تمحيص تلك المصادرات الفاعلة وغير المعلنة عادة فيه. وسيقتصر هذا البحث على مجال نوعي محدد من مجالات الأدب هو القص بالمعنى الواسع للكلمة، والذي يشمل أشكال السرد القصصي بصرف النظر عن طولها. لأنه يمتد من القصة القصيرة إلى الرواية الملحمية الطويلة. ويعي البحث أن للأدب عموماً، وللأشكال السردية خصوصاً، طبيعتها النوعية التي كلما أرهقت الدراسة وعيها بها، تعمقت بصيرتها بما تطرحه على قرائها من إضاءات حول موضوعها. لذلك فإن ما سيرد من إشارات متعددة لاستراتيجيات القص، إنما يستهدف الكشف عما تنطوي عليه هذه الاستراتيجيات من رؤى واستقصاءات حول حقوق الإنسان المضمرة فيها.

وإذا كانت الحرية هي محور المادة الثالثة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي في الوقت نفسه حجر الزاوية الذي تنهض عليه بقية مواده كما بيّنا، فإن من الطبيعي أن نبدأ بتجليات هذه القضية في القص العربي. ولا يستطيع المتابع لما يدور في وطننا العربي إلا التسليم بأن قضية الحرية بمستوياتها المتعددة التي تبدأ بالتحرر من أشكال القهر السياسي جميعها، وتمتد إلى التحرر من قيود الحاجة والتخلف والجهل، لا تزال واحدة من أهم قضايا هذا العالم. فغياب التقاليد الديمقراطية عن جل صيغ الحكم الممارسة فيه، ووقوع أقطار عديدة منه في وهاد التبعية السياسية التي لا تجعل إرادة السلطة الحاكمة ذاتها حرة، فما بالك بإرادة المواطن الذي لا تحكمه سلطة اختارها، ولا يستطيع حتى الجزم بأن هذه السلطة الجائرة وغير الممثلة له تتصرف، كما تدّعي، انطلاقاً من المصلحة القومية الشاملة، أو تنفيذاً لمشروع يمكن المواطن التماهي معه. وقد خلق هذا كله وضعاً بالغ الصعوبة بالنسبة إلى

المواطن، والكاتب الذي يريد التعبير عن رؤاه الجمعية والشخصية. فلم يعد الموقف من قضية الحرية كما كان عليه الحال في الماضي عندما كان همّ الكاتب التعبير عن رغبة جمعية ووطنية واضحة في تحرير الوطن من السيطرة الأجنبية. فقد كانت مرحلة وقوع أجزاء كبيرة من الوطن العربي تحت نير الاستعمار مرحلة الوضوح والاستقطاب بين الأنا القومية والآخر المستعمرِ الذي يسيطر على وطنها وتكافح للتحرر منه. ثم استطاعت القوى الوطنية تحقيق الاستقلال في مختلف بلدان الوطن العربي، ولم يجئ عقد السبعينيات إلا وكانت الغمّة الاستعمارية قد انقشعت عن الوطن العربي كله باستثناء فلسطين التي وقعت تحت أبشع أنواع الاستعمار وهو الاستعمار الاستيطاني الصهيوني. وأفرزت مرحلة الاستقلال والحكم «الوطني» في الوطن العربي تناقضاتها الجديدة التي لم تحل فيها مشكلة غياب الحرية، إنما تفاقمت. وازداد تفاقمها في العقدين الأخيرين حينما تبدد الاستقلال ذاته، ووقع الوطن العربي ثانية في وهاد التبعية والاستعمار الجديد الذي اسْتَبدَل باحتلال الأرض احتلال العقول وتكبيل الإرادة السياسية، واستخدام الإدارة «المحلية» لتنفيذ ما يخجل من القيام به، وما لا يحلم أشد دعاته بتحقيقه.

لذلك كان من الطبيعي أن يتغير تناول الأدب لهذه القضية تبعاً لتبدل صيغها وتغير تجلياتها، ولذلك لا بد أن نقسم الأعمال القصصية التي تناولت قضية الحرية السياسية إلى مراحل ثلاث لتكشف لنا عن مدى تغير هذه القضية بتغير مراحلها المختلفة ولتؤكد مدى انشغال القص على مرّ مراحل تطوره بها باعتبارها واحدة من قضايا الواقع المحورية. فإذا بدأنا بالمرحلة الأولى سنجد أن كاتباً مثل يوسف إدريس قد بدأ نشاطه الروائي في روايته قصة حب[1] (١٩٥٦) بالاهتمام بهذه القضية. وهي رواية «حمزة» الشاب المناضل من أجل تحقيق حلمه بتغيير العالم والعمل من أجل مستقبل أفضل، خرج في المظاهرات وشارك في تنظيمها في الأربعينيات، وتعرض للسجن ثم مراقبة البوليس السري له بعد إطلاق سراحه. ثم انطلق يحارب الاستعمار في منطقة القنال عندما اندلع القتال المسلح هناك عام ١٩٥١، وها هو يقيم معسكراً للتدريب في ضواحي القاهرة، حيث يلتقي بالمدرسة الشابة فوزية التي تشتعل حماساً لمشروعه، ولكن بعد أيام قليلة من هذا اللقاء يندلع حريق القاهرة في كانون الثاني/يناير ١٩٥٢، وتقبض الشرطة على معظم زملاء حمزة، وإن تمكن هو من الهرب، ويصبح حمزة مطارداً من جديد، ويلجأ إلى الاختفاء في شقة صديقه،

---

(١) ظهرت رواية قصة حب لأول مرة ضمن مجموعة يوسف إدريس الثانية. انظر: يوسف إدريس، جمهورية فرحات، الكتاب الذهبي؛ ٤٤ (القاهرة: دار روز اليوسف، ١٩٥٦)، ص ٤٨ ـ ٢٠١، ولكنه أعاد نشرها بعد ذلك مستقلة في أكثر من طبعة، وبالعنوان نفسه.

وأثناء هذا الاختفاء يزداد اعتماده على فوزية، وتتوثق علاقته بها ويتبرعم الحب بينهما.

هذه هي «قصة حب» حمزة وفوزية وهي في هذا المستوى المحكي قصة حق الإنسان في الحب وفي تكوين أسرة آمنة، ولكنها في مستوى آخر من مستويات التأويل هي قصة مصر، وقصة الحب المحرر الجديد الذي تتوق إليه. إذ تكشف لنا عن أن بزوغ الحب الصحي المتحرر الجديد لا ينفصل عن النضال من أجل استقلال الوطن وحريته. فلا يمكن لحب صحي أن يترعرع في وطن محتل أسير. فتحرر الوطن من تحرُّر أبنائه، والعكس صحيح. ويتحقق هذا التحرر لا على مستوى النضال من أجل الوطن فحسب، ولا على مستوى علاقة الحب القائم على المساواة والندية بين الجنسين فقط، وإنما على مستوى البنية الروائية كذلك إذ تبدأ الرواية وقد احتكر حمزة السيطرة على المنظور السردي وحده، ولكنها تتطور بالتدريج نحو التوازن بين سيطرة كل من الشخصيتين عليه، وخلق نوع من تعدد اللغات السردية في العمل. حيث إن اختفاء حمزة من الشرطة سرعانَ ما قلب موازين الفعل، وجعل فوزية هي الفاعلة والمسيطرة على النص وعلى مصيرهما المشترك معاً. وتنتهي الرواية بمطاردة الشرطة لحمزة بعد تمكنها من العثور عليه، ولكنه يختفي وسط الجموع التي تسارع لحمايته عندما تعرف أن الذين يطاردونه هم أفراد الشرطة السرية من «البوليس السياسي». وتنطوي نهاية هذه الرواية السعيدة، التي كتبها يوسف إدريس في سجنه الثالث، على قدر من التفاؤل بالتغيير والأمل في مستقبل أفضل عقب الثورة.

ولا يقتصر يوسف إدريس على هذا العمل في الدفاع عن حق الإنسان والوطن معاً في الحرية، وإنما يتجاوزه إلى العديد من القصص القصيرة التي كتبها في هذه الفترة المبكرة من إبداعه القصصي. فلديه مجموعة كاملة بعنوان **البطل**(٢) تدور قصصها حول النضال من أجل أن يحقق الوطن حريته، وأن يتحرر المواطن معه من القيود المفروضة عليه. كما أن مجموعته الأولى **أرخص ليالي** تضم هي الأخرى عدداً من القصص التي تتناول قضية الحرية السياسية، وعدداً أكبر من القصص التي تتناول موضوع الحرية الاقتصادية. فقصة «الهجانة»(٣) تجسد لنا شتى صور لقهر ومصادرة حريات الأفراد في القرية من خلال عساكر الهجانة القساة وهم

---

(٢) يوسف إدريس، **البطل** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٥٧). هذه المجموعة من المجموعات القليلة التي لم يُعد يوسف إدريس طباعتها عدة مرات، وقد ضم عدداً من قصصها إلى بعض مجموعاته المتأخرة.

(٣) يوسف إدريس، **أرخص ليالي**، الكتاب الذهبي (القاهرة: دار روز اليوسف، ١٩٥٤)، ص ٤١ ـ ٥٢.

يفرضون على القرية الرعب والخوف والأحزان، ويمرغون كرامة أعتى من فيها في التراب. أما في قصة «خمس ساعات»[٤] فإننا نواجه أحد ضحايا العسف السياسي الذي أردته رصاصات الاحتلال فسقط يتخبط في دمائه بعدما أخافته رصاصات الشرطة السياسية، وقد سارع به رفاقه إلى المستشفى علّ الأطباء يستطيعون إنقاذه. وتجسد لنا القصة الصراع الذي خاضته مجموعة من الأطباء الشبان الحديثي السن والخبرة لاستنقاذه من براثن الموت.

وترافق أعمال يوسف إدريس القصصية والروائية في هذا المجال أعمال كاتب مصري آخر عبّر عن هذه المرحلة بالتوجه والحساسية نفسيهما هو عبد الرحمن الشرقاوي. فقد جعل مدار عمله الروائي في رواياته المتعددة، من **الأرض**[٥](١٩٥٤)، إلى **قلوب خالية**[٦](١٩٥٥)، إلى **الشوارع الخلفية**[٧] (١٩٥٨)، حول مسألة الحرية السياسية ومقاومة المحتل وأذنابه المحليين. وقد اختار الشرقاوي معظم النماذج الإنسانية التي أظهر من خلالها كفاح الشعب البطولي من أجل الحرية والديمقراطية من الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة، أو ما يعرف باسم البرجوازية الصغيرة. ذلك لأن أبناء هذه الشريحة الاجتماعية، لظروف نوعية خاصة، هم الذين قادوا بحق ـ في القرية والمدينة ـ الكفاح من أجل الحرية. إذ أتيح لهم في تلك الفترة من تاريخ النضال ضد المستعمِر أن يكونوا على درجة من الوعي بحقيقة التناقضات التي كانت تحرك الواقع آنذاك فمكنتهم من العمل لتحقيق الديمقراطية. بينما كان الفلاحون غير مدركين لأهمية هذه المعركة أو غير قادرين على استيعاب تناقضاتها، وإن ظهر إحساسهم بخطورتها واضحاً في رواية **الأرض**. وكان العمال متقوقعين في جماعات حرفية صغيرة لا تتيح لهم الوعي بتناقضات المعركة، ناهيك عن الاضطلاع بدور فاعل فيها. وقد تركت هذه الرؤية الصادقة لقدر هذه الشريحة الاجتماعية ميسمها على روايات الشرقاوي الثلاث التي ناقش فيها جلّ قضايا الواقع المصري من خلال تمريرها عبر أزمة الحرية فيه، وإن تزحزحت هذه الأزمة عن المكان المحوري في البناء الروائي في روايته الثانية **قلوب خالية**، إذ دارت أحداث الرواية أثناء الحرب العالمية الثانية حيث احتل الغلاء والأزمة الاقتصادية مكان الصدارة من أزمات الواقع المصري حينئذ. كما أنها دارت في مرحلة زمنية كان فيها

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٧٧.

(٥) عبد الرحمن الشرقاوي، **الأرض** (القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر، ١٩٥٤).

(٦) عبد الرحمن الشرقاوي، **قلوب خالية**، الكتاب الماسي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٥٥).

(٧) عبد الرحمن الشرقاوي، **الشوارع الخلفية** (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٨).

حزب الوفد في السلطة، وهو الحزب الذي وفر حداً معقولاً من الحرية وكان وصوله إلى السلطة تعبيراً عن إرادة الشعب في التحكم بمقدرات وطنه.

أما **الأرض** و**الشوارع الخلفية** اللتان دارت أحداثهما في الفترة الممتدة من عام ١٩٣٠ إلى عام ١٩٣٦ ـ وهي فترة حافلة من تاريخ مصر تتسم بمعاركها الدامية من أجل الحرية فقد تتابعت أثناءها على مصر حكومات الأقليات والعهر السياسي المستبدة، من حكومة محمد محمود ذات القبضة الحديدية إلى حكومة إسماعيل صدقي وعبد الفتاح يحيى وتوفيق نسيم التي اتسمت جميعها بتعطيل الدستور وفرض الأحكام العرفية ـ فإن قضية الحرية السياسية ببعديها الفردي والقومي هي القضية الأساسية في العملين. وقد بث الشرقاوي تفاصيل هذه القضية بذكاء خلال الأحداث اليومية البسيطة، واستطاع أن يربط جزئيات الحياة اليومية في عالمه الروائي بقضية الوطن الأساسية في تلك المرحلة، وهي قضية الحرية. إذ يؤكد لقارئه بطريقة حسية ملموسة أن غياب الدستور كامن وراء فصل «سعد» من المدرسة في **الشوارع الخلفية** ووراء عدم توفر المياه الكافية لريّ أراضي الفلاحين في رواية **الأرض**، والمناخ الذي تغيب عنه الحرية يموت فيه كل شيء حتى النبات، المعادل المباشر للحياة في الرواية. ويؤكد الشرقاوي في كلتا الروايتين أن الحياة لن تعود إلى مجاريها من دون الحرية التي تتطلب بالتالي الكفاح المرير من أجلها. لذلك فإنه يدير في عشرات الصفحات في **الأرض** و**الشوارع الخلفية** عريضة صغيرة يجمع عليها توقيعات الناس من أجل مطالبهم البسيطة المشروعة في هذه الحرية المبتغاة، من أجل أن يعود «سعد» إلى مدرسته التي فصل منها من دون وجه حق، وأن تعود المياه ـ الحياة ـ إلى التدفق في شرايين القرية التي طال اشتياق كل شيء فيها إلى الماء رمز البقاء والديمومة. مؤكداً أن التراكمات والجهود الصغيرة لا بد من أن تؤدي في نهاية المطاف إلى تغييرات كبيرة تساهم في بعث الفجر الجديد وتعجل طلوع شمسه المرتقبة، ومبلوراً أهمية أن يعي الجميع بأن حريتهم مهددة، وحقوقهم مُهْدَرة، لأن هذا الوعي هو الخطوة الضرورية الأولى لحصول الإنسان على حقوقه المشروعة.

وبالإضافة إلى هاتين الروايتين يكرس عبد الرحمن الشرقاوي مجموعته القصصية **أرض المعركة**(٨) لحق الإنسان في الحرية، وحق الوطن في التحرر والاستقلال. لأن مدار أغلب قصصها هو جدارة الجماهير الشعبية بتاريخ أفضل من التاريخ المثقل بالعسف والاستعمار الذي عانته. لذلك يختار الكاتب لقصص المجموعة لحظات تاريخية عامرة بالتوتر والصراع من أجل الحرية ليبرز عبرها شرف المقاومة وأهمية

---

(٨) عبد الرحمن الشرقاوي، **أرض المعركة** (القاهرة: الدار المصرية، ١٩٥٣).

النضال من أجل الحرية. فقصة «البحث عن العزاء»(٩) تدور أثناء الحملة الفرنسية على مصر، وتكشف لنا عن أساليب استمالة الأفراد واستخدامهم لتسويغ سلب الأوطان حريتها. وكيف أن زوجة المملوك مراد بك وجدت في نهاية المطاف أن حريتها الفردية لا تنفصل عن حرية الشعب، وعن معركته ضد الذين يحرمونه من حقوقه.. أما قصة «غلام في المقاومة»(١٠) فإنها تتناول كما يقول عنوانها بطولة غلام صغير إبان الحملة الفرنسية على مصر، وكيف أنها لا تقل عن بطولة جان دارك الفرنسية الشهيرة بأي حال من الأحوال، لأن الكفاح من أجل حرية الوطن له جوهر واحد في كل العصور والثقافات. وتصف لنا قصة «حدث ذات ليلة»(١١) جانباً من وقائع ثورة القاهرة ضد آخر المماليك البرديسي بك عام ١٨٠٤، وكيف طاردته الجماهير التي عرفت حقها، ومارست قدرتها على الفعل والإنجاز. أما «تلك الحرب المقدسة»(١٢) فإنها تتناول حق الشعب في اختيار ممثليه، وتبرز شرعية ثورة أحمد عرابي على استبداد الخديوي، وكيف التف حوله الفلاحون وجمعوا له الزاد، وقدمت له كل قرية حصتها. ولما عجزت إحدى القرى عن تقديم حصتها، واكتشفت أن الإقطاعي يجهز قافلة لمساعدة الإنكليز ضده، هجم سكانها على قصره، واستولوا على ما جهزه للإنكليز، وساقوه إلى جيش عرابي. فحق الشعب في اختيار ممثليه وتدعيمهم، لا ينفصل عنده عن حقه في الثورة على مستغليه والاقتصاص منهم. لكن أكثر قصص هذه المجموعة تأثيراً وإنسانية هي قصة «تاج الشوك»(١٣) بما تنطوي عليه من إحالات دينية أو أسطورية. فهي قصة إنسان بسيط يعمل شاويشاً في الشرطة، ويتلقى أمراً بإطلاق النار على المتظاهرين في مظاهرات عام ١٩٤٦، وهي المظاهرات الحاشدة التي قادتها اللجنة الوطنية للطلبة والعمال عقب الحرب العالمية الثانية، ونكث الإنكليز عهدهم بالجلاء عن مصر بعدها. ويعرف الشرطي أن ابنه بين المتظاهرين، فلا يملك بعد صراع طويل مع النفس، وتقليب الأمر على كل وجوهه، إلا الانضمام للمظاهرة وترديد شعاراتها المطالبة بالاستقلال والحرية.

فإذا انتقلنا إلى كاتب آخر من كتّاب هذه المرحلة وهو الروائي الكبير نجيب محفوظ فسنجد أن معالجته لقضية الحرية وحق الإنسان والوطن فيها جاءت مختلفة نسبياً عن معالجة الشرقاوي لها. فقد حرص نجيب محفوظ على أن يحقق في رواياته

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٦٠.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ١٠٢.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٤٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٦.

على طول مراحل تطوره الروائي حتى الثلاثية نوعاً من التوازن بين قضايا الواقع الذي يصدر عنه، من دون تحيز لقضية على حساب الأخرى. وقد انطوت هذه العدالة الظاهرية على نوع خفي من الظلم إذ توزع اهتمام الكاتب بالتساوي بين قضايا لا تتمتع بالقدر نفسه من الأهمية داخل لوحة الواقع. ولكن كل ما يهمنا في روايات هذه المرحلة هو أننا لا نجد بينها نصاً أو عدداً من النصوص يكرسه الكاتب لقضية الحرية الفردية منها أو الوطنية، على رغم عدم غيابها عن كثير من نصوصه. فمنذ بداية مسيرته الإبداعية شغلت قضية الحرية كاتبنا، حتى في مرحلته التاريخية الأولى - في روايات **عبث الأقدار** (١٩٣٩) و**رادوبيس** (١٩٤٣) و**كفاح طيبة** (١٩٤٤)[١٤] - إذ تمكن فيها من توظيف التاريخ الفرعوني كقناع أدبي يمكنه من مناقشة قضايا شديدة المعاصرة مثل قضية الموقف من الاستعمار، وقضية الحرية السياسية، وقضية التخلف الحضاري، وغيرها من قضايا مجتمعة. وتوشك الرواية الأخيرة **كفاح طيبة** أن تكون أكثر روايات هذه المرحلة اهتماماً بقضية الاستقلال وضرورة النضال من أجل تحقيقه. إذ تربط الرواية بشكل واضح بين حرية الوطن وحرية المواطن، وتحث الشعب على النضال ضد الاستعمار والتضحية من أجل تحقيق استقلال الوطن، حيث لا يمكن أن يتمتع الفرد بحريته طالما ظل الوطن رازحاً تحت نير الاحتلال.

غير أن هذه المعالجة سرعان ما تخلصت من القناع التاريخي، وازدادت عمقاً ووضوحاً في روايات المرحلة الواقعية الاجتماعية. فغياب الحرية السياسية ينتهي بأحد أبطال روايته **القاهرة الجديدة**[١٥] مطارداً من البوليس السياسي، ويوقع الآخر في وهاد العهر والوصولية. فلا كرامة لإنسان في مجتمع يتفشى فيه الفساد والاستبداد السياسي، ولا يتمتع إنسانه بأبسط حقوقه في الحرية والعمل الشريف، ويتحكم فيه المستبد بأقدار الأفراد وأقواتهم ومكانتهم. فإذا ما انتقلنا إلى ثلاثيته الشهيرة - **بين القصرين** (١٩٥٦) و**قصر الشوق** (١٩٥٧) و**السكرية** (١٩٥٧)[١٦] - سنجد أن القسم الأول منها لا يمكن استيعابه من دون فهم طبيعة النضال المستمر الذي خاضه الشعب المصري ضد الاحتلال الإنكليزي الذي بلغ ذروته في ثورة عام

---

(١٤) صدرت هذه الروايات الثلاث في القاهرة عن لجنة النشر للجامعيين التي أصبحت في ما بعد مكتبة مصر. انظر: نجيب محفوظ: **عبث الأقدار** (القاهرة: لجنة النشر للجامعيين، ١٩٣٩)؛ **رادوبيس** (القاهرة: لجنة النشر للجامعيين، ١٩٤٣)، و**كفاح طيبة** (القاهرة: لجنة النشر للجامعيين، ١٩٤٤).

(١٥) نجيب محفوظ، **القاهرة الجديدة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٤٥).

(١٦) نجيب محفوظ: **بين القصرين** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٦)؛ **قصر الشوق** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧)، و**السكرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧).

١٩١٩. فقد تركت تلك الثورة جراحها التي لا تندمل على حياة الأسرة التي تعد الثلاثية تسجيلاً لعالمها، لأنها اختطفت أفضل أبنائها، وأكثرهم حرصاً على تحقيق أماني الأب في التخرج في كلية الحقوق، وهي الكلية التي كانت تخرّج من ستؤول إليهم قيادة الأمة. صحيح أن الابن التالي له واصل مسيرة التعليم، ولكنه بإصراره على دراسة الفلسفة بدلاً من الحقوق، خيب أمل الأب في أن يعقب من تؤهله دراسته لتولي مقاليد الأمة. وكأن الرواية أرادت أن تسجّل إخفاق هذه الثورة في تحقيق حلم الشعب المصري على الرغم تضحياته الجسام من أجلها. لكن أهم صور احتجاج هذه الرواية الكبيرة على انتهاك الحرية السياسية للشعب المصري، تتمثل في نهايتها المريرة التي تنتهي بقبض البوليس السياسي على الأخوين أحمد وعبد المنعم شوكت حفيدي السيد أحمد عبد الجواد الجذر الأسري لهذه الرواية العائلية (Family Saga)، فقد انتهى المسار بأحدهما إلى أن يصبح يسارياً، وبالآخر إلى أن يصبح إسلامياً. وعلى الرغم من بعد الشقة بين الاتجاهين فقد انتهيا معاً إلى سجن حكومات الأقليات في الأربعينيات التي لا تفرق بين اليمين واليسار في بطشها بالشعب ومصادرتها لحرياته.

والواقع أن نجيب محفوظ هو الذي ينقلنا ـ بسبب مسيرته الإبداعية الخصبة ـ إلى المرحلة التالية من مراحل الصراع من أجل الحرية، وهي مرحلة ما بعد الاستقلال وما اتسمت به من تناقضات ذات طبيعة مغايرة لأنها تناقضات في داخل الأنا القومية ذاتها، وليس بينها وبين الآخر الأجنبي. وتستهدف مجموعة أعماله الروائية التالية، التي تعرف بروايات الواقعية النقدية ـ من **اللص والكلاب** (١٩٦١) **والسمان والخريف** (١٩٦٢) **والطريق** (١٩٦٤) إلى **الشحاذ** (١٩٦٥) **وثرثرة فوق النيل** ([١٩٦٥]) **وميرامار** (١٩٦٧) ـ بدرجات متفاوتة تعرية طبيعة المناخ السياسي الخانق الذي عاشه الإنسان المصري في واقع اتسم بغياب الحرية، وتفشي الخوف وفقدان الأمان في كل مكان. وهو واقع تعقدت فيه القضية، ولم تعد هي رصد الكفاح البطولي لفك وثاق بروميثيوس، ولكنها أصبحت شجاعة القول بأن بروميثيرس موثق، يعاني القيود. وقد كان مجرد التلفظ بهذا القول نوعاً من الجسارة التي يتأكد بها شرف الإنسان وجدارته بما يطلبه من حقوق. فروايات هذه المرحلة تتسم بأنها روايات طرح الأسئلة المقلقة، أكثر من كونها روايات تقديم الإجابات أو الحلول. فلماذا طاشت ضربات سعيد مهران في **اللص والكلاب**[١٧]؟ ولماذا أخفق في تحقيق الانتقام من الكلاب؟ لن نستطيع إدراك أهمية هذه الأسئلة التي تطرحها الرواية من دون الإحساس بفداحة الواقع الذي انحرف عن غاياته المثالية، وأحلامه

---

(١٧) نجيب محفوظ، **اللص والكلاب** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦١).

المرتجاة، وعانى فيه الذين أخلصوا لمبادئهم ورؤاهم مطاردة الكلاب لهم، وكلاب الأمن وكلاب الحراسة الذين كانوا من قبل حراساً للكلمة، ودعاة للحرية والحلم بمستقبل أفضل. ولا يمكن قراءة **السمان والخريف**[18] من دون الوعي بخطورة التحول من مرحلة كانت فيها الليبرالية قيمة يعتز بها، إلى مرحلة تم فيها العصف بقيم الحرية وبالتمثيل السياسي القائم على آليات الانتخاب الحر. فلماذا فقد عيسى الدباغ، بطل الرواية، خطيبته ثم ابنته؟ ولماذا قدر عليه أن يعيش كالأغوات بلا دور، يجتر في المقاهي ذكريات الأيام الخالية؟ أسئلة أخرى دالة تضاف إلى أسئلة **اللص والكلاب**.

أما رواية **الطريق**[19] فإنها أكثر روايات هذه المرحلة استخداماً للبنية الرمزية لتجسيد فداحة غياب الحرية وعذابات البحث المستمر عنها في عالم يحاصر فيه الإنسان الخوف وفقدان الأمان حيثما ولّى وجهه. وتطرح الرواية على قارئها أسئلة ملحاحة: لماذا فتّ التمزق في روح صابر الرحيمي، وهو يبحث وحيداً، وبلا أهل، عن الأب المفقود؟ وما هي مكونات هذا الجو المأزوم الذي يحيط به أينما ولى وجهه؟ ويوشك السيد «الرحيمي» وهو الأب الغائب والمرتجى في هذه الرواية أن يكون تجسيداً لهذه الحرية الغائبة والمبتغاة. وكما لم يستطع الابن أن يحقق نفسه في غياب الأب، فإن جل شخصيات الرواية لا تستطيع إلا التخبط في وهاد السقوط والجريمة في غياب الحرية. وهذا هو ما جرى بالضبط - وإن بدرجات وصيغ مختلفة - في روايتي **ثرثرة فوق النيل**[20] المترعة بالنقد السياسي والتهكم على تناقضات غياب الحرية، و**ميرامار**[21] التي استطاع فيها الكاتب استشراف الهزيمة قبل النكسة، والتي تحول فيها النقد السياسي الجارح الذي تفيض به منولوجات شخصياتها المختلفة إلى أداة للكشف عن فداحة غياب الحرية في واقع مثقل بالخيبة والإحباط، وفقدان الأمان. إن المناخ الخانق الذي تعبق به هذه الروايات يؤكد لنا أن بروميثيوس موثق، وأن الطبيعة الجديدة لأزمة الحرية في المجتمع العربي هي التي استلزمت هذا التناول الروائي لها.

لكن أكثر روايات نجيب محفوظ مباشرة في تناول مأساة غياب الحرية، وما جره حرمان الإنسان المصري من أبسط حقوقه وأكثرها حيوية على الوطن كله من دمار، هي رواية **الكرنك**[22] التي تجسد لنا بشاعة المعتقلات السياسية وما يتعرض له

---

(١٨) نجيب محفوظ، **السمان والخريف** (القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٦٢]).

(١٩) نجيب محفوظ، **الطريق** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٤).

(٢٠) نجيب محفوظ، **ثرثرة فوق النيل** (القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٦٥]).

(٢١) نجيب محفوظ، **ميرامار** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٧).

(٢٢) نجيب محفوظ، **الكرنك** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٤).

الإنسان البسيط فيها من تعذيب ودمار، لا يترك ندوبه الغائرة والباقية على جسد الضحية وحده، وإنما يترك آثاره الدامية في روحه، وفي نفس الجلاد على السواء. فقد كانت هذه الرواية هي الصرخة المباشرة ضد سجن من يهتمون بأمور الوطن وتعذيبهم من دون ذنب جنوه أو جريرة، اللهم إلا حبهم للوطن وجرأتهم في الحرص على مصلحته، أو الحلم بمستقبل أفضل له.

ثانياً: التعذيب والسجن والاغتيال السياسي

وإذا كانت **الكرنك** هي رواية السجن والتعذيب وكل ما يلحق بهما من إهدار بشع لحقوق الإنسان، فإن الأدب العربي يوشك أن يكون أحد الآداب الإنسانية القليلة التي عرفت جنساً أدبياً متميزاً هو رواية السجن وقصة السجن. ليس فقط لأن عدداً كبيراً من الأدباء والكتاب قد عاش بنفسه تجربة السجن والاعتقال وحتى التعذيب، ولكن أيضاً لأن تاريخ المثقف العربي الحديث هو تاريخ صراعه المستمر مع السلطة، سواء أكانت السلطة الاستعمارية وأذنابها من العملاء المحليين، أم السلطة الوطنية التي أعقبتها بعد الاستقلال والتي تفوقت ـ في أغلب أقطار الوطن العربي ـ على أسلافها من المستعمرين في كثير من أساليب العسف والاستبداد. ومن أبرز هذه الأعمال رواية **السجن**[٢٣] للكاتب السوري نبيل سليمان. و**ثنائية السجن والغربة**[٢٤] للكاتب المصري فتحي عبد الفتاح التي تربط تجربة السجن السياسي المرة القاسية بتجربة المنفى والمناخ الطارد الذي تخلّق في مصر في السبعينيات، ودفع الكثيرين إلى الهجرة، بعدما سدّت أمامهم سبل الحياة الكريمة في الوطن، وتعرضت جل حقوقهم للإهدار والانتهاك. ثم عمل طاهر عبد الحكيم، **الأقدام العارية**[٢٥]، التي سجل فيها تجربته الدامية في معتقل الواحات طوال أكثر من خمس سنوات امتدت من عام ١٩٥٩ إلى عام ١٩٦٤، وكتاب مصطفى طيبة، **رسائل سجين سياسي إلى حبيبته**[٢٦]، الذي تناول فيه التجربة نفسها، ولكن بطريقة الرسائل التي تكشف عزلة السجين السياسي، وبشاعة تجربة السجن وأثرها، لا على المعتقل وحده الذي يعاني بسبب آرائه السياسية، ولكن على أسرته وأحبائه في الخارج كذلك، بالصورة التي يتحول فيها الخارج إلى امتداد للسجن الداخلي. أما رواية فؤاد حجازي **سجناء لكل**

---

(٢٣) نبيل سليمان، **السجن** (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٧٢).

(٢٤) فتحي عبد الفتاح، **ثنائية السجن والغربة** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٥).

(٢٥) طاهر عبد الحكيم، **الأقدام العارية** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٠).

(٢٦) مصطفى طيبة، **رسائل سجين سياسي إلى حبيبته** (القاهرة: دار أخبار اليوم، ١٩٧٧).

العصور[٢٧] فقد سجل فيها تجربته المريرة في السجن والملاحقة في مدينته المنصورة بسبب آرائه وأفكاره السياسية. فهو لم تصادر حريته كإنسان فقط ولم يتعرض هو نفسه للسجن بسبب آرائه وإنما تعرض نصه كذلك للحذف والمصادرة.

وهناك أيضاً تجربة إلهام سيف النصر المهمة **في معتقل أبو زعبل**[٢٨] التي تسجل لنا وقائع ما دار عام ١٩٥٩ في هذا المعتقل الرهيب الذي مات عدد من المعتقلين السياسيين فيه من التعذيب الوحشي الذي تعرضوا له، وانتهكت فيه كل حقوقهم الإنسانية والجسدية والصحية والنفسية. فتجربة معتقل أبي زعبل من أشد تجارب السجن والتعذيب وانتهاك حقوق الإنسان هولاً وبشاعة في التاريخ المصري الحديث. وقد أنجبت هذه التجربة واحدة من روايات السجن المهمة في الأدب العربي. فقد كان أشهر الذين قتلوا تحت وطأة التعذيب في هذا المعتقل الرهيب المناضل اليساري والمؤرخ المعروف شهدي عطية الشافعي الذي كتب عنه فتحي غانم، وعن تجربة قتله في هذا المعتقل رواية جميلة هي **حكاية تو**[٢٩] وهي رواية لا بد من تأمل بنيتها التي تستعيد الحدث من خلال مجموعة من الاسترجاعات والتذكارات والتقاطعات وتجعل تجربة هذا المعتقل الرهيب واحدة من التجارب التي انحفرت في التاريخ المصري الحديث وتركت آثارها في وجدانه. وهناك أيضا كتاب نوال السعداوي **مذكراتي في سجن النساء**[٣٠] الذي تناولت فيه تجربتها في الاعتقال عندما سجنها السادات قبيل اغتياله بشهر واحد مع أكثر من ألف وستمئة كاتب وسياسي، وسارع مبارك بعد هذا الاغتيال إلى الإفراج عن جل هؤلاء السجناء. وقد تناولت التجربة ذاتها الروائية لطيفة الزيات في كتابها الجميل **حملة تفتيش: أوراق شخصية**[٣١]. بالإضافة إلى مجموعة من الأعمال الحديثة التي صدرت في التسعينيات، ومنها عمل شريف حتاته، **النوافذ المفتوحة**[٣٢]. ولعل رواية أو شهادة فتحي فضل **الزنزانة**[٣٣] هي أحدث هذه الشهادات من حيث زمن تجربتها، حيث تجري وقائعها في التسعينيات، بعدها اعتقل مؤلفها بتهمة كاذبة هي نشره كتاباً لم ينشره، هو كتاب **مسافة في عقل رجل: أو محاكمة إله** لعلاء حامد، وهو الكتاب الذي أثارت مصادرته بسبب بذاءته وإهانته لمشاعر المؤمنين عاصفة من الجدل

---

(٢٧) فؤاد حجازي، سجناء لكل العصور (المنصورة: دار الطباعة والنشر، ١٩٨٧).

(٢٨) إلهام سيف النصر، في معتقل أبو زعبل (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٧٨).

(٢٩) فتحي غانم، حكاية تو، روايات الهلال (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٧).

(٣٠) نوال السعداوي، مذكراتي في سجن النساء (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٦).

(٣١) لطيفة الزيات، حملة تفتيش: أوراق شخصية، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٢).

(٣٢) شريف حتاته، النوافذ المفتوحة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٥).

(٣٣) فتحي فضل، الزنزانة (القاهرة: مكتب النيل للطبع والنشر، ١٩٩٣).

والمحاكمات عام ١٩٩٠. وتقدم **الزنزانة** تجربة كاتبها بشكل تمتزج فيه الكتابة السردية بالكتابة الوثائقية لتسجل لنا تفاصيل ما يدور في التسعينيات داخل الحجز والسجن المليء بالفساد. وهناك أخيراً واحدة من أحدث الروايات العربية الضخمة التي كرست لتجربة السجن، وهي رواية صنع الله إبراهيم الأخيرة **شرف**[٣٤].

لكن رواية السجن كانت قد بدأت قبل ذلك بكثير، في مرحلة الاستعمار، فرواية إحسان عبد القدوس **في بيتنا رجل**[٣٥] وتدور أحداثها في الأربعينيات، وتتناول قصة مناضل وطني هو إبراهيم حمدي هرب من المستشفى الذي نقلوه إليه من المعتقل بعدما انهارت صحته من جراء التعذيب البشع الذي تعرض له. وتدور الرواية في مناخ مرحلة الاغتيالات السياسية لعملاء الإنكليز وأذناب السراي، ومرحلة اعتقالات الوطنيين وتعذيبهم في سجون اسماعيل صدقي وإبراهيم عبد الهادي وغيرهما. فبطل الرواية متهم باغتيال عبد الفتاح باشا شكري وهو أحد سياسيّي هذه الفترة العملاء، لذلك فإن الأسرة البسيطة التي انتهى به الأمر إلى الاختباء في منزلها لا تنظر إليه على أنه مجرم، بل على أنه إنسان وطني بسيط أراد أن يدفع عن وطنه العار والاستعمار. فقد كان موضوع الاغتيال السياسي قبل مرحلة الاستقلال مرتبطاً بالصراع من أجل تحقيق حرية الوطن واستقلاله، ولذلك كان الاستقطاب الواضح بين الأنا القومية والآخر المستعمر ييسر مهمة الكاتب في صياغة مواقف شخصياته من هذا الحدث الرهيب الذي يبرر الإجهاز على حياة إنسان، وحرمانه من أهم حقوقه، وهو حقه في الحياة.

ولقد ارتبط موضوع السجن في كثير من الأعمال القصصية بموضوع الاغتيال السياسي ـ وهو من أشد المواضيع اشتباكاً بقضايا حقوق الإنسان على مستويات متعددة. فقد انشغل أكثر من كاتب عربي في المرحلة الباكرة من مراحل الاستقلال الوطني بقضايا هذا الموضوع المعقدة. فروايتا **جيل القدر**[٣٦] و**ثائر محترف**[٣٧] للكاتب السوري مطاع صفدي تتناولان قضية الحرية السياسية، ومشروعية الاغتيالات السياسية معاً، وإن اتسم تناول الكاتب فيهما ببعد فلسفي وجودي، أكثر من الاهتمام بإبراز الأبعاد الاجتماعية والسياسية المحضة كما هو الحال عند الكتاب العرب الآخرين. إذ تطرح **جيل القدر** قضية الحرية وحقوق الإنسان المترتبة عليها من خلال المزاوجة بين حرية البطل الوجودية والرغبة في بلورة ذاتيته الفردية على

---

(٣٤) صنع الله إبراهيم، **شرف**، روايات الهلال؛ ٥٧٩ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٧).

(٣٥) إحسان عبد القدوس، **في بيتنا رجل** (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٧).

(٣٦) مطاع صفدي، **جيل القدر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١).

(٣٧) مطاع صفدي، **ثائر محترف**: رواية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١).

السواء، وإن ظلت هذه المزاوجة تعاني إشكالية التحديات التي يفرضها عليها الواقع العربي أو يواجهها بها. لذلك فإن شخوص الرواية، بعدما تأزم موقفهم إثر فشل تنظيمهم في اغتيال الديكتاتور، يكشفون لنا بأنفسهم عن سر هذا الإخفاق الذي نجم عن مصادفة عبثية أنقذته من موت محتوم. فرغبتهم في اغتيال الديكتاتور ليست نابعة من رفضهم لاستبداده وتطلعهم للإجهاز على الشروط غير الديمقراطية التي تتجسد في ممارساته، ولكن من ولعهم المرضي بممارسة حريتهم، ومن شبقية رغبتهم في تحقيق ذاتهم، من دون الوعي بما تنطوي عليه هذه الرغبة من تناقضات تجسدت على الصعيد الروائي في إخفاق عملية الاغتيال. وأوقعهم الإخفاق في براثن تمزقات حادة نابعة من عنف الهزيمة الذاتية. فانطلق حسان إلى حلب، بينما توجه نبيل إلى الجزائر التي يواصل فيها فهمه الإشكالي للحرية، ورغبته في النضال من أجلها، وبالطريقة السابقة نفسها. لذلك يصرخ نبيل وهو على الأرض التي يموت بنوها من أجل تحرير بلدهم من استعمار استيطاني شرس: «إنني أكره أن يموت أحدنا من أجل الشعب الجزائري أو العراقي أو السوري. إن العربي يموت اليوم لأن هذا هو مصيره». هذا الفهم الوجودي للحرية، وإن تباين مع فهمنا الاجتماعي أو السياسي، فإنه يرافقهما في تأكيد أهميتها كحق جوهري من حقوق الإنسان، وفي إبراز غيابها من الأفق العربي وعواقب هذا الغياب الدامية.

وليست رواية مطاع صفدي فريدة في هذا المجال، لأن هناك عدداً من الروايات العربية التي آثرت أن تتناول مشكلة الحرية، وعواقب غيابها في المجتمعات العربية بطريقة أقرب إلى التناول الوجودي للأزمة منها إلى التناول السياسي والاجتماعي. من هذه الروايات رواية سهيل إدريس **أصابعنا التي تحترق**[٣٨] التي جسدت لنا هذه الأزمة من خلال التمزق الملتاع الذي يعانيه بطلاها سامي وكريم الهادي بين يقينية إيمانهم بالالتزام على الصعيد الفكري، ونفورهما من هذا الالتزام على الصعيد السياسي. ومن هنا لم تكن ثقتهما الزائدة عن الحد في قدرة كلماتهما، وفي ذلك الالتزام التلقائي الذي يفرضه منطق الأحداث، كافية لمعالجة كل أبعاد أزمة الحرية التي تسعى الرواية إلى موضعتها داخل سياق أعرض من القضايا العربية المعاصرة. ومن هذه الروايات أيضاً رواية عبد السلام العجيلي **باسمة بين الدموع**[٣٩] التي اختارت أن تقدم لحظة الحاضر المكثفة التي يعيشها بطلها سليمان وتمزقه الحاد بين علاقته الجسدية بـ «باسمة» وحبه الأفلاطوني لـ «إلهام»، بعد أن ارتكن تماماً إلى أنه أدى واجبه على الصعيد الوطني في المنافحة من أجل قضية الحرية بكلماته الملتهبة

---

(٣٨) سهيل إدريس، أصابعنا التي تحترق: رواية (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٢).

(٣٩) عبد السلام العجيلي، باسمة بين الدموع (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٥٩).

في افتتاحية الجريدة، وخطبه العديدة في قاعة الحزب، وعليه بعد ذلك أن ينصرف لممارسة حريته في بقية علاقاته، مغفلاً بذلك الجدل المستمر بين حرية المجتمع المفقودة وحرية كل فرد من أفراده، والتي يعاني بعض تجلياتها على طول الرواية على الرغم من توهمه بأنه يمارس حريته الفردية في الحب.

لكن الموقف من قضية الحرية في الرواية والقصة السورية سرعان ما اختلف مع الجيل التالي من كتاب الرواية، وكان مختلفاً بالطبع مع مجايلي مطاع صفدي وعبد السلام العجيلي أنفسهم من كتّاب القصة القصيرة. وقبل الانتقال إلى القصة السورية القصيرة لا بد من الإشارة إلى النقلة التي أحدثتها في مجال الرواية السورية أعمال كاتبين مهمين من الجيل التالي هما خيري الذهبي، ونبيل سليمان. فقد استطاع كل منهما أن يطرح قضية الحرية بطريقته الخاصة، وإن ربطها كل منهما بتاريخ سوريا السياسي والاجتماعي، وبمجموعة التحولات الحضارية على مدى أكثر من نصف قرن، ومنذ صراع سوريا من أجل الاستقلال، وحتى تناقضات مرحلة ما بعد الاستقلال وإشكالياتها. فإذا بدأنا بروايات خيري الذهبي وخاصة ثلاثيته الروائية المهمة **التحولات: حسيبة وفياض وهشام**(٤٠) سنجد أننا بإزاء ملحمة روائية طموح تسعى لتناول قضية الحرية بمعناها الشامل الذي بلورته مسيرة صياغة حقوق الإنسان ببعديها الليبرالي والاشتراكي. فالرواية تبدأ منذ اندلاع الثورة السورية الكبرى ضد الاستعمار الفرنسي، مبينة كيف انتزع الدكنجية أسلحة الثوار، وأفرغوا شعارات الاستقلال من محتوياتها ودلالاتها، قبل الاعتراف بهم. وتنسج لنا تفاصيل الواقع الاجتماعي الثري في المدينة القديمة بطريقة بالغة الحصافة يرتبط فيها الخاص بالعام، والطقسي بالتاريخي، واليومي بالسرمدي. وتستمر الرواية عبر أجيال ثلاثة: هي أجيال الشخصيات الثلاث التي تحمل عناوين أجزائها، في متابعة مسيرة التاريخ السوري، وهي نفسها مسيرة النضال من أجل حقوق الإنسان المختلفة في هذا القطر العربي. كما تحاول الرواية أسر ملامح الذاكرة الجمعية في طيات النص الداخلية. ويرقش النص في ذاكرته الجمعية وطياته الداخلية على السواء مسيرة بحث الإنسان السوري المضنية عن حريته، والثمن الفادح الذي دفعه سجناً وتعذيباً وتشريداً من أجل الحصول عليها.

أما نبيل سليمان فإن غزارة إنتاجه الروائي تجعل من الصعب علينا الإشارة حتى إلى أهم أعماله، وإن كان من الضروري التريث قليلاً عند رباعيته الملحمية

(٤٠) خيري الذهبي: **التحولات**: حسيبة (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٧)؛ **التحولات**: فياض (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٠)، و**التحولات**: هشام (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥).

الروائية **مدارات الشرق**[٤١]. لأن هذه الرباعية التي تجعل التاريخ مداراً لها، ومهاداً للتحولات الاجتماعية والتاريخية والسياسية التي عاشها المجتمع السوري على مدى فترة تقترب من القرن الكامل، وتمتد من خروج الأتراك إلى دخول الفرنسيين ثم إلى الزمن المعاصر، تتناول كل صيغ حقوق الإنسان التي تنهض على محور الحرية بمعناها الشامل. فالتاريخ في هذه الرواية ليس توثيقاً بقدر ما هو أداة لإرهاف الوعي المعاصر بمسيرته الراهنة، وبكل الانتهاكات التي عاناها الإنسان السوري، والعربي من ورائه، على مدى هذه المسيرة التاريخية الطويلة. وهو في الوقت نفسه أداة الرواية في صياغة عملية التحولات وتبادل المواقع المستمرة التي يتحول فيها البشر باستمرار إلى طغاة صغار، ويقاسي فيها الأبرياء ألاعيب الانتهازيين وتلوناتهم. وتنفتح فيه السجون من سجن القلعة إلى سجن القامشلي، ومن سجن حلب إلى سجن صلخد لتصادر حريات البشر، وترهف في الوقت نفسه صراعهم من أجل نيل حقوقهم. ويتضافر فيها الواقعي بالفانتازي والتاريخي بالمتخيل لتخليق ملحمة صراع الإنسان المستمر والصعب من أجل الحصول على حقوقه البسيطة المشروعة.

ولا نستطيع أن نترك الحديث ـ ويمكنه أن يطول ويطول ـ عن تجربة القهر والسجن وحرمان الإنسان من جل حقوقه وحرياته الأساسية من دون أن نتناول ثلاثة روايات مهمة في هذا المجال هي رواية فتحي غانم **حكاية تو** ورواية صنع الله إبراهيم **شرف**، ورواية يوسف الصائغ **السرداب رقم ٢**[٤٢]. إذ تقدم أولاهما بشكل روائي بديع تجربة سجن الخمسينيات في مصر، بينما تقدم ثانيتهما بشكل يمتزج فيه السردي بالوثائقي بأسلوب شيق فريد تجربة سجن التسعينيات فيها. فنكتشف أن الإنسان العربي لم يتعلم من أخطائه، وأن انتهاكات حقوقه في الخمسينيات تهون بجوار ما يعانيه في سجن التسعينيات الرهيب المترع بالوحشية والفساد. أما رواية يوسف الصائغ فإنها تقدم تجربة السجن السياسي العراقي الذي نسمع الكثير عنه من دون أن يكتب الكثيرون عنه بهذا التفصيل المرعب. فرواية فتحي غانم تتعامل مباشرة مع الموضوع السياسي الشائك، وتضع الخطاب الروائي في مواجهة مع المؤسسة القمعية التي تطيح كل حقوق الإنسان السياسية والتعبيرية. وتنطوي بنيتها الروائية ذاتها على كل تعقيدات هذا الموضوع الحرج. لأن الطريقة التي اختار الكاتب أن يعالج بها موضوعه الشائك تعمدت الإجهاز على التماثل بين النص الروائي

---

(٤١) نبيل سليمان، **مدارات الشرق**: قصص (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٣)، ج ١: **الأشرعة**، ج ٢: **بنات نعش**، ج ٣: **التيجان**، وج ٤: **الشقائق**.

(٤٢) يوسف الصائغ، **السرداب رقم ٢**، آفاق الكتابة (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧).

والواقع وتأكيده معاً. لأن الكاتب لايريدنا أن نتناول روايته باعتبارها مجرد تسجيل لحدث واقعي يعرف الكثيرون تفاصيله، وإنما على أنّها طرح للقضية الأهم التي لا يعدو هذا الحدث ـ على رغم أهميته وخصوصيته ـ أن يكون تجسيداً عيانياً لها. وهي قضية حق السلطة السياسية في الزج بخصومها في السجون، وتعريضهم لشتى صنوف التعذيب والمهانة، لمجرد انتقادهم لتصرفاتها، أو طرحهم لمشروع وطني بديل. بل تطمح الرواية إلى مناقشة ما إذا كان يجوز للإنسان عامة التنكيل بأخيه الإنسان، لا لجرم ارتكبه، وإنما لأنه يفكر بطريقة مغايرة.

فما يهم الكاتب يقوله في روايته، **حكاية تو**، ليس مجرد الحكاية التي أتيح له أن يسمعها من فم القاتل نفسه، وإنما القضية الأعم: قضية الحرية ذاتها، وحق الإنسان في التعبير الحر عن آرائه ومعتقداته في واقعنا العربي المثقل بشتى أشكال العسف والبطش والاضطهاد. بل إنها في بُعد من أبعادها قضية الدفاع المضني عن الذات، لأن الراوي باعترافه أن الكتابة مهنته، يضع نفسه في صف أصحاب المبادئ الذين تنتهك حقوقهم بسبب آرائهم. فالمنطق الذي قتل بمقتضاه والد «تو» يمكن أن يستخدم ضد الكاتب، وضد الكتاب معاً. ومن هنا فإن الرواية وهي تؤكد واقعية ما ترويه، أو تاريخيته، تنهض في الوقت نفسه بالدور الاحتجاجي للأدب. والتأرجح بين التخصيص والتعميم، أو بين التناول المحدد لواقعة تاريخية معروفة والتعامل الروائي مع العام الثاوي خلف هذه الواقعة هو الذي تحكم في صياغة بنية الرواية بالطريقة التي كتبت بها. فإسقاط اسم الشخصية التي تحكي الرواية قصة مصرعها الدامي ـ على رغم معرفة الكثيرين لها ـ ليس محاولة لتجنب الوقوع في أنشوطة مضاهاة الواقع فحسب، وإنما هو وسيلة النص للارتفاع فوق العيني والمؤقت، والتعامل مع الجوهري والدائم. كما أنه ينطوي على رغبة الرواية في عقد مقارنة بين تصرفات هذا البطل اللامسمى الذي قال لا عندما انصاع الجميع لآلة العسف والزراية بالحريات، وسلوك بقية الشخصيات التي قبلت مرغمة أن يعصف الجلاد بحريتها، وأن يهين كرامتها وإنسانيتها. إن تضحية البطل وبطولته هما اللتان تكشفان لنا عن مدى سقوطنا، وعن إثم تردينا في حمأة الانصياع والخوف والهوان.

لكننا لا نستطيع إغفال العلاقة بين إسقاط البطل ثم تغييبه عن الحدث الروائي، وآليات انتهاك المحرم السياسي الذي استطاعت سطوته أن تتسلّل إلى قلب عملية الإجهاز عليه، وأن تترك بصمتها على مشروع محاولة انتهاك سيطرته والكشف عن مدى بشاعته. فالرواية تقصي بطلها الحقيقي عن أحداثها، وتستعيض منه بابنه «تو» الذي منح النص عنوانه. فمنطلق الرواية أو مصادرتها الفلسفية هي أن قتل شهدي عطية الشافعي تعذيباً في معتقل أبي زعبل ليلة رأس السنة عام ١٩٥٩ قد

أصبح جزءاً من مكونات الإشكالية الضميرية والأخلاقية للواقع السياسي المصري برمته. وقد أثر حتى في قاتله، إلى الحد الذي ندرك معه أن زهدي وهو الضابط الذي أشرف على عملية التعذيب التي أفضت إلى القتل كان يعنيه عندما تذكر مقولة الضابط الألماني: «هناك بعض الأشخاص تشعر بالأسف لموتهم، وهؤلاء الذين قتلناهم أفضل من تلك الفئران المذعورة التي تنتفض من الخوف، ولا تجرؤ على مواجهتنا. عاملوهم بشدة، فالذين كانوا يستحقون شرف الحياة، قد اختاروا الموت»(٤٣).

وعلى الرغم من الطابع السياسي لهذه الرواية فإنها لا تشغل نفسها على الإطلاق بالجانب السياسي أو الأخلاقي، وما إذا كان الشيوعيون المصريون على حق أم أن الحق كان في جانب عبد الناصر، وإنما تهتم بالكشف عن مدى سريان آليات العسف والقهر والسلطة بمفهومها المطلق في شتى تفاصيل الحياة الاجتماعية المصرية. وذلك من خلال صياغة نوع من التناظر بين ما صدم راويها في سلوك زهدي وهو يحكي له قصة ما دار في معتقل أبي زعبل، وتعامل السلطة السياسية مع معارضيها الذي بلغ ذروته في حادثة مصرع والد «تو» تحت التعذيب، وتعامل زهدي مع «تو» الذي بلغ ذروته في مشهد مرض زهدي وموته، وفي المقابلة بين ابن زهدي الذي يكرهه وهاجر نكاية فيه، وتو الذي يريد الانتقام لمقتل أبيه وتعذيبه إذ يتعين عليه البرهنة على جدارته بالانتساب إلى هذا المناضل الكبير. حتى تكشف الرواية من خلال هذه التناظرات طبيعة آليات القهر ومدى تغلغلها في بنية الحياة الاجتماعية المصرية، وحتى تشرك قارئها في اكتشاف الجاني بالمعنى المطلق لتلك الجناية الكبرى: جناية الاستبداد السلطوي الذي يحكم خريطة العلاقات الاجتماعية وعلاقات القوة والسيطرة في الواقع المصري، بل العربي برمته.

فهم الرواية الرئيسي، ومحتوى بنيتها السردية، هو تجسيد مدى تغلغل آليات القهر والتعذيب ومصادرة الحريات في بنية كل من الواقع المؤسسي، والرد عليه الذي يظن نفسه بمنأى عنها. وكيف أن الجميع متورطون في علاقات القهر والتسلط على كل مستويات الحياة اليومية. وتطرح الرواية هذا كله في مواجهة بطولة والد «تو» تحت التعذيب، ورفضه أن ينبس ببنت شفة، بينما معذبه المخنث شوكت يولول من الألم وهو يضربه، بينما المضروب يعتصم بكبرياء الصمت. وكأن الرواية تريد من المقابلة بين السجين السياسي الصامد ومعذبه المخنث أن تبرز قدرة السجين السياسي على هزيمة جبروت المؤسسة برمتها، وأن ينتصر بموته ذاته على الذين

---

(٤٣) غانم، حكاية تو، ص ٧٦.

أرادوا استعذاب تعذيبهم له. فموت السجين برجولة يثبت لشوكت المقولة التي أقام مجده كله على نفيها، وبالتالي يطيح هذا المجد المريض بضربة واحدة. وهي أن الرجولة قيمة بالية لا وجود لها في الواقع، وأنها - تبريراً لافتقاده هو الحاد لها - من مخلفات الأساطير. لأن والد «تو» استطاع بتصميمه الهادئ الجسور على رفض منطق القهر حتى النهاية، أن يبرهن على أن مقولة همنغواي العظيمة لا تزال قائمة: «من الممكن سحق الإنسان، لكن هزيمته غير ممكنة».

أما رواية صنع الله إبراهيم الضخمة، شرف، وقد خبر كاتبها تجربة السجن السياسي لعدة أعوام، وكتب أول أعماله الروائية الجملية، تلك الرائحة، من وحيها، فإنها تتكون من ثلاثة أقسام. وينطوي هذا التقسيم الثلاثي على مجموعة أهم من التقسيمات التي تغني بنية هذا العمل الروائي وتساهم في إثراء دلالاته. وهي تقسيمات داخلية تعتمد على تعدد اللغات السردية وتغايرها، وتباين الخطابات وتجاورها، واختلاف المنظورات السردية وتفاعلها. وتبدأ الرواية بفصل أول يوشك أن يكون عالماً مصغراً للرواية كلها، وتشرع فيه بتأسيس بطلها شرف، أو أشرف عبد العزيز سليمان، كبطل نموذجي لشباب التسعينيات في مصر الذين انحدروا من أصلاب الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى، ونالوا حظاً من التعليم يدفعهم للوعي بأن لهم حقاً في الحياة، والتطلع إلى وضع أفضل فيها. ولكنهم ولدوا في عام ١٩٧٤، عام الانفتاح وترعرعوا على سياسته حتى أصبحوا أبناء حقيقيين لتناقضاته القاتلة وإحباطاته المدمرة. وتفعل الرواية ذلك بلغة فاتنة لا تعمد فيها ولا تقعر تستقيها من قلب الواقع الساخن الذي زحفت عليه الرطانة وانتهكت كل شيء فيه. وهي لغة ذات إيقاع متميز يتضافر فيه لهاث الحياة التسعيني المحموم، بنغمة تهكمية شفيفة لا يمكن التعامل مع تناقضات هذه المرحلة بفاعلية من دونها، ويتطور عبرها الحدث بسرعة مذهلة وتتبلور عبره آليات انتهاك «شرف» الأمة برمتها، وقد أصبحت حياتها عالة على منتجات لا يد لها في صناعتها، ولا حول لها إزاء سطوة إغرائها المدوخة، والتي تتضافر مع احتقار المنتج المحلي، والذات المحلية معه، في تمكين هذه السطوة منه.

فالعالم الذي يتحرك فيه «شرف» معمور بالألفاظ الأجنبية والرطانة القيمية والمنتجات المستوردة. لذلك ليس غريباً أن يجد أشرف نفسه في مواجهة مع أصحاب هذه العالم الحقيقيين من الأجانب في صورة السائحتين الشقراوتين اللتين نجحتا «في ما فشلت في تحقيقه كافة الأحزاب السياسية في مصر»[٤٤] وهو استقطاب اهتمام

---

(٤٤) إبراهيم، شرف، ص ١١.

الشباب بمن فيهم أشرف الذي عاملته إحداهما كمتسول، وألقت له بجنيه لم يعرف كيف يتصرف حياله فتركه يسقط على الأرض. ومضى هو ليسقط في براثن أجنبي آخر هو جون الذي استطاع اصطياده بسهولة، فقد تكفلت كل هذه البضائع الأجنبية التي لا يستطيع أشرف وأمثاله الحصول عليها بعملية الإغواء والتنويم المدوخة، وأعدتهم للسقوط بيسر في شباك الأجنبي صانع هذه السلع المبتغاة. وكان من الطبيعي أن يستجيب أشرف ببراءة لدعوة جون لأخذ التذكرة الزائدة معه لدخول السينما ورؤية فيلم شوارزينغر الذي تقبل عليه الجماهير المستلبة مثله. فقد كانت التذكرة في الحقيقة كما يقول له «الشاب مثلك تعرفت عليه في الصباح ووعد بالحضور لكنه لم يأت»[٤٥] فكل الشباب المصريين متشابهون بالنسبة لجون. وقبل أشرف التذكرة من دون أن يعرف ما تخبئه له المقادير، ثم استجاب في سلاسة لدعوته ـ عقب انتهاء الفيلم ـ له لزيارة بيته في الزمالك تكريساً لتلك الصداقة الجديدة مع أحد السادة الجدد: الأجانب. ويكشف لنا وصف صنع الله إبراهيم البارع لدخول أشرف للعالم الاستهلاكي الجديد، الذي لا يعرفه أمثاله إلا في الأحلام، ومدى سطوة هذا العالم الرمزية عليه واستحواذه على كل كيانه حتى لم يعد لديه أي قدرة على مقاومة إغراءات انفتاح أبوابه أمامه. وكيف تحولت أدوات هذا العالم وترفه وبضائعه إلى شراك مغوية لا يستطيع معها أشرف المقاومة. فقد أخذ يتخبط بين الزعم بأن لديه من أدوات هذا العالم ما يكفل له وجوداً إنسانياً كريماً، والإفصاح عن حقيقة الحرمان، أو بالأحرى الانسحاق الذي يعانيه إزاءه.

وتمثل هذا الانسحاق في قبوله السلسلة الذهبية التي قدمها له جون مهراً لصداقتهما الوليد. وسرعان ما حاول جون الحصول على مقابل ما دفعه، ولكن أشرف الذي كانت كل من البيرة والسيجارة قد بدأتا مفعولهما معه قد استنفر كل قوته لمقاومة هذا العدوان الصارخ على شرفه المنتهك، حتى من قبل أن يعتدي عليه جون لو كان يعلم، فأطبق على زجاجة الخمر وأهوى بها على صدغ جون. وهكذا تنتهي أحداث الفصل الأول بمقتل جون ثم يكرس صنع الله إبراهيم بقية صفحات الرواية التي تزيد على الخمسمئة صفحة لما جرى لأشرف الذي حاول الدفاع بشكل مستميت عن «شرفه» بعد أن تسلمته أجهزة الشرطة المصرية، وأودعته في غياهب سجونها انتظاراً لمحاكمته. فالرواية هي رواية إهدار كل حقوق هذا الإنسان البسيط، فإذا كان جون الإنكليزي لم ينل من شرف أشرف على رغم محاولته المستميتة لاغتصابه، فإن المؤسسة العقابية، بل المؤسسة برمتها، أفلحت في ما أخفق فيه الأجنبي، وهو انتهاك شرف المصري، وتمريغ كرامته في الأوحال. لأن الرواية

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

تنتهي وقد سلم «أشرف» شرفه، وأخذ يحلق بنفسه شعر ساقيه. ويستعد بنفسه لتمريغ شرفه في الوحل. وكأن الرواية تقول بتشاؤم ملحوظ بأنه لا أمل أمام «أشرف» في الدفاع عن نفسه، وبأن الانتهاك قد استحال إلى قدر محتوم لا فكاك منه لأبناء طبقته الذين يمثلون الغالبية العظمى من الشعب المصري.

فالرواية في بعد من أبعادها هي رواية هذه المهانة التي تلف بأرديتها الفظة كل شيء، والتي تطل علينا منذ السطور الأولى للرواية في تفاصيل هذا الواقع المنتهك بصورة رمزية أو استعارية، ثم تكرسها بقية الفصول بطريقة تجسيدية واضحة. وهي من هذه الناحية رواية مصر كلها، لا رواية هذا البطل النموذجي وحده، لأن السجن فيها يتحول بالتدريج إلى صورة مصغرة للواقع الخارجي الذي تحول بدوره إلى سجن كبير. ويتم هذا التحول من خلال تأسيس صنع الله إبراهيم لآليات الحياة داخل هذا السجن بطريقة تتيح له أن يكشف لنا عن حركية العالم الذي تصدر عنه هذه الرواية، وهو عالم ما يسمى بالنظام العالمي الجديد من ناحية، وعالم البلدان التي تحولت إلى ضحية لآلياته الجائرة بالدرجة الأولى. لكن صنع الله إبراهيم يكتب رواية، ويعي أن متطلبات العمل الروائي تحتم الاهتمام بخلق نسيج تفصيلي وواقعي بالغ الدقة والإتقان، حتى يمكن هذا النسيج أن يستوعب في سداه ولحمته قصة كل ما جرى للعالم المنتهك، الذي كان يسمى في الماضي بالعالم الثالث. فالتخصيص هو سبيل العمل الروائي للتعميم. ومن هنا فإن فصول القسم الأول تدخل بنا إلى سجن التسعينيات المصري، وتكتبه بطريقة بالغة الدقة والاستيعاب ندرك معها أن السجن لم يكتب بالعربية من قبل بهذه الدقة وبهذا الشمول. إذ تكشف لنا شرف عن حقيقة السجن المصري بتنويعاته المختلفة من الحجز في أقسام البوليس، حتى عنابر الإيراد المؤقتة في السجن، وبقية العنابر الدائمة، باعتباره بؤرة يتبرعم فيها الفساد، ويستشري الظلم، وليس باعتباره مؤسسة عقابية تستهدف التأديب والتهذيب والإصلاح كما يزعم.

فصنع الله إبراهيم حريص على أن يتحول السجن، تحت وطأة معالجته الحاذقة لجزئياته، إلى فضاء ناطق بخراب العالم الخارجي ومبلور لأشد تناقضاته. ومن هنا فإنه يقدم لنا هذا العالم من خلال منظور شرف له، وهو منظور البطل البريء الذي ورطته براءته، وسذاجته في فهم حقيقة العالم من حوله، في محنة رغماً عنه، إنه يعيش هذه الورطة الناجمة عن رغبته في الحياة، واستجابته لمغريات عالم جعل الإغراء شارة وجوده ذاتها. لكنه في الوقت نفسه عاجز عن الغوص في أعماق هذه الورطة، فالكاتب يحرص على ألا يتيح له المسافة اللازمة للتأمل، ويبقيه في منطقة المشارك المتورط في الحدث. فهذه المسافة يوفرها النص كله لقارئه، ويساهم إلغاؤها بالنسبة للبطل في إرهاف أهميتها بالنسبة للقارئ. وقد تعمد الكاتب بحيلة روائية

بارعة أن ينهي روايته من دون أن يحاكم بطله، لأن كل ما تعرض له من مهانة وإذلال في السجن المصري التسعيني تم من دون أي محاكمة. ألم تتم المحاكمة ويصدر الحكم حتى قبل أن يذهب شرف مع جون إلى شقته، أو يرتكب جريمته دفاعاً عن شرف تم انتهاكه بالفعل منذ زمن طويل، هو زمن حياة شرف الابن الطبيعي للعصر الانفتاحي؟ فالرواية ليست بأي حال من الأحوال رواية الفساد الذي يتغلغل في المؤسسة العقابية وحدها، وإنما هي رواية الخراب الذي ينغل في روح مصر، وينهش جنوب قارتنا برمته بعدما حرم الإنسان فيها من أبسط حقوقه، حقه في الحياة الكريمة والعمل.

أما رواية **السرداب رقم ٢** فما أصدق عنوانها، وما أصدقها من تسمية تنطبق على حالة الحصار التي يعانيها الشعب العراقي الذي يسعى الطغيان الدولي بمعاييره المزدوجة لإدخال العراق كله فيه، ولتعريض إنسانه لأشد أنواع الحرمان من حقوق الإنسان البسيطة، وباسم القانون الدولي هذه المرة. فالسرداب الذي تعنيه الرواية هو «عنبر» السجن باللغة المصرية. فالرواية من روائع أدب تجربة السجن السياسي العربية التي يعيشها في وطننا العربي كل من يجرؤ على الحلم لوطنه بمستقبل أفضل، وكل من ينشغل بالهمّ العام انشغالاً ينهض على حرية الرأي واستقلال الاجتهاد. إذ تطمح من البداية إلى أن تتجاوز بتجربة السجن التي تقدمها حدود الدلالات السياسية الضيقة حيث يؤكد الكاتب في تمهيده لها «ليس لهذه التجربة اتصال بأي غرض سياسي... أو أيه جهة سياسية... إنها تصف معاناة اشترك فيها الكثير من الناس الذين واجهوا العسف بسبب ما يسمى السياسة على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم. هذه الصفحات معنية بأن تعيد لهم جميعاً اعتبارهم، لأنهم ـ لأسباب عديدة ـ حاولوا أن يكونوا طيبين وصادقين، ولم يكن ذلك دائماً في متناولهم بسبب السرداب»[٤٦]. هذا التمهيد المهم الذي يفتتح به الكاتب روايته يحدد لنا منظور التلقي الذي علينا أن ننظر إلى الرواية من خلاله. فما أسهل أن نتعامل مع رواية السجن باعتبارها شهادة على عسف الأنظمة العربية، وما أسهل أن نتناول عالمها باعتباره تجسيداً لنبل الإنسان ومجالدته في أحلك الظروف، من أجل رفع قيمة الحرية، وتأكيد جدارة الإنسان بالحياة الكريمة التي يرخص في سبيلها كل غال. فكل روايات السجن الجيدة تحقق هذا، بما في ذلك بالطبع رواية **السرداب رقم ٢**.

لكن ما ينبهنا إليه تمهيد يوسف الصائغ لروايته هو توقها الشديد للارتقاء بالخاص إلى مستوى الإنساني والعام. فالرواية هي حالة بالغة الخصوصية، هي حالة

---

(٤٦) الصائغ، **السرداب رقم ٢**، ص ٥.

عشرة معتقلين سياسيين والراوي، وهو أحدهم، يعيشون في سرداب واحد، أو عنبر واحد في سجن عراقي ما في مرحلة ما من مراحل تاريخ العراق الحديث. وهي رواية تكشف عن تفاصيل الحياة اليومية الخاصة لمن يعيشون في هذا السرداب، وحركية العلاقة بينه وبين ما يدور من ورائه في الواقع الكبير من ناحية، وما مضى من تواريخ نزلائه من ناحية أخرى. فجدل الماضي والحاضر من جدليات هذه الرواية الأساسية التي يتعمق بها جدل الخاص والعام وتتسع آفاق دلالاته. ولكنها في الوقت نفسه تسعى إلى فتح هذه الحالة الخاصة على الأفق الإنساني الرحب من ناحية، وعلى الحالة العراقية الراهنة من ناحية أخرى، والتي يعيش فيها العراق برمته في سرداب الحصار والعقوبات الدولية الجائرة التي ينفذها ضده الأشقاء العرب، قبل الأعداء من الصهاينة والأمريكيين. ومن هنا فإنها كرواية سجن تتجاوز ما يقولونه عادة عن السجن، بأن من يدخله مفقود ومن يخرج منه مولود. لأنه تؤكد لنا أن الفقد هو سمة هذا السرداب الأساسية، فمن بداخله مفقود، والخارج منه مفقود كذلك. وهذا ما يرهف جدلها السردي الخصب مع الحالة العراقية العامة، التي لا يقل فقد من يخرج منها ويعاني الغربة والمنفى، عن الذي يعيش فيها تحت وطأة العقوبات والحصار. إنها الحالة/القبر التي يقبر فيها الإنسان لأنه حرم من أبسط حقوقه كما يقول الراوي واصفاً السرداب بأنه «قبرنا الكبير».

لذلك كان طبيعياً على صعيد خصوصية التجربة أن تتخذ الرواية من الحالة الإنسانية الفردية منطلقاً للتعامل الروائي مع التجربة. ففصول الرواية الأحد عشر تقدم لنا حالات إحدى عشرة شخصية، تكتمل بها معرفتنا لكل ما يدور في عالم السرداب، ويتخلق من خلال تشابكها وتقاطع مصائرها نسيج الرواية الداخلي. فليس في الرواية فصول تتتابع عبرها الأحداث بالمعنى المألوف، ولكن كل فصل من فصولها يقدم لنا شخصية من شخصياتها، ويتقدم بمجريات الأمور في السرداب في الوقت نفسه. ومن خلال هذا التراكم السردي نتعرف على الحياة في السرداب وعلى تهمة كل شخصية من شخصياته، وهي كلها تهم تتعلق بممارسة كل منهم لبعض حقوقه التي يصر الواقع الخارجي على حرمانه منها. وكان طبيعياً كذلك ـ على صعيد عمومية التجربة ودلالاتها الاستعارية ـ أن تبدأ الرواية بهذه البداية القوية بقصة عبد الله الذي يتعرض لتعذيب من أقرانه في السرداب، لا يقل عن ذلك الذي سمعنا أنه عاناه على أيدي المحققين. فالتعذيب المستمر وانتهاك الإنسان الذي يعانيه سكان السرداب، أو نزلاؤه، ليس هو تعذيب المحققين وحدهم، ولكنه تعذيب من يتصور من يتعرض للتعذيب أنهم خير من يقف إلى جواره، ويشد أزره في محنته. وهو تعذيب لا يعي طبيعته، بل يتستر في كثير من الأحيان وراء أقنعة البطولات الزائفة، وأردية الافتراضات النظرية التي لم تختبرها محكات التجربة بعد.

وكان طبيعياً كذلك في عمل روائي على هذه الدرجة من الكثافة والتماسك، أن تبدأ الرواية بحالة توشك أن تكون أبعد الحالات عن نماذج السجن السياسي التقليدية التي تتمحور عادة حول المثقف الملتزم، ليفتح استهلالها بإنسانٍ عادي على أفق بالغ العمومية هو معاناة كل العراقيين، من هذه الحالة غير الإنسانية في السرداب الذي أدخلت فيه الولايات المتحدة الأمريكية ـ لأغراضها الخاصة، ومن أجل تحقيق غايات حليفتها الصهيونية البشعة ـ العراق كله. فالرواية تقدم من خلال الشخصيات المحرومة من أبسط حقوقها الإنسانية عالماً حياً من الشخصيات المتداخلة والمتفاعلة التي يقدمها لنا الراوي الذي تتقطع اعترافاته بما يدور في السرداب في نهاية النص، ليصبح هذا التقطع صرخة الاحتجاج الأخيرة التي تترك النص مفتوحاً يطالب القارئ بأن يكمله وأن يضع بنفسه نهاية الحياة في هذا السرداب الرهيب، وأن يفعل شيئاً لإنقاذ شعب العراق كله منه. فليتحرك الجميع لإنهاء الحصار على الشعب العراقي حتى لا يبقى الجميع في السرداب الذي ما إن نترك أشقاءنا فيه حتى نعرض أنفسنا لدخول قبوه الرهيب، وعينا ذلك أم لم نعه.

ثالثاً: صيغ من المطاردات والإكراهات في الدين والمعتقد

إذا كان الاغتيال والسجن السياسي من أكثر صور انتهاك حقوق الإنسان وأشدها وضوحاً وإلحاحاً على الكاتب العربي، فإن هناك مجموعة أخرى من الانتهاكات التي تتجسد في صيغ أكثر مواربة ومراوغة، ولكنها لا تقل في إهدارها لحقوق الإنسان بشاعة عن سابقتها. فإذا ما طالعنا روايتي فؤاد التكرلي الأخيرتين: **خاتم الرمل**(٤٧)، **والمسرات والأوجاع**(٤٨) ربما لم نجد السجن السياسي بمعناه المباشر، ولكننا نواجه صوراً متعددة من انتهاكات حقوق الإنسان السياسية والاجتماعية. فإذا ما تأملنا **خاتم الرمل** سنجد أنها تفرض علينا مناخاً استعارياً يستلزم البحث عن تأويل بعيد عن الدلالات الواقعية الضيقة، وينطلق إلى آفاق الرمز الشفيف. لأن ثمة خصوصية مهمة في كتابة فؤاد التكرلي وفي الرواية العراقية الجيدة بشكل عام وهي انطواء نصوصها على أكثر من مستوى تأويلي بسبب تعقد العلاقة بين النص الأدبي والأطر المرجعية التي يصدر عنها ويسعى للفاعلية في سياقها. ورواية **خاتم الرمل** تتسم بالتعقيد والبساطة في آن، لأنها تبدو على السطح وكأنها رواية بسيطة عن مهندس معماري (هاشم) مثقل بالهواجس الوجودية والنفسية

---

(٤٧) فؤاد التكرلي، خاتم الرمل: رواية (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥).

(٤٨) فؤاد التكرلي، المسرات والأوجاع، منشورات دار المدى. الرواية؛ ٥٣ (دمشق: المدى، ١٩٩٨).

فلم يظهر في حفل ليلة زفافه، ولم يشرع في حل المشكلة التي ترتبت على هذه الفضيحة الاجتماعية، حتى تعقد الأمر واهتم أحد كبار المتنفذين في المجتمع بأمر الزوجة التي لم يدخل زوجها بها، ولم يطلقها، وأراد أخذها لنفسه، فتكفل بتهديد هاشم فلما لم يرعوِ قتله. هذه هي أحداث الرواية ببساطة. لكن هذه الأحداث البسيطة مروية بطريقة تضفي عليها العديد من الدلالات التي توسع أفق عالمها الواقعي وتضع بطلها في قبضة آلية الانتهاك المستمر لحقوقه البسيطة كإنسان. لأن الرواية التي تبدأ في السيارة، باعتبارها أكثر الأماكن عرضية وحركية، تنتهي بالموت فيها في نوع من البنية الدائرية التي تربط النهاية بالبداية بطريقة تسربل المشهد الروائي بنوع من الثبات الواقعي والديمومة.

ولكننا في الوقت نفسه لسنا بإزاء مجرد رواية واقعية على رغم واقعية كل ما يدور فيها، وإنما هي رواية مدهشة عن عواقب التملص من الشَرَك، وعن فداحة هذا التملص الوجودية، حيث إنها تضع صاحبها في جهة، والمجتمع الانصياعي كله في جهة، أخرى، وهي من هذه الناحية رواية العراق وما يدور فيه من توتر حاد بين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والسلطة، وما تتعرض فيه حقوق الفرد أثناء هذه المواجهة من انتهاكات. فالرواية تعي، ويعي راويها معها، أن لكل الأقوال المنطوقة قرائن مضمرة لا بد أن يأخذها السامع بعين الاعتبار. فلكل قول منطوق قرينه الذي يستعصي على الإفصاح، ولكن فعاليته في الحدث لا تقل عن فعالية المفصح عنه، إن لم تزد عليها. «أحسست من دون سبب واضح بغرابة ما تقول. إنها لم تكلمني من قبل هكذا. مطلقاً. ولكن الشيء الأساسي لا يزال يختفي في الأقوال التي لم تقلها بعد. هاأنذا الآن إذاً أمام كلمات لم تلفظ، تبعث في نفسي الاضطراب والإحساس بالغرابة»[٤٩]. وهذا الوعي بما بين المنطوق والمضمر هو الذي يكسب هذه الرواية أهميتها منذ البداية الإشكالية المدهشة التي يمكن دعوتها بالبداية التخييلية التي يصير فيها ما لم يحدث حدثاً. وهذا التناقض بين البداية التخييلية والوصف البالغ الدقة والتفاصيل، والملاحظات السردية المترعة بالدلالات ليس بأي حال من الأحوال تناقضاً غير مقصود أو محسوب، ولكنه إحدى استراتيجيات هذا النص الأساسية التي تستخدم التناقض نفسه كوسيلة بنائية تضفي على السرد مجموعة من الأبعاد الفكرية والتأويلية.

وهذه الاستراتيجية البنائية تتضافر مع مجموعة أخرى من الاستراتيجيات السردية الدالة. وحينما أتحدث هنا عن استراتيجيات سردية، فإني أتحدث عنها لا

---

(٤٩) التكرلي، خاتم الرمل: رواية، ص ٣٠.

باعتبارها صيغاً أو أدوات فنية فحسب، ولكن باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من رؤية الرواية ومحتواها معاً. لأن التناقض في الحالة التي تقدمها الرواية يترك بصماته على البنية اللغوية ذاتها، ويوسع أفقها بطريقة مدهشة. وفؤاد التكرلي من شعراء اللغة السردية القلائل الذين تشف اللغة في أيديهم وتتعدد دلالاتها. وتتضافر مع هذا كله استراتيجيا أخرى ترتد بنا إلى البداية التخييلية وهي لعبة ما حدث وما لم يحدث. فالرواية تستخدم هذا كله لتجسيد حالة من الوجود على الحافة الحرجة بين الاستهتار والجسارة المتناهية في وجه عالم قطيعي يحكم شراكه المدمرة حول البطل، أو حول الإنسان البسيط عامة، ويحكم عليه بأن يتقبل عملية استلاب حقوقه، وأن يدافع عنها. ومن هنا يتلفع الحدث في الرواية بقدر كبير من الالتباس والغموض، ويتعمد السرد أن يبدأ القصة من قرب نهايتها، يعود إلى الماضي في دفقات دالة وذات توقيت بالغ الدرامية والحساسية، ثم يتقدم بنا في الزمن قليلاً ليعود إلى الماضي من جديد. لا بطريقة الفلاش باك التقليدية، وإنما بطريقة أقرب إلى الدفقات الشعورية والنفسية.

فالرواية من هذه الناحية دراسة فكرية شيقة في النفسية الإنسانية، وفي نفسية الإنسان العراقي على وجه الخصوص. وهي من الناحية النفسية الخالصة دراسة في الحالة الأوديبية المعقدة التي يكتسب فيها البعد النفسي أبعاداً حضارية وسياسية متراكمة. فالبعد الأوديبي واضح في علاقة الابن بأبيه على الصعيد الشخصي وفي علاقته به كممثل لسلطة خائرة لا مشروعية لها على الصعيد السياسي أو العراقي، ولكنها نجحت في سلب الإنسان العراقي كل حقوقه. فالرواية من هذه الناحية هي رواية تعرية الضعف بنوعيه الكامنين في نهاية الطرف الأقصى للقوة والضعف. وهي رواية الكشف عن إمكانية تحدي هذا الضعف بنوعيه، وعن جسارة هذا التحدي في واقع يحف به الدمار من كل صوب. ولذلك فإن الرواية تنطوي على أمل خافت على الرغم من نهاية بطلها الدامية. وهو الأمل الذي يسفر عنه إصرار البطل/الراوي في سطورها الأخيرة على الترفع عن قاتليه. لأن النهاية التي يترفع فيها القتيل على قاتله هي التي ترهف حدة العمق الفلسفي والوجودي في هذه الرواية الجميلة، لأنها لا تلغي إنسانية القاتل على رغم ترفع الضحية، وتحرص على أن يسيطر البطل/الراوي على النص/العالم حتى النهاية. وهي السيطرة التي تفتح الباب أمام الأمل، وتؤكد نبل الجسارة وروعة التحدي الإنساني، الذي يذكرنا بمقولة همنغواي العظيمة: «من الممكن سحق الإنسان، ولكن هزيمته غير ممكنة».

أما **المسرات والأوجاع** فإنها رواية الخلل الذي ينتاب الحياة عندما تنطوي على قليل من المسرات وكثير من الأوجاع. فهذا الخلل ينهض على الانتهاك المستمر لحقوق الإنسان، وهو مدار هذا العمل الروائي الكبير ومحل اهتمامه الأساسي. لكن

ما إن نقرأ الرواية حتى نجد أنها مترعة بالأوجاع الكثيرة والمتنوعة، وأن المسرات فيها من الأمور الشحيحة والنادرة على الرغم من تقديم عنوان الرواية للمسرات على الأوجاع. ولكنه التقديم الذي يتقصّد جعل المنطق الروائي نقيض المنطق الواقعي. فالمنطق السليم يقتضي أولوية المسرات على الأوجاع، ولكن الواقع المغلوط في الزمن العربي الرديء، هو الذي يملأ الرواية بالأوجاع، ويحوك فيها المؤامرات والصغائر لاستئصال المسرات. وعلى الرغم من امتلاء الرواية بالأوجاع المدمية، فإنها تؤكد في نهاية الأمر أنه من الممكن أن تنتهك حقوق الإنسان وأن تتكاثر عليه الرزايا والأوجاع، ولكنه يستطيع أن ينتزع من دياجيرها مسرات عديدة لا حصر لها ولا يمكن الانتقاص منها.

وإذا كانت الرواية قد اختارت توفيق بطلاً لها ومرتكزاً لوعيها، فإنها تقدم عبره عالم فترة عاصفة في التاريخ العراقي كما يتشكل عبر تجربته المرة. فقد بدأت الحياة تضيّق الخناق على هذا الواعي المثقف الحر المرهف، وأخذ الأعرج الجاهل مكانه في العمل على رغم تعاطف جل الموظفين الصامت معه ضد هذا الأعرج الدجال. وألقت أسرته وزوجته «كميلة» به في الشارع بعد الطلاق، فسكن في غرفة لدى فراشه السابق «أبو فتحية». وبدأت بهذا التحول مرحلة جديدة في حياة توفيق عانى فيها الفقر والحرمان ومختلف تجارب الأوجاع الإنسانية في عالم موبوء لا يتمتع فيه الإنسان بأدنى حقوقه. وتكرس الرواية وقائع هذه الحياة المعذبة لإنسان رفض الفجاجة والابتذال فانتقما منه شر انتقام، وعرضاه لكل صنوف المذلة والهوان. صحيح أن تتابع السرد على محور التتابع السردي والتاريخي في الرواية يستمر بنا حتى بدايات الثمانينيات وأحداث الحرب العراقية ـ الإيرانية، لكنه مشغول بالدرجة الأولى بتقديم تحليل الرواية لكل ما جرى، والتعرف على مغامرة توفيق الروحية مع القراءة ومع الحياة. فالكاتب لا يفتح الرواية على عذابات الإنسان الداخلية فحسب، ولكنه يفتحها كذلك على الأدب العالمي ويدير حوار الرواية مع عدد من أبرز روائعه في فن الرواية على الخصوص. فقد اتاحت البطالة الاضطرارية التي فرضت على توفيق الفرصة له للقراءة بنهم، ولتأمل ما قرأ في فسحة من الوقت. كما أتاحت له أن يتحول إلى «كلوشار» قادر على كشف حقيقة الآخرين، بعدما لم يعد لديه ما يخسره، وعلى تعرية ما في الحياة من فساد وخراب في الذمم والنفوس.

وتكتسب الرواية إنسانيتها وسعة أفق دلالاتها ورؤاها وقدرتها على تعرية المسارب المراوغة لانتهاكات حقوق الإنسان من أنها توشك أن تكون رواية الإنسان العربي في كل مكان، أو الإنسان الذي لم يرتق كثيراً عن القرد الذي يشبهه جد عائلة عبد المولى الكبير المتحدرة منه معظم شخصيات الرواية، والمنتمية بأواصر الدم

والقربى إليه. ولكن ما حققه أبناء هذه الأسرة الكبيرة من رقي عن القرد الذي انحدر منه جدها الكبير، تحول إلى أحد مصادر الأوجاع الكثيرة التي يعاني أكثرهم حساسية منها في واقع عربي شاذ ومثقل بالأوجاع. وتكتسب الرواية إنسانيتها، وانفتاحها على العالم من إخلاصها الشديد لعراقيتها. لأنها توشك أن تكون هي رواية العراق الحديث الكبرى التي تصوغ متخيله القومي والإنساني في واقع يعاني فيه هذا المتخيل الضربات الموجعة. فهي رواية الإنسان العربي في العراق الحديث، أثبت فيها فؤاد التكرلي أن الكراهية والظلم لا يتحققان في هذا المجتمع على المستوى العام فحسب، فقد نال توفيق نصيبه منهما فصلاً واعتقالاً، وإنما على أكثر المستويات خصوصية، حتى داخل الأسرة الواحدة التي طالما اعتقدنا أنها مجال التضامن والإيثار والحب الخالي من المصلحة. وتقدم الرواية في هذا المجال دراستها الشيقة للمرأة العراقية من خلال مجموعة من أثرى التنويعات عليها في الأدب العراقي الحديث. فهناك شخصية الأم المسيطرة المتسلطة التي تحولت إلى عماد العائلة، وإلى مصدر سعادة من يستسلم لسلطتها بخنوع (الأب وعبد الباري) ومصدر تعاسة من أراد الاستقلال برأيه عنها (توفيق) الذي لم تتورع عن إهدار كل حقوقه، وسرقته. وكأن الرواية تريد من خلال شخصية الأم المتسلطة تلك أن تكشف أن الخنوع والاستسلام يحظيان بأجزل المكافآت أما الفردية واستقلال الرأي فيوديان بصاحبهما. وتتكرر شخصية الأم هذه مرة أخرى في ثريا التي تقوم في جيلها بالدور نفسه الذي قامت به أم توفيق من قبل. ولكنها تقدم في الوقت نفسه نقيض هذا النموذج النسائي الفج في آديل تلك المرأة الرائعة الرقيقة العذبة المصنوعة من نور ونار، والتي لا تنتمي إلى هذا الواقع الموبوء، ولذلك تهرب من مناخه الطارد الكئيب إلى باريس. وهناك كذلك فتحية، هذه الفتاة العملية الطالعة من قاع المجتمع التي انفتحت لها بوابات اللذة لسنوات معدودة، فاغترفت منها بلا حدود، ثم أفاقت على حقيقة أن عليها أن تشيد لنفسها عالماً صلباً يقيها العوز وانتهاك حقها في العيش الكريم من جديد.

ولا يقتصر الأمر على هذه الانتهاكات المراوغة التي تتفشى مع الخلل والتسلط، فهناك انتهاكات أكثر حدة ومباشرة وخاصة تلك التي تتعلق بعقيدة الإنسان الدينية ومدى حريته في ممارستها إذا ما كان منتمياً لأقلية دينية ما. ومن أرقى الأعمال الأدبية التي عبرت عن هذا الجانب في حقوق الإنسان وما ينطوي عليه من إكراه أو إزهاق في الدين قصة عبد الحكيم قاسم الطويلة «المهدي»[٥٠].

(٥٠) عبد الحكيم قاسم، «المهدي،» في: عبد الحكيم قاسم، **الهجرة إلى غير المألوف: ديوان قصص** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ٨٣ ـ ١٣٧.

فالجديد في هذه القصة البديعة هو رفضها القاطع والصريح لكل شوائب التلميحات السياسية العنّينة التي أفقدت القصة المصرية طوال الستينيات جزءاً كبيراً من قدرتها على الفاعلية والإخصاب. هذا الرفض القاطع يدفعها إلى أن تعالج موضوعها بحدة وقوة وإيجاز ومباشرة. لا تلف حول الموضوع ولا تدور، لا تقدم أي جزئية أو شخصية زائدة، ولا يستهويها أي موقف أو مشهد مهما كانت إغراءاته بصورة يلوح معها أن عبد الحكيم قاسم قد أعمل مبضع الحذف والقطع الصارم في هذه القصة بصورة لم يفعلها من قبل حتى صفت وشفّت وتألقت. وأصبح لها إلى جانب المدلول المحلي المتميز مدلولٌ إنساني عام، تقدم فيه القصة وجهاً من وجوه العملية الدائمة لإعادة صلب المسيح في كل العصور، وللإجهاز على عناصر الطيبة والخير الحيّية، واستفحال البلادة والشر والفظاظة والتدليس.

وتأتي أهمية هذه القصة من أن الوجه الذي تقدمه لهذه العملية الدائمة التي تدور على مر العصور، والتي تناولها العديد من الكتّاب خلال مختلف الصياغات ـ كان آخرها **المسيح يصلب من جديد** لكزانتزاكس ـ وجهاً مصرياً خالصاً. وتؤكد في الوقت نفسه بطولة الإنسان المصري البسيط في رفضه للقهر والإرهاب، وقد ارتديا مسوحاً دينية زائفة هذه المرة. وهي بطولة دامية لأنها تنتهي بالموت، ولكنه موت دال درامي موظف ومحسوب توقيته على الصعيد الفني، بحيث يضرب هذا الموت كل بناء الزيف في الصميم، ويهدم الأكذوبة في اللحظة التي بدا فيها أنها قد حققت ذروة الانتصار، ويحمل في تضاعيفه صورة لخصوصية المقاومة المصرية التي تجيء ضربتها مفاجئة للجميع، والتي تتسم بطابع سلبي موجع، أو هكذا يبدو للعيان وإن كانت في جوهرها إيجابية من نوع فريد.

منذ السطور الأولى للقصة يبدو كل شيء موشحاً بهالة من الأحاسيس والانفعالات التي تخفف من خشونة الواقع وتربط كل شيء فيه بالمشاعر والأحاسيس البشرية، بصورة يتحول فيها الوصف إلى قص، والفرق بينهما كبير، فالوصف يتم من وجهة نظر المراقب، بينما القص يروى من وجهة نظر المشارك، بصورة تصبح فيها تفاصيل المشهد الخارجي جزءاً جوهرياً من الحدث، ومن تشابك العلاقات بين الشخصيات وبعضها من ناحية. وبينها وبين الواقع الخارجي من ناحية أخرى، ومن خلال هذا القص نتعرف أولاً على الراوي عبد العزيز وهو يقدم لنا عبر عينيه التأمليتين بعض شخصيات القصة: العم علي، والشيخ سيد الحصري وعالم قرية «محلة الجياد» بصراعات أسرتي المشرقي والبيومي فيه، وبنياته التحتية المليئة بالأنفة والاعتزاز، وحلقات الصوفيين وتواصلهم القوي والفريد مع روح العالم. وفجأة يتراجع هذا العالم بنقلة سريعة مختلفة الإيقاع واللغة، ليقدم لنا في حركة كالحلم أو الكابوس، أو كمشهد التصوير السينمائي، البطيء، خروج المعلم عوض الله القبطي

صانع الشماسي من بيته مهاجراً متغرباً تحت وطأة ضغوط باهظة، توشك من فرط ثقلها عليه ألا تكاد تُرى. خروج هادئ ولكنه يقطر بالحزن والخوف من المجهول، ويتسم بقدر كبير من الأنفة الحيية والكبرياء، والتسليم بالمقدور، والمجالدة، والأمل في أن يجد لصنعته التي كسدت في المدينة سوقاً في الريف.

بالطريقة الموجزة نفسها تقدم لنا الحركة الثالثة في القصة عملية اللقاء بين عوض الله وعالم القرية التي دخلها غريباً، وأخذ بيده فيها غريب آخر، يعمل في القرية هو علي أفندي. نراه وهو ينهي طقوس عمله اليومي ثم يعود إلى بيته، داخلاً على عياله بالفاكهة تتلقاه زوجته التي طبخت له غداء شهياً. فيا له من عالم مفارق كلية لعالم عوض الله وأسرته المشردة في القرى، التي حرمت من حق الرزق والاستقرار، وقد أضناها الفقر والحرمان. ضربات حادة صغيرة ترسم حدة المفارقة، وتمهد لسوء التفاهم حول ديانة عوض الله وزوجته. وهو سوء فهم بدأ صغيراً تافهاً، خجل المعلم عوض الله من أن يصححه عندما أساء علي أفندي الظن بالست حنونه، وكأن الاستسلام لسوء الفهم هو بداية الطريق نحو الهاوية. وهي هاوية بالفعل تقدمها القصة مروية من وجهة نظر المعلم عوض الله الذي ما إن تغلق عليه الغرفة حتى يحس أنه سقط في جب مخيف، جلبه على نفسه بحماقته وقلة حيلته.

وما إن يقع عوض الله في الفخ الذي هو جزئياً من صنعه، وجزئياً من صنع ظروف قاهرة، كأغلب مآسينا حتى تقدم القصة جلاده. تقدمه هذه المرة عبر عيني عبد العزيز الذي يتعرف على طلعت في المدرسة الثانوية، وفي حلقات جماعة الإخوان المسلمين، ويفرح به لأنه من «الإخوان المسلمين» ويفرح به لأنه من «محلة الجياد» رغم قبحه وبلاهته وادعاءاته الكاذبة، لكن الأيام تتكفل بإخماد حدة هذه الفرحة، وبالتفريق بين زميلي المدرسة الثانوية، حيث تفتر علاقة عبد العزيز بالإخوان تدريجياً، بينما يرتفع سمت طلعت فيها، ويزداد جبروته بها، فلا يتورع عن التعريض بعلي أفندي، ولومه على اجتماعه مع الرفاق حول البردة ودلائل الخيرات. وقبل أن ينتهي المقطع الذي يقدم طلعت يبدأ اشتباك المصائر في شده إلى عالم كل الشخصيات التي تعرّفنا عليها حتى الآن حينما يطلب منه علي أفندي في مزيج من الأنفة والتملق أن يتولى هو و«الإخوان» أمر هذه الأسرة الغريبة الفقيرة، أسرة المعلم عوض الله. وهو مشهد على رغم قصره وإيجازه ثري ومعقد ويضع بالطريقة التي تم بها بعض وزر ما سيحدث على كاهل علي أفندي بالطريقة نفسها التي لم تحرر فيها القصة المعلم عوض الله من المسؤولية، على رغم تعاطفها البالغ مع كليهما. ففي هذا المشهد يبدو عرض علي أفندي للموضوع على طلعت وكأنه ينطوي على نوع من استخدام هذه المسألة لدرء شر طلعت عنه وعن إخوانه المتصوفة أحباب بيت رسول الله.

بعد ذلك تقدم لنا القصة شخصية شرقي بك عمدة «محلة الجياد» حتى نتعرف على نوعية السلطة التي تحكم هذا العالم. ثم تتيح لنا بعد ذلك مواجهة خاطفة بين العمدة علي أفندي وطلعت، وينتهي هذا اللقاء بالحصول من العمدة على بيت يعيش فيه المعلم عوض الله الشماس وأسرته، وتهديه له شعبة الإخوان، التي تريد تأليف قلبه للإسلام، وينتقل المعلم إلى المنزل الجديد من دون أن يبارحه الإحساس بأنه قد انتقل من مصيدة إلى أخرى. فعملية النقل نفسها التي تولاها إخوان الشعبة، توشك بفظاظتها وغلاظة وقائعها أن تكون سوقاً للرجل إلى مصيره المقدور، وقد صحبته فرقة الإخوان بأقدامها التي تدق الأرض، وبطابورها المهيب الذي يوشك أن يكون جسداً هائلاً مخيفاً، لا عقل فيه ولا حتى روح. والرجل يشعر أنه لا قدرة له على صد هذه الموجة العاتية التي تعصف به إذ إن الأوان قد فات، فيستسلم لمصيره بصورة قدرية ومأسوية معاً. وبعد أن تجمعت كل الخيوط الآن تأتي ذروة الحدث متوافقة مع يوم السوق الذي تنحر فيه الذبائح على الطريق الذي يمر فيه موكب التضحية بالرجل الذي ترك حياته تنزلق من بين يديه، وتودي بها موجة التدهور الكاسحة. ويأخذ الإخوان المعلم عوض الله لإشهار إسلامه في المحكمة الشرعية بطنطا، وقد أصبح اسمه عوض الله المهدي. فأي هداية تلك التي تتم والوعي غائب، والإكراه فيها واضح، وموجة العنف الجمعي فيها أشد من أن تقاومها سلبية الذين يدركون بشاعتها بعد فوات الأوان. عالم فظ مختال بنفسه تدب جحافله على الأرض تيهاً وتهرول قوية الصحة عديمة العقل مندفعة لا تتروى ولا ترعوي. ثم تعود القصة إلى تصوير دخول الإخوان على المعلم عوض الله المحموم، وهم يأخذونه إلى صليبه الذي اختاره بضعفه، ويتركه للتيار يمضي ويشده إلى الهاوية دونما مقاومة. ويدرك أحد الإخوان أن الرجل يموت ولكن طلعت الأبله الفظ العتلّ لا يهتم بغير الاستعراض، ويصر على أن يؤخذ الرجل ولو عنوة إلى صليبه، في تفاصيل يراها المعلم عوض الله من خلال هذيان الحمى، وكأنها عملية صلب المسيح، وقد تكأكأ الرعاع والدهماء من كل صوب، وتحولت جوّالة الإخوان إلى صورة عصرية من جند الرومان الذين ألبسوه إكليل الشوك ودفعوه نحو الجلجلة. ثم يأتي بعد ذلك مشهد الختام في هذه المأساة، حيث يسقط المهدي ميتاً أمام عتبة المسجد، سارقاً بموته النصر من جلاديه، فارضاً بهذا الموت صمتاً مهيباً على ضجيج الموكب وصراخه. وهنا تظهر زوجته وكأنما انشقت عنها الأرض، فتوسده صدرها وترسم علامة الصليب، وهي تجأر بحرقة باسم الرب يسوع المسيح، وكأنما توجه بهذه الصرخة العفوية ضربة قاصمة يتصدع أمامها كل ما جرى، وينفى كل ما كان، لمن لم يدرك بعد حقيقة ما كان. فالمواجهة بين الوداعة والفظاظة تنتهي بتدمير الوداعة، ولكنها لا تفلح في فرض الفظاظة عليها، وهذا هو درس هذه القصة التي

تسجل أهمية هذا الحق الأساسي من حقوق الإنسان، وهو حق الإنسان في العقيدة التي يرتئيها من دون قهر أو إكراه.

وإذا كانت قصة عبد الحكيم قاسم قد أدانت فرض جماعة الإخوان المسلمين دينها على قبطي مصري وإكراهه على الدخول في دين الله، فإن رواية علي أبو المكارم **الموت عشقاً**[٥١] تدافع عن هذه الجماعة في مواجهة ما تتعرض له من قهر واضطهاد. وهي رواية تستهدف كتابة أدب «أيديولوجي» ناضج ينهض بدور فعال في عملية الصراع الدائر بين الجماعات الإسلامية والسلطة الحاكمة في مصر. وتحدد لنا الرواية في مطلعها زمن الأحداث بملاحظة افتتاحية تقول «زمن أحداث هذا الجزء من القصة سبتمبر ١٩٨٠» وهي ملاحظة تحدد السياق الزمني للأحداث في ظاهرها باعتباره عام ١٩٨٠، لكنها تضمر استمرارية هذه الأحداث بربط أحداث القصة بالواقع الذي صدرت عنه، وتأكيد واقعيتها واستمرارية فصولها في الواقع الخارجي في آن واحد. فما تقدمه لنا الرواية ليس إلا جزءاً من أحداث قصة متتابعة الفصول، وهو بذلك ليس كل القصة التي لا نزال نشهد تطور أحداثها حتى الآن. أما ما قدمته لنا الرواية فهو مجرد جزء من هذه الأحداث، يرسم لنا خريطة الصراع ويكشف عن آليات حركته. ولأن الأولوية في العمل منظوراً وبنية وعقيدة لأفراد الجماعة فإنها تبدأ بهم منطلقة من أهمهم جميعاً، وهو الأخ الأكبر الذي نتعرف عليه في مهربه، وعلى بعض هموم هذا الهرب بعدما عرف أن الشرطة قبضت على أخيه الأصغر وأمه كرهينتين، لحين قبضها عليه، وأنها تعذب الأم العجوز، لكن انشغاله بهموم أسرته الكبرى، وهي الجماعة أو بالأحرى الجماعات السياسية الإسلامية التي يتعرض أفرادها للمطاردة، يجعله يقبل بالتضحية بعذابات الأم والأخ، على رغم ما في هذا القبول من ألم ومرارة. فهو يدرك أنه يخوض معركة طويلة الأجل وأن عليه أن يتحمل مع أفراد جماعته الثمن مهما كان باهظاً وفادحاً. ويجيء مسؤول التنظيم عمر الذي يؤكد له أنه قد بلغته أخبار من مصادر موثوقة بأن الأوامر قد صدرت بالقبض على أعضاء جماعتهم وغيرها من الجماعات المماثلة.

بعد ذلك تقدم لنا الفصول الأربعة التالية أعضاء الجماعة القياديين، فنتعرف على أحمد، مسؤول التمويل والتدبير، وعلى حامد الذي يعمل في استعلامات محطة مصر وهو مسؤول الاتصالات يتلقى أخبار الجماعة في مواقعها المختلفة بالأقاليم. ومع كل قطار يجيء يتأكد له مدى اتساع حملة الاعتقالات، على الرغم من السرية المطلقة التي تحيط ببنية الجماعة التنظيمية، ويرعاها عمر مسؤول التنظيم فيها. ونتعرف كذلك على دقة الأساليب التنظيمية، وما بها من انضباط وصرامة، وسرية

(٥١) علي أبو المكارم، الموت عشقاً (القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٠).

الاتصالات وتأمينها الكامل. ونشهد أحد هذه الاتصالات وهو يتم تحت رداء التردد على طبيب في عيادته، وكيف يبلغ الطبيب مريضه بما لديه من أخبار دقيقة عن سير عملية الاعتقالات واتجاهها، وهو يواصل عملية الكشف الطبي الوهمية عليه. ثم نتعرف على شخصية المقدم خالد، سمي سيف الإسلام المسلول، والمسؤول العسكري للجماعة، ودوره في تأمين السلاح اللازم لها في حالة الاضطرار لمواجهة مع الشرطة، ودوره في دراسة حركة قواتها وتأمين سلامتها. كما نتعرف على الجانب الشخصي في حياته وهو محسوب كذلك، لأنه يقدم لنا تضحياته المختلفة بما تتاح له من فرص في استقرار فردي جميل. ثم تقدم لنا الرواية فكري مسؤول التثقيف والفكر في الجماعة الذي يوقن بأن هدف التنظيم الأساسي يجب أن يكون السعي للوصول إلى السلطة. صحيح أنه ككل الباحثين عن السلطة يبرر هذا بأهداف مثالية لا سبيل إلى تحقيقها من رفع الجور وإشاعة العدل وتحرير البشر من الخوف واليأس والاعتراف الفعلي بكرامة الإنسان وتفجير الطاقات الهائلة التي يمتلكها شعبنا، وحشد قواه التي لا حدود لها لتطوير الحياة في بلدنا.

وبعد تقديم شخصيات الجماعة الأساسية تقدم لنا الاجتماع الذي تجمع به الجميع، ونتعرف فيه على جدل عقائدي خالص في ما ينبغي للجماعة أن تفعله اتقاء لهجمات الشرطة واعتقالاتها، وعلاقة هذا التصرف الفوري برؤاها على المدى الطويل، ونوعية القوى الداخلية والخارجية التي تحاربها، وطبيعة التأييد الشعبي الذي تعتمد عليه، وما ينبغي على الجماعة عمله للتخلص مما علق بسلوكها من أوشاب، أو للانطلاق بدعوتها من أجل تحقيق ثورتها المبتغاة، وتحديد القيم التي عليها نشرها بين الناس من الشجاعة، والصدق، والسماحة، والصبر، وطهارة النفس، وسلامة المعتقد، والعفة في الفكر واللفظ والعمل، وقهر الرغبة، ورفض الرهبة، والبعد عن الشبهة، وتجنب الزلل، ومحاربة اليأس، والتخلص من الحيرة، والنأي عن الجهامة، والحرص على الحرية، والعدل، والوحدة، بالصورة التي يتحول معها اللقاء إلى نموذج للاجتماع السياسي من ناحية، وبلورة لمنهاج الدعوة وسبل تحقيقها من ناحية أخرى. لكن دفاع الرواية المجيد عن حق هذه الجماعة الإسلامية في معتقدها ورؤاها وأفكارها، وهو أمر مستحب، ما دام واقعاً في نطاق احترام حقوق الإنسان، وحقوق الآخر المختلف معها، سرعان ما يتحول في مواجهة الجماعة للشرطة إلى نوع من الحرب التي تبرر فيها الغايات الوسائل، وإن كانت الحرب تأخذ في الرواية منطق دفاع الجماعة عن معتقدها الديني، إزاء سلطة لا تأبه بهذا المعتقد بينما تستخدمه، وتحكم باسمه في كثير من الأحيان. وهذا ما يجعل اتخاذ موقف واضح من قضية حقوق الإنسان في هذه الرواية من الأمور الإشكالية التي لا سبيل إلى حل تناقضاتها.

لكننا إذا ما انتقلنا إلى القصة القصيرة، وإلى عملاقها الكبير يوسف إدريس، سنجد أن تناول هذا الموضوع نفسه قد بلغ ذروة أخرى في التعامل مع متغيراته من ناحية، ومع مشاكل حقوق الإنسان المضمرة فيه من ناحية أخرى. لأن قصة العنوان في مجموعته **أقتلها**[٥٢] تتناول قضية الجدل الديني المثار في رواية علي أبو المكارم بطريقة أخرى. وتبدأ **أقتلها** بنوع من طقوس التعزيم الدقيقة التي تستحضر لحظة القتل بتفاصيلها المتناهية الصغر، وبعدما أمر الشيخ أو الأمير بطلها بالقتل باسم التراتب داخل الجماعة الإسلامية التي نرى أحد أعضائها في السجن وقد استسلم لغواية امرأة تنتمي إلى التيار اليساري في السجن نفسه، فصدر له الأمر بقتلها. وتجسد القصة لحظة القتل حتى تصبح واقعاً أو حاضراً لا علاقة له بالماضي ولا بقوانين التذكر، أو قواعد التداعي، وأهم من هذا كله لا علاقة له بقوانين الواقع الخارجي ومواصفاته. إنه طقس تعزيمي «يشكل من الماضي حاضراً في قلب الحاضر الدائر، ويصبح باستطاعتك فيه أن توقف أو تبطئ دوران أيهما، الماضي أو الحاضر، والإسراع بالآخر لتصنع من الزمن عجينة لها ما شئت من سمك، ومن المكان مساحة لها ما شئت من حيز، الذرة فيه في حجم المجموعة الشمسية، والمجرة فيه تستطيع أن تصغرها بأصبعيك إلى أقل جزيء ممكن»[٥٣].

وإذا كان هذا الطقس الفني ينطلق من إلغاء قوانين الزمان والمكان لاستحضار اللحظة الأقصوصية وتجسيدها ـ ولا، أقول سردها ـ من خلال الانتقال الحر بين الضمائر وخاصة الثالث والثاني في القص، فإن تلقي هذه الأقصوصة الجميلة الثرية لا بد هو الآخر من أن يستجيب لقوانين هذا الطقس الجديد التي تسنها الأقصوصة ذاتها على امتداد نموها وتطورها، من خلال خلقها لهذا المناخ التنويمي الغريب الذي تصبح فيه للوقائع الصغيرة قوة الأقدار المحتومة التي لا فكاك من قبضتها، والذي تنهض فيه الحتمية على أسس لا علاقة له بالمنطق السببي، أو التسلسل التقليدي، وإنما بمنطق داخلي أعقد يستمد قوته من الأبعاد الفلسفية ـ ولا أقول السياسية ـ لموضوع الأقصوصة، ومن ترابط جزئياتها داخلياً. في هذا المناخ التنويمي الغريب الذي يؤسس فيه الكاتب أقصوصة على التخوم الفاصلة بين الحلم والواقع، بين الفنتازيا والوقائع الصلبة، تقوم اللغة بدور أساسي. فاللغة هنا ليست لغة الشخصية وحدها، ولا لغة الموقف وحده، وإنما هي لغة الشخصية في الموقف. فلغة البداية التعزيمية غير لغة الوسط السردية، غير لغة لحظة اللقاء بين الجبهتين، غير لغة لحظات التواصل، غير لغة الأمر الصارم بالقتل، غير لغة لحظة القتل، غير لغة لحظة انفثاء الغضب

(٥٢) يوسف إدريس، **أقتلها** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٢).
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

والتراجع. وهذا التغير الواضح في المفردات والتركيب والإيقاع هو أداة **أقتلها** للخروج من دائرة المواضعات الأقصوصية والواقعية معاً، وتأسيس نوع جديد من الكتابة لا تقتصر فيه وظيفة اللغة على إيصال دلالاتها السيمانتية ـ أي الخاصة بالمعاني ـ أو حتى على بث مجموعة من الإيحاءات كما هي الحال في اللغة الفنية بصورة عامة، وإنما تتجاوز هذا كله، من دون أن تتجاوز عنه بالطبع، إلى خلق متكامل له قواعد الإحالة الخاصة به، وإلى تأسيس مجموعة من القيم الجمالية والدلالية، وأهم من هذا كله تأسيس منطق خاص يثري فاعلية الأقصوصة ويغني عالمها الداخلي في الوقت نفسه. ومن البداية فإن غموض بداية **أقتلها** ونهايتها لهما دور كبير في فهم القصة. كما أن ترتيب وقائعها أو بالأحرى نسق حبكتها البنائية له هو الآخر أهمية بالغة في فهم أو استيعاب الحكاية التي ترويها لنا هذه الأقصوصة الشائقة. وأول ما تستهدف توصيله إلينا هنا هو أنها على رغم دورانها حول لحظة القتل التي لا تعرف حقيقة إن كانت قد تمت كلية أم أنها أوقفت في النهاية قبيل إتمامها ليست بأي حال من الأحوال قصة قتل وإنما هي قصة ميلاد. لا ميلاد مصطفى وحده وإنما ميلاد مصطفى وسوزان معاً أو ميلاد كل منهما بالآخر وفي الآخر وللآخر ـ وهو ميلاد تؤكده بداية الأقصوصة بالقوة نفسها التي تؤكده بها نهايتها. إنه ميلاد التحرر من أسر كل المواضعات التي تنتهك حق الإنسان في معتقده، وفي خفقات قلبه معاً. وتشير كل جزئيات الأقصوصة الواقعة بين البدء والانتهاء إلى دلالات هذا الميلاد وطبيعته وإلى الكثير من القضايا والهموم الأساسية في الواقع المصري عند كتابها سواء كانت هذه القضايا والهموم فكرية أو اجتماعية أو سياسية.

رابعاً: انتهاكات حقوق الإنسان والعالم المقلوب

لا تتعرض حقوق الإنسان للانتهاك في القص العربي عند تعرض الإنسان للسجن المباشر، أو للاغتيال السياسي أو للإكراه الديني فحسب، ولكنها تنتهك كذلك من خلال الممارسة اليومية للحياة في عالم يبدو وكأنه عالم مقلوب. فمن أكثر صيغ التعبير الأدبي في النتاج السوري تجسيداً لما يعانيه الإنسان في البحث المضني عن حقوقه، وكشفاً لما يتركه افتقادها على الإنسان من عذابات وانتهاكات لكرامته وإنسانيته هي القصة القصيرة. ذلك لأن سوريا هي التي أهدت أدبنا العربي شاعر القصة القصيرة وفنانها المرهف زكريا تامر. فقد نشر هذا الكاتب الفنان حتى الآن سبع مجموعات قصصية، على الرغم من أنه يكتب القصة بانتظام منذ أكثر من أربعين عاماً، هي **صهيل الجواد الأبيض** (١٩٦٠)[٥٤] وربيع في

(٥٤) زكريا تامر، **صهيل الجواد الأبيض** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٠).

الرماد[٥٥] (١٩٦٣) **والرعد**[٥٦] (١٩٧٠) **ودمشق الحرائق**[٥٧] (١٩٧٣) **والنمور في اليوم العاشر**[٥٨] **ونداء نوح**[٥٩] (١٩٩٤) **وسنضحك**[٦٠] (١٩٩٨). وتوشك هذه المجموعات السبع أن تكون صرخات سبعاً ضد الانتهاكات المختلفة لحقوق الإنسان العربي. فمن يتأمل قصصه بقدر من العمق يدرك أنه لا يتحدث فيها عن إنسان مجرد، وإنما عن الإنسان العربي، الدمشقي غالباً، وهو يعاني الفقر المادي والمعنوي، وتعذبه أشواق مؤرقة إلى عالم يتسم بالمنطق والعدالة. إنسان بسيط يحب الحياة، ويريد أن ينفلت من شرائع الموتى، وأن يطرح خلف ظهره كل المواريث القديمة، ولكن دونما جدوى. فالجميع يطاردونه وقد تعالت أصوات الموتى وكأننا في يوم النشور. ويعيش هذا البطل، وهو بطل مضاد بالطبع، في عالم يسود فيه منطق مقلوب، يحاكَم بمقتضاه رجاله ويسامون العذاب، وتقطع أوصالهم وتلقى في نهر يشير على الصعيد الجغرافي كثيراً إلى نهر بردى، وإلى أنهار سبعة هي فروعه السبعة.

فعالم زكريا تامر في هذه القصص عالم مشيد من مفردات العالم الواقعي المألوفة، ولكن بعد الكشف عن قوانينه التحتية المراوغة، وتسمية الأشياء فيه بمسمياتها، في نوع من العلاج بالصدمة، حيث تصبح الوضاعة، والخسة، والجهل والبلادة، والحمق والبلاهة، والسخف والتفاهة، والإفك والسفاهة، والرشوة والفساد، والدناءة والفظاظة، والنفاق والنفاجة، والرياء والنذالة، والكذب والصلافة، والجبن والشره، والغدر والخيانة، والقتل والتدليس، والغش والخداع، والتزوير والافتراء، والبغضاء والعداوة، وتعذيب الإنسان الوحشي بلا جريرة، والاستسلام لمنطق الأعداء والتبعية لهم، تصبح هذه كلها هي قيم هذا الواقع الأخلاقية ومعاييره المنطقية، وقوانينه الوضعية التي لا يحيد عنها. وهو عالم لا يعرف الإنسان فيه ما هو المنطقي وما هو الشاذ الذي عليه أن يتجنبه. ولذلك فإن حرمان الإنسان من حق معرفة ما عليه أن يتوقعه وما عليه أن يشك في وقوعه من الأمور التي تحرم الإنسان من الاتساق مع العالم الذي يعيش فيه. ومن هنا فإننا ما إن نحدق في تفاصيل هذا الواقع المقلوب حتى نكتشف أننا بإزاء واقعنا العربي الراهن

---

(٥٥) زكريا تامر، **ربيع في الرماد** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٦٣).

(٥٦) زكريا تامر، **الرعد**: قصص ([دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٠]).

(٥٧) زكريا تامر، **دمشق الحرائق** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣).

(٥٨) زكريا تامر، **النمور في اليوم العاشر**: قصص (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨).

(٥٩) زكريا تامر، **نداء نوح**، الأعمال القصصية (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤).

(٦٠) زكريا تامر، **سنضحك**: قصص (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٨).

الذي سيطر فيه الانهيار والتردي في هذا الزمن الرديء. فإذا كان تحليل ميشال فوكو[٦١] لآليات القوة أو السلطة التي تتخلل الواقع الاجتماعي وتمارس فاعليتها عبر أفراده وبشكل طوعي منهم غالباً، من خلال فرضها ما يسمى بالعادي أو المقبول أو المتواضع عليه، أو ما يدعوه بعملية فرض العادي أو الطبيعي (Normalisation)، فإن قصص زكريا تامر تكشف لنا آليات السلطة الشائهة وهي تفرض المنطق المقلوب باعتباره هو العادي والمقبول، والمتواضع عليه من دون اتفاق معلن، والذي له سلطة أقوى من سلطة القانون المكتوب، أو الاتفاق المعلن. إنها تؤكد مقولة فوكو عن السلطة التي تتخللنا وتمارس فعاليتها بنا، ولكن بعد أن أحالت السلطة إلى كابوس لا راد له، ولا منطق يرود حركته، وبعد أن نقلت هذه السلطة من خارجنا، وأتاحت لها أن تستقر في داخلنا، وتنشب أظفارها، وبعد أن جردتها كلياً من أي ذرة من الإنسانية الفعلية أو المزعومة، والتي تعدّ من العوامل التي تساهم في إحكام قبضة السلطة على الواقع في تحليل فوكو باعتبار أن منطقها هو المنطق الإنساني الذي يحقق الخير، ويكفل مصالح المجموع.

فعالم هذه القصص عالم كابوسي متشائم، خال من الفرح، مليء بالقتامة. ولكننا مع ذلك العالم القاتم «سنضحك» بحق في نهاية قراءة قصصه المتعة، كما يقول عنوان مجموعته الأخيرة، فلدينا لا تزال القدرة على المقاومة، وهي قدرة ترهفها وتزكيها هذه الكتابة الإبداعية الكاشفة. فإذا كان هم زكريا تامر في بعض قصصه هو الكشف عن عسف السلطة السياسية، وتعرية أشكال القمع الاجتماعي والاقتصادي المراوغة، وهي تفعل فعلها في الإنسان العربي، وتسومه شتى صنوف العذاب؛ فإن همه في بعضها الآخر هو صدمة القارئ لاكتشاف دوره هو كإنسان عادي، في إحكام سيطرة هذا القمع عليه، وفي تكريس مواضعات الواقع الشائه، وإحكام قبضة منطقه المقلوب على كل ما حوله. فلم يعد ممكناً ـ بعد التغيرات المهولة التي انتابت الواقع العربي في هذا الزمن الرديء ـ أن يتيح الكاتب لقارئه أن يرى الأحداث من دعة مقعده الوثير، ويتنصّل من مسؤوليته عما تنطوي عليه من كوارث، ويعلو بنفسه عن الخوض في وحلها الكريه. لأن زكريا تامر يكشف له أنه قد أصبح متواطئاً مع لعبة الواقع الجديد القذرة، ومشاركاً ـ بوعي أو من دون وعي ـ في إحكام فصولها حول الجميع. فقد بلغ وعي زكريا تامر بطبيعة لعبة السلطة

---

(٦١) لمزيد من التفاصيل، انظر: Michel Foucault: *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith, World of Man (New York: Pantheon Books, [1972]), and *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited by Colin Gordon; translated by Colin Gordon [et al.] (New York: Pantheon Books, 1980).

درجة عالية من التعقيد ترتقي به إلى وعي ميشال فوكو بآلياتها الصارمة والخفية المراوغة معاً، وتنأى به عن التبسيطات القديمة التي كانت تفترض وجودها خارجنا، وممارستها لفاعليتها علينا وليس بنا. ولكن البديع في عمل زكريا تامر أنه يصل إلى نفس درجة تعقيد فكر ميشال فوكو وكثافته من دون أي «غلظة» عقلية أو معاضلات فلسفية، وبمنطق أقرب إلى منطق الإنسان الشعبي البسيط الذي يسبر غور الموضوع بحكمته وبصيرته وحسه السلس العفوي، من دون أي تحليل عقلي له، أو تأمل فلسفي لمصادراته أو افتراضاته، فما يقدمه لنا زكريا تامر في قصصه الجميلة والغريبة معاً مرئي عادة بعيون إنسان ذي حس شعبي، قبل أن يكون مرئياً بعيون مثقف ذي تكون فلسفي، وإن لم يخلُ من هذا البعد.

فإذا ما تأملنا مثلاً بعض هذه القصص سنجد أننا بإزاء فانتازيا سوداء قاتمة يرتد فيها الميت إلى الحياة ليجد أنها أبشع من الموت «ملخص ما جرى لمحمد المحمودي»[٦٢]، أو عبر خواطر إنسان ميت ارتد إلى عالم الأحياء فوجده أكثر برودة ووحشية من عالم الموتى في قصة «ابتسم يا وجهها المتعب»[٦٣]. وتمسخ فيه الكائنات حتى تخرج عن طبيعتها التي جبلت عليها وتستسلم لآليات القهر المراوغ في «النمور في اليوم العاشر»[٦٤]، وترتكب فيه الجرائم لأوهى الأسباب في «العشاء الأخير»[٦٥]، بينما تمر أبشع الجرائم بلا عقاب في «رجل غاضب»[٦٦] أو تداهم البريء فيه تهمة لا يستطيع لها رداً في «في ليلة من الليالي»[٦٧]. ويقبل الجلادون بهمة على أبشع الأعمال وأكثرها وحشية، يعذبون ضحاياهم بسادية يحسدون عليها، ثم يتذمرون حينما يطلب منهم تنظيف الغرفة في «الجريمة»[٦٨]. وتلاحق التهم أبطال تاريخنا القومي مثل طارق بن زياد في «الذي أحرق السفن»[٦٩] بينما تستمتع النماذج الشائهة بكل ثمار الحضارة الحديثة في «عنترة النفطي»[٧٠]. عبر هذه الجزئيات تتخلق ملامح العالم الأقصوصي عند زكريا تامر، وتتخلق معها مختلف انتهاكات حقوق الإنسان التي تمارس في وطننا العربي وتتضح قسماتها.

---

(٦٢) تامر، النمور في اليوم العاشر: قصص، ص ١١٩ ـ ١٢٤.
(٦٣) تامر، صهيل الجواد الأبيض، ص ٥٥ ـ ٦٤.
(٦٤) تامر، النمور في اليوم العاشر: قصص، ص ٧٣ ـ ٨٠.
(٦٥) تامر، سنضحك: قصص، ص ١٧ ـ ٢٠.
(٦٦) تامر، دمشق الحرائق، ص ١٠٣ ـ ١٠٨.
(٦٧) تامر، النمور في اليوم العاشر: قصص، ص ٤٥ ـ ٦٢.
(٦٨) تامر، ربيع في الرماد، ص ٢٥ ـ ٣٧.
(٦٩) تامر، الرعد: قصص، ص ١٧ ـ ٢٠.
(٧٠) تامر، نداء نوح، ص ١٠٧ ـ ١١٥.

وتتبلور هذه الانتهاكات في أبشع صورها في عدد من القصص التي يتكرر فيها فعل القتل، ويمارس فيها وكأنه نوع من فعل الخلق المعكوس. يهب التحقق والنشوة، ويتم وفقاً لطقوس ومراسيم تكاد تقترب من مرتبة القداسة. وهو لذلك قتل حسي بدائي، أداته السيف أو الخنجر، ووسيلته الطعنات السريعة المنتشية المتوالية. لكنه يتم في أغلب الأحيان بهدوء مثير للأعصاب، وكأنه نوع من المراسم المقدسة، تقدم لإله غير منظور، أو كأنه نوع من الطقوس العشائرية تمارسه جماعات بدائية تضج في عروقها شهوة عارمة للدم. ولذلك فإنه يصف طقوسه الإجرائية بنوع من القداسة الوالهة الهادئة الإيقاع، فقتل سليمان الحلبي في «الجريمة»[71] يتم بتقطيع جسده قطعة إثر قطعة خلال مونتاج دالّ، يؤكد أن الحياة تمضي بثرثرتها وتفاهاتها وأحداثها المألوفة، على رغم هذا الحدث الضاري الذي يطيح الإنسان نفسه، ولا يتوقف أي شيء من أجله. فقد أصبح جزءاً من الواقع الكابوسي الدارج والمكرور. وقتل أبو فهد في «شمس صغيرة»[72] يتم بعنف وضراوة في اللحظة التي توهم فيها أن باستطاعته أن يتجاوز هذا الواقع الذي دفعه إلى شرب الخمر، والترنم بالأغنية الشعبية «مسكين وحالي عدم»، ولكنه يقدم لنا وكأنه مبارزة رشيقة هادئة، أو لعبة في حلم غامض لا يثير سوى الدهشة. ويبلغ القتل في هذه القصص ذروته حينما يقوم به الأطفال، بعدما تسرب الشر الجمعي إليهم، واستكنّ الحقد في أغوارهم. ففي قصة يوسف، «يوسف الصغير الجميل الهالك»[73] نجد التشوه الناجم عن انتهاك حقوق البشر بانتظام قد استقر في أغوار الطفل الصغير محمد الذي يبدأ القصة بطقوس الدخول في عالم الرجولة، ورسم شاربين على شفته العليا بقطعة فحم. فالقصة لا تقول لنا إن عالم محمد خال من الأقلام، ولكنها تومئ لذلك من خلال استخدام محمد لقطعة الفحم المأخوذة من موقدهم لرسم شاربيه، ومن خلال وصفها لمشهد أمه الجالسة أمام وعاء الغسيل تغسل الثياب، ومن خلال ضيقها بشقاوته وطرده للعب في الشارع.

ويدرك محمد منذ اللحظات الأولى أنه مطرود، وأن عليه أن يحول الحارة إلى عالمه الخاص. وسرعان ما يناديه مطرود آخر مثله هو سليم لا يجد ما يفعله سوى تشويه جدران حائط الأسرة الموسرة الوحيدة في الحارة. ويخرج ابن هذه الأسرة الموسرة عدنان فيقتنصه ضجر الصبيين وحنقهما على ما يتمتع به من ميزات، وما يرود سلوكه من توجهات مغايرة، بل مناقضة لتلك التي تطردهم إلى الحارة، في

(٧١) تامر، ربيع في الرماد، ص ٢٥ ـ ٣٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٥٠.

(٧٣) تامر، النمور في اليوم العاشر: قصص، ص ٢٧ ـ ٣٨.

شبكة لعبتهما القاتلة. ويفلح الصبيان الفقيران في اقتناص ابن الأكابر في شبكة ضجرهما المرعبة، ويتبعهما إلى البساتين ثم إلى النهر، ويستدرجانه للسباحة في النهر، وهو لا يجيدها، ولما يغرق أمامهما لا يفكر أي منهما في إنقاذه أو مساعدته، بل يسارع سليم بعد غرقه إلى إلقاء ثيابه في النهر إخفاءً لآثار الجريمة، ويعودان إلى الحارة من جديد. هذا القتل الهادئ البارد الذي يشكل نوعاً من الجريمة الكاملة التي لا تترك وراءها أثراً أو دليل إدانة، هو القتل الذي يمارسه الأطفال في هذا العالم الراعب الغريب. وسوف نجد نماذج عديدة له في عالم زكريا تامر إجمالاً وخصوبة دلالية هذا القتل الجمعي الوحشي الذي يمارسه أطفال «موت الياسمين»[٧٤]. وهذا القتل الهادئ البشع الذي يمارسه الأطفال يكشف لنا مدى تغلغل الدمار الناتج عن انتهاك كل حقوق الإنسان من ألفها إلى يائها في قلب من يمثلون البراءة في أي مجتمع من المجتمعات. لكن إنسان وطننا العربي المحروم من أبسط حقوقه إنسان مطارد بلعنة قدر أعتى من قدر الأساطير الإغريقية الطائش، مدان بلا جريرة ومحكوم عليه بالموت منذ لحظة الميلاد. وقدره الجديد هنا قدر اجتماعي وسياسي أكثر شراسة وضراوة من قدر الإغريق الميتافيزيقي. يطارد سليمان الحلبي حتى يدفعه إلى إنكار بطولته والتنصل منها. ويطارد طارق بن زياد حتى يتخلى عن تاريخه وفتوحاته. فأين يا ترى برتولد بريخت ليعلن لنا كما فعل غاليليو غاليلي؟ لم يكن سليمان الحلبي هو المخطئ، ولكنه المجتمع الذي اضطره إلى الإنكار، والذي يقذف في وجهه بمقولته الصاعقة «لماذا ولدت ما دمت بريئاً؟ جئت إلى هذا العالم كي تهلك. وستهلك من دون احتجاج. أنت مجرم، وكنا نراقبك منذ أمد طويل، فالناس المشبوهون نعرفهم بسرعة ولا يستطيعون خداعنا»[٧٥]. بهذه المقولة الموجزة كالحكمة ندرك طبيعة هذا القدر الغاشم الذي يدفع الأبطال إلى التخلي عن بطولاتهم، ويدفع العلماء إلى إنكار الحقيقة والسجود للضلال، ويحول القراصنة إلى مهرجين، والبسطاء إلى سفاحين، والمتطلعين للحياة إلى ضحايا.

وهذا التحول الدامي هو السمة الغالبة على تحولات هذا العالم الأقصوصي الغريب. والذي يمنح هذا التحول مذاقه المرير تأكيد الفنان أننا نحن الذين ندين أنفسنا قبل الآخرين. فالشهود ضد سليمان الحلبي هم أمه وأخته وأبوه. أما السمة الأخرى التي تكسب هذا التحول طعمه الفاجع فهي أنه يتم في بعض الأحيان فجأة وبأسلوب غير مفهوم. فما إن التقط أبو حسن الحقيبة التي سقطت من اللص

(٧٤) تامر، دمشق الحرائق، ص ٥٩ ـ ٦٦.

(٧٥) تامر، ربيع في الرماد، ص ٣١.

الهارب، حتى فتح على نفسه بوابات الجحيم في «في ليلة من الليالي»[٧٦]. انقض عليه رجال الشرطة الذين ينتشر الفزع من هسيس خطواتهم الكريهة، وقبضوا عليه وأودعوه بطن زنزانة مظلمة وانهالوا عليه تعذيباً غير مبالين بصرخات احتجاجه أو ببراءته. وما إن خرج غسان من بيته في «الراية السوداء»[٧٧] وبلغ نهاية حارته حتى انقض عليه رجلان يهددانه بإصرار لا تنفع معه أي محاولة للتملص، ثم ينقضان عليه بغلّ عبثي فيمزقان جثته إرباً. في هذه القصة نجد رجالاً كرجال الحسين بن علي براياتهم السود وصراخهم الضارع.. ماء... ماء.. يظهرون في المفتتح كنبوءة قاسية. ثم ننتقل من البعد الأسطوري أو التاريخي مباشرة إلى البعد الواقعي، لنواجه مع غسان، وهو صورة تصورية للمسيح بتسامحه ومسالمته والكتاب الذي لا يفارق يديه، كل عنف هذا العالم وشره. ومن هنا فإنه يلقى مصيره، لينضم إلى جوقة أتباع الحسين ويمضي مع جموعهم السائرة تحت الرايات السود تطلب الماء.. وهي قصة مليئة بالرموز محكمة البناء يحتاج تحليلها والكشف عن كل أبعادها إلى دراسة مستقلة. ولكننا لا نستطيع في نهايتها أن نتحدث عن براءة بطلها كما لا نستطيع أن نتحدث عن براءة بطل «في ليلة من الليالي» وكيف يستطيع أي من البطلين أن يقول لجلاديه إنه بريء؟ سيرتفع في وجهه المنطق المقلوب «لماذا ولدت ما دمت بريئاً؟»، ولن يستطيع أبو حسن ولا أي إنسان أن يقدم إجابة مقنعة عن هذا السؤال الغريب. لأن المحاكمة فيه لا تتناول واقعة محدودة، ولكنها تدين الحياة نفسها. ومن الغريب أن أصحابها يفعلون ذلك وهم يمارسون مسراتهم الصغيرة، ويهيئون للذّاتهم التي تنبئ عن احتفاء ضمني بقيمة الحياة. لكن هذه ليست إلا صورة من صور التأليف بين المتناقضات في هذا العالم الفني الرحيب الذي نتعرف فيه بحق على «بعض ما جرى لنا»[٧٨] ويا لهول ما جرى لنا في هذا العالم الغاشم المقلوب الذي تبدأ فيه الحياة بأمر الشرطي ولا يبدو أنها ستنتهي أبداً، فمن يدخل مخفر الشرطة، حتى ولو كان ضيفاً، لا أمل له في الخروج منه في عالم لا أمن فيه ولا أمان. فالشرطة في هذا العالم مدعومة بالمواطنين الذين يزودونها بكل المعلومات عن جيرانهم، من دون أن يشعر أي منهم بالخجل أو العار. كما أن المواطن لا يستطيع أن يدافع عن نفسه، ولا يجد من يصدقه مهما أنكر، أو من يعترف ببراءته مهما كانت البراءة بالغة الوضوح، أو مهما كانت التهمة عبثية. وما على المواطن إلا قضاء حياته راكضاً ومطارداً في عالم لا منطق له ولا أمن فيه.

---

(٧٦) تامر، النمور في اليوم العاشر: قصص، ص ٤٥ ـ ٦٢.

(٧٧) تامر، دمشق الحرائق، ص ١١٧ ـ ١٢٦.

(٧٨) تامر، سنضحك: قصص، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩.

وليس زكريا تامر هو القاص السوري الوحيد الذي تجسد لنا قصصه مواضعات قهر الإنسان العربي وحرمانه من جل حقوقه، فالقاص السوري الموهوب إبراهيم صموئيل شغوف هو الآخر بهذا الموضوع. إذ تدخل قصصه القارئ في شبكة عالم حميم ومقبض معاً، جردت المواضعات القاسية، وعلاقات القوى المبهظة، وسيطرة القهر المتفشية إنسانه من أبسط حقوقه، بل من أبسط الشروط الإنسانية، ولكن إنسانه لم يفقد مع ذلك الأمل في السعادة، ولا يزال قادراً على استقطار لحظات قليلة ونادرة من الفرح أو التحقق من بين قتام هذا العالم المثقل بالجهامة والقبح. فإذا ما تأملنا مجموعتيه القصصيتين **رائحة الخطو الثقيل**(٧٩) **والوعر الأزرق**(٨٠) سنجد أن أغلب قصصه تدور حول محورين أساسيين مترابطين ومتكاملين وهما محور السجن السياسي والمطاردة. يبرز **أولهما** فداحة القهر السياسي وحرمان الإنسان من حقه في الحرية من خلال اختبار تأثيره البشع في علاقة الابن بأبيه، أو الأب بابنه، أو من خلال مقدرة الإنسان على محاربة القهر بالحب الذي تقف متانة علاقة الحبيب فيه بحبيبته كمتراس صلب في وجه السجن والمطاردة، يمكّن السجين من المقاومة والتذرع بالحياة لصد جحافل الموت، وهزيمة كتيبته المدججة بالعسكر والإرهاب في بقية قصص هذا المحور. أما **المحور الثاني** فإنه يدور حول نوع آخر من القهر لا يقل بشاعة عن قهر السلطة السياسي، لأنه قهر الفقر الطاحن الناجم عن حرمان الإنسان من حقه في حياة كريمة وعمل يكفل له احتياجاته، والذي يستل من الحياة أبرز عناصرها، ويسحق الإنسان في كرامته عندما ينتزع منه لقمة عيشه حتى يوشك أن يصيبه بالجنون كما في «الصناديق» و«ليّا» و«يا فدوى».

لكن هذين المحورين المتباينين غير منفصلين كلية، ليس فقط من خلال كشف القصص عن وجود علاقة وثيقة بين كل تنويعات القهر الإنساني، ولكن أيضاً من خلال انطواء كل محور من المحورين على ملامح كثيرة من الآخر وتكامله معه. وهذا التكامل الساري بين المحورين، بل بين مختلف قصص الكاتب بصورة تجعلها أقرب ما تكون إلى الحلقات القصصية التي تتجاوب فيها العوالم وتتناغم ترددات الشخصيات والمواقف والأحداث هو الذي يمد حبل الدلالات السري بين ثناياها ويمتد به من اليومي إلى السياسي والفلسفي وليس العكس. فللقصة عند إبراهيم صموئيل أكثر من مستوى واحد للمعنى، وكأنها تعي أن هناك عدة مستويات لتلقيها وقراءتها. وهي لذلك لا تريد أن تفلت أياً من هذه المستويات المتعددة من دائرة اهتمامها، فتنسج ملامحها أثناء تسدية النص وقبل أن تكسو سدته بلحمة التفاصيل.

---

(٧٩) إبراهيم صموئيل، **رائحة الخطو الثقيل** (دمشق: دار الجندي للنشر والتوزيع، ١٩٨٨).

(٨٠) إبراهيم صموئيل، **الوعر الأزرق** (دمشق: دار الجندي للنشر والتوزيع، ١٩٩٤).

وكأننا أمام قصاص ينحدر من سلالة نساجي دمشق المهرة الذين وعوا أن أدق خصائص الحرير ونقوشه لا بد من تخليقها أثناء عملية التسدية الأولى، وقبل أن يشرع مكوك التفاصيل في العمل. وبالإضافة إلى هاتين السمتين هناك ذلك النفور الواضح من النغمة العالية والصوت الجهير، وهذا الاحتفاء البالغ بالتجسيد ونسج التفاصيل الحسية المترعة بالحياة. وهناك تلك الرغبة الواضحة في الابتعاد عن التجريدي والتهويمي والتركيز على المجسد والحسي، فهذا وحده هو طريق الفن عنده إلى التجريد بل حتى إلى الفلسفة. وهذا كله هو ما ينأى بهذه القصص عن البنية التقليدية المحكمة، وعن الحبكة التي تنتهي إلى لحظة التنوير التي تنحل بها العقدة، ويعيد القارئ رؤية كل شيء في ضوئها المبهر وغير المتوقع. وإن كان للقصص بناؤها المحكم وحبكاتها البالغة الثراء والتعقيد، ولكنها من النوع الذي يميل إلى النهايات المفتوحة، والذي يتجنب لحظات التنوير المفاجئة، ويبتعد عن عملية تهيئة التوقعات وإثارة شهية القارئ إلى الأحداث القادمة ثم إشباعها بطريقة يستريح معها القارئ إلى دعة استنتاجاته. لأنه يتعمد في كثير من الأحيان إجهاض التوقع، وإحباط نمط الاستنتاجات التقليدية المألوفة، وإثارة تفكير القارئ بدلاً من إشباع غريزته الاستطلاعية.

وحتى تكتسب هذه الخصائص الفنية في تعاملها الحصيف مع حقوق الإنسان سنتريث عند قصتين من هذه القصص المفعمة بالرؤى والدلالات: قصة من كل محور. ولنبدأ بقصة «الزيارة»[٨١] التي تدخل القارئ منذ اللحظة الأولى في خرائط عالم السجن المعقدة الذي تدور فيه قصص المحور الأول، وهو من المحاور الأساسية في تجربة القاص والواقع الذي صدرت عنه قصصه وتطمح إلى القيام بدورها الفاعل فيه. فهي كما يقول عنوانها قصة زيارة زوجة أحد السجناء السياسيين له ومعها ابنهما الذي جاءت به معها للمرة الأولى، وبعد ممانعات طويلة من جانبه، وكيف حاول المسجون الحديث مع ابنه خلدون، وانشغل كلية في محاولته المخفقة للتواصل معه دونما جدوى حتى انتهى وقت الزيارة المسموح، ولم يتح لزوجته أن تبلغه الكلام المهم الذي أرادت إبلاغه إياه. لكن تحت جلد هذا الحدث البسيط تكمن مجموعة من التفاصيل المبثوثة بعناية بالغة في ثناياه والتي لا تقل عنه أهمية. فمن هذه التفاصيل نعرف حالة السجين الذي يعيش في غرفة كدس فيها أربعون من رفاقه، وقد حيل بينهم وبين أبسط حقوقهم الآدمية، ومن هنا فإنهم يوصونه بألا ينسى طشت الغسيل هذه المرة. ونعرف أنه بعدما أن تجاوز فترة الاعتقال الطويلة، ونقل إلى هذا السجن قبل أكثر من عامين حرم في الشهور التسعة الأولى من

(٨١) صموئيل، رائحة الخطو الثقيل، ص ١٥ ـ ١٩.

الزيارة، ثم سُمح له بعدد من الزيارات. لكنها ليست كزيارات المدعومين الذين يفوزون بلقاء مع ذويهم في غرفة خاصة، ومن دون شباك الحديد الفاصل بين السجين وزواره الذي تهدر قضبانه إنسانيتهم معاً. ففي السجن أمور الفساد والمحسوبية والظلم نفسها التي ثار عليها السجين في الخارج، ولا يزال يعاني عواقبها في الداخل، وكأن الحرمان من حق الحرية لا يقف عند حد السجن بل يتجاوزه إلى غيره من حقوق الإنسان الأخرى.

لكن الظلم الحقيقي الفادح والحرمان من أبسط حقوق الإنسان ليس في هذه الفروق التافهة بين زيارته وزيارة المدعومين والمتنفذين وذوي المحسوبية، ولكنه في جوهر الوضع .كله الذي أدى إلى نكران الابن لأبيه. فرفض الطفل للأب المسجون هو مدخلنا إلى عالم هذه المجموعة. لأنه يرفض الأب المسجون لا الأب على إطلاقه، ويقول لأمه عندما تقدمه له «ما بدي... بدي غيرو» وهي عبارة يضحك لها الجميع «ضحكت أمه، وضحكت معها، من أين لنا بـ.. غيري؟»[٨٢] ولكنه ضحك أمرّ من كل بكاء. يكشف لنا عن استحالة تغيير الأب، وعن استحالة أن ينفض عن نفسه هذا الأب الآخر المرفوض المسجون الذي لا يسيطر على الموقف، بل يسيطر عليه الموقف، كيف لا وهو سجين هذا الموقف الذي لم يختره. فلم يختر الأب أن يولد الابن بعيداً عنه، ولا أن يترك الأم عند اعتقاله وهي حبلى به، ولا أن يكبر الابن من دون أن يراه أو يعرفه حتى إذا ما وافق بعد طول ممانعة على أن تجلبه الأم معها في زيارتها القادمة له ينكره الابن ويريد غيره. والابن على حق، فمن تراه يريد أباً سجيناً مهدر الحقوق تحول القضبان دون حضوره وتمزق بتقاطعاتها صورته. فالآباء الذين يستحقون هذا الاسم هم عادة أحرار، وهم مركز السلطة ومدارها. صحيح أن القصة كلها مكتوبة من منظور الأب في محاولة لمنحه شيئاً من السلطة السردية على الأقل، ومروية لذلك بضمير المتكلم، وصحيح أيضاً أن الأب هو الذي يرى خلدون مقطعاً بقضبان الحديد «كنت ما أزال مقرفصاً أتأمل حائراً خلدون المختبئ وراء نصف أمه، الذي بدا مقطعاً بقضبان الحديد»[٨٣]، لكن الصحيح أيضاً أن الأب يبدو هو الآخر لخلدون الطفل مقطعاً بقضبان الحديد. وانقلاب الوضع في القصة حيث نجد أن الابن هو الذي يسيطر على الموقف برمته، وهو الذي يحدد قوانين اللعبة دون الأب، أو حتى الأم، هو التعبير البنائي عن الوضع الجائر برمته. وهو في مستوى من مستويات المعنى التعبير الصحيح عن المواجهة بين الحر والسجين، فالإنسان الحر الوحيد في الموقف كله هو هذا الطفل

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

الذي يعلن إرادته ومشيئته من دون خوف أو حساب للعواقب. أما الأب فقد استعبدته قوانين السجن الجائرة. لا يستطيع اختلاس لحظة إضافية يستمع فيها إلى ما تريد زوجته الإفضاء به خوفاً من الحرمان من الزيارة القادمة. وهكذا تنتهي القصة وقد أحكم السجن قبضته على الأب والأم معاً. لأن القصة التي تأخذ هي نفسها شكل السجن تبدأ من لحظة مشحونة بالأمل والحياة والمطالب والتوقعات، لتنتهي بلحظة مثقلة بالهواجس والظنون، ترى «ما الذي كانت تريد أن تقوله لي؟»[٨٤] وتحكي عن حلم الخروج، ولو للحظة الزيارة المؤقتة، من السجن، وعن إعادة السجان سجينه إلى زنزانته، قبل أن يرجع به إليها بزمن طويل، ألم يعده إليها التهديد المضمر بالحرمان من الزيارة القادمة؟ ألم تعده إليها عملية انعدام التواصل بينه وبين ابنه الذي يرفضه؟ ثم بينه وبين زوجته التي لم تتمكن من الإفضاء بما أرادت قوله له؟ إنها بهذا تستعير شكل السجن نفسه لتبني به العمل ولتكشف من خلاله عن بشاعة الوضع برمته، وكأنها تخلق بذلك السجن داخل السجن، وتحكم رتاج السجن الداخلي على شخصياتها جميعاً، بما في ذلك طفلها الحر الوحيد ذو الطلب المستحيل «بدي غيرو». فعلى الرغم من حميمية العلاقات التي تتخلق فيها بين الزوجين، وبين السجين وزملائه، بل حتى بين الطفل وأمه، فإنها تستخدم هذه العلاقات البالغة الحميمية لتكشف عن برودة السجن وبشاعته. وما يكسب هذه العلاقات الواضحة والمحددة في القصة دلالاتها الإضافية، هو نجاح القصة في خلق جغرافيا السجن الدقيقة من المهجع إلى الممر الضيق إلى باحة التنفس، والدرج وشباك الحديد المعد للزائرين، التي تنفي دقتها وحميميتها أي وهم بأننا في عالم غريب أو كابوسي، فقد فاق الواقع كل الكوابيس. لأن حميمية هذه الجغرافيا هي الوجه الآخر للاإنسانيتها التي قطعت الابن والأب معاً بقضبان السجن المرئية وغير المرئية، والتي أبهظ حضورها الثقيل المشهد برمته فلم تعد الشخصيات هي سيدة المكان بل أصبح المكان هو سيد الموقف كله، لذلك كان من الطبيعي أن ينسى طشت الغسيل هذه المرة أيضاً، ألم ينس نفسه وحديث زوجته؟ فهو حقاً في ظل هذا الوضع الجاثم على الجميع «غيرو» ولكنه ليس الـ «غيرو» الذي يريده الطفل، وإنما الآخر الذي أجهز السجن على إنسانيته، فلم يعد هو الإنسان المتمتع بحقوقه البسيطة والذي يسيطر على الجغرافيا بل الذي يستعبده التاريخ والجغرافيا معاً.

وإذا انتقلنا إلى قصة من المحور الثاني الذي تتجسد عبره تجليات القهر الاقتصادي وحرمان الإنسان من حقه في حياة كريمة بعدما بلور المحور الأول

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

فداحة القهر السياسي سنجد أننا بإزاء واقع لا يقل بشاعة عن ذلك الذي قدمته تجربة السجن. فقصة «الصناديق»[٨٥] تقدم لنا بعض ملامح عالم الفقر المدقع والحرمان من حق الحياة البسيطة الكريمة في عالم تفشت فيه القيم المقلوبة والمعايير الشائهة، وسيطر عليه المهربون وباعة الساعات وبناطيل الجينز وغيرهم من الذين يرتعون في هذا العالم المقلوب الذي يطرد رغدان الشيخ بطل «الصناديق» من وطنه الذي أحبه ولا يستطيع الانفصال عنه. وهو عالم يتضافر فيه قهر الفقر المادي مع قهر السجن المعنوي لإحكام قبضة المناخ الطارد على الجميع. فما دامت المعايير كلها قد انقلبت فقد أصبح من الطبيعي أن يكون الخلاص بالهرب بعد أن انعدم كل أمل في الإصلاح. ويلخص رغدان الشيخ أزمته في هذه الكلمات التي يناجي بها صديقه «صدقني يا وليد لم أعد قادراً! سبع سنوات في المعتقل... وسنوات في البحث عن عمل، وأخرى في تأمين غرفة أسكنها، وأخرى وأخرى في الركض والاجتماعات والسهر... يعني ما الذي عشته هنا؟»[٨٦] وللجواب عن هذا السؤال علينا العودة إلى الوصف التفصيلي الذي تقدمه القصة للغرفة التي يعيش فيها رغدان والتي يجمع حاجاته فيها تمهيداً لتركها لصديقه وليد بعد أن حصل على تأشيرة الخروج واستعد للسفر. فهذه الغرفة التي تنطق بالفقر المادي لأن كل شيء فيها مصنوع من صناديق التفاح أو الويسكي الفارغة، يفصح فقرها البادي ذاك عن نوع فريد من الثراء. ثراء الحياة العامة بالقراءات وأغاني المتمردين على ثقافة التردي والانحطاط، ولوحات الرسامين الأصدقاء، وبقايا علاقات جميلة ورسائل وصور، وشارات على لحظات فرح وشراب، وكؤوس مشتراة من معمل الزجاج اليدوي، وقلائد وأشياء كثيرة متفرقة ظلت لصيقة قلبه. هذا الثراء الإنساني الفادح يقابله فقر مادي مدقع وحرمان من أبسط حقوق الإنسان يتمثل في سنوات الاعتقال والبحث عن عمل وعن سكن، وإخفاق في علاقة الحب التي ربطته بمنى، الياطر الذي يشده إلى مرسى الوطن فلا يبحر، ومرارات الحياة في عالم شاهت فيه القيم وانقلبت المعايير. لذلك كله جاء قرار الرحيل على الرغم من اعتراضات الأصدقاء وحجج وليد لثنيه عن السفر. وهاهي القصة تتابعه وهو يحزم أمتعته ويعد نفسه للسفر، ويقطع الحبال التي تشده إلى الوطن واحداً بعد الآخر، ليكتشف لهول مفاجأته أنه يقطع بذلك أيضاً الحبال التي تشده إلى الحياة، إلى الوجود. فالوجود خارج الوطن وجود بلا ماهية وبلا أثر. ومن هنا ما إن يكمل الإعداد للسفر ويخلع منامته ويشرع في ارتداء ملابس الخروج، حتى يكتشف أن صورته اختفت من المرآة: أي أن

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٨.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

وجوده أصبح وجوداً بلا ماهية، فلا ماهية لإنسان حرم من كل حقوقه الإنسانية البسيطة، وأهمها حقه في وطن.

خامساً: الحرمان من حق الإنسان في الوطن

يوشك الأدب العربي أن يكون واحداً من الآداب القليلة التي عاشت تجربة حرمان شعب بأكمله، وليس مجرد حفنة من الأفراد، من حقه في وطنه، وهو الشعب الفلسطيني الذي ترزح بلاده تحت وطأة احتلال استيطاني صهيوني بغيض منذ عام ١٩٤٨. وقد عبر الأدب العربي عن فداحة هذا الوضع المأساوي الذي حرم فيه شعب من وطنه منذ بداية النكبة وحتى الآن. وجسَّد هذا التعبير مراحل هذه المأساة، من الصدمة المذهلة ورد الفعل المباشر عليها الذي تجسد في روايات **طريق العودة** ليوسف السباعي[٨٧]، و**طريق فلسطين** لعلي أبو حيدر[٨٨] و**دقت الساعة يا فلسطين** ليوسف سالم[٨٩]، و**أرض الأنبياء** لنجيب الكيلاني[٩٠]. وهي روايات تجسد صدمة العقل العربي لهذا الحدث المهول، وتتسم بمباشرة التجسيد والاستجابة. فرواية **طريق العودة** تحاول أن تسجل لنا بعض ما جرى، وكيف أهدرت حقوق شعب بأكمله في وطنه، وحقوق كل فرد من أفراده في حياة إنسانية سليمة. لأن بطلها ابراهيم يزج به في معركة لم يهيأ لها في فلسطين، بينما يقف زميله مراد في ميدان المعركة بلا عتاد ولا عدة، وتكون ضحية الهزيمة هذه الفتاة الفلسطينية نهى التي كتب عليها أن تتحول إلى لاجئة بعدما اغتصب وطنها، وأهدر حقها في مغادرة بلدها والعودة إليه كما تنص المادة رقم ١٣/١٢ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. بينما تقدم لنا **طريق فلسطين** معرفة أعمق بحقيقة المأساة التي وقعت ونتج منها حرمان شعب بأكمله من أبسط حقوقه، حقه في أن يكون له وطن. إذ تدور الرواية حول ذهاب الأخوين سالم وعبد اللطيف زوجي الأختين مريم وسلمى إلى ميدان القتال بعدما بدأت حرب العصابات تغطي الأرض الفلسطينية بعد ثورة البراق، وانطلاق كتائب عز الدين القسام. لكن ما إن يغيب الزوجان حتى يسعى فراج للاستحواذ على سلمى، ولكنها تقاوم هذا الأمر، وتكرس وقتها مع شقيقتها لنسج صديريات الصوف للمجاهدين. ومن خلال تناقضات الجبهة الفلسطينية يسعى الكاتب للكشف عن سر الإخفاق الذي أدى بالتالي إلى ضياع الوطن وإهدار حقوق أبنائه.

---

(٨٧) يوسف السباعي، **طريق العودة** (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٨).

(٨٨) علي أبو حيدر، **طريق فلسطين** (بيروت: دار الحكمة، ١٩٥٩).

(٨٩) يوسف سالم، **دقت الساعة يا فلسطين: قصة وطنية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢).

(٩٠) نجيب الكيلاني، **أرض الأنبياء** (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣).

لكن أهم الأعمال التي عبرت عن مأساة حرمان شعب بأكمله من حقه الإنساني البسيط في وطنه في هذه المرحلة كانت رواية غسان كنفاني البديعة **رجال في الشمس**[٩١]. وتبدأ الرواية مع صيف عام ١٩٥٨، وبعد مرور عشر سنوات على مأساة فقدان شعب لوطنه. عشر سنوات تغلغلت عبرها في وجدان أجيال ثلاثة من أبناء هذا الوطن تلك الحقيقة الدامية المرة: حرمانهم من حقهم في وطنهم. ويجمع الكاتب الأجيال الثلاثة التي عانت النكبة ويصهرها في بوتقة واحدة. جيل أبي قيس الذي عاش بكامل وعيه أعنف لحظات النكبة، لحظة السقوط والهزيمة، وضياع البيت وأشجار الزيتون، عاش يحسد الذين قضوا نحبهم قبل السقوط، لأن من بقي هناك ولو ميتاً، خير ممن فقد وطنه وكرامته، وخير من حمله سنوات العمر الجائع إلى البصرة بحثاً عن يد يرتفقها حتى الكويت. فقد احتاج إلى عشر سنوات كاملة حتى يدرك حقيقة أنه فقد كل شيء، وأن كل أمل في العودة إلى الوطن الذي يكمن وراء الأسوار وهم وتعلّة. وجيل أسعد الذي لم تتوكد في أعماقه الأرض ولا الزيتونات العشر ولا البيت؛ ولكنه فتح وعيه على واقعه الدامي وتأصل في أعماقه الضياع، وهو يعاني فقدانه لحق إنساني بسيط للغاية: حق الإنسان في أن تكون له هوية، وأن يركن إلى ركن من الأرض يعتبره بيته، وأن يقيم أسرة يأمن على مستقبلها. فهو مطارد ولا يملك حتى هويته، ولا يشعر بأن باستطاعته أن يكوّن أسرة آمنةً ـ كما يقول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ ولذلك فإنه يصر على رفض كل محاولات عمه لتزويجه من ابنته ندى. أما جيل مروان الذي ولد قبل لحظات السقوط، وكان آخر الأجيال التي ولدت على أرض وطن سلب منها قبل أن تتمتع بحقها الطبيعي فيه، فإنه يعاني هو الآخر واقعاً طاحناً، يضيف إلى فقدان الوطن الجوع وفقدان الكرامة، وتحمل المسؤولية قبل الأوان. فقد تخلى أبوه عن أمه وإخوته لأنه ـ مثل أبي قيس ـ يحلم بسقف متين يحميه، وما إن تتاح له فرصة بيت من إسمنت، ينقذه من بيوت وكالة الغوث الطينية، حتى يتخلى عن كل شيء ويتزوج من المرأة الشوهاء صاحبة السقف الإسمنتي المتين. وما على مروان، وهو لا يزال في السادسة عشرة من عمره، إلا أن يتحمل عبء رعاية أمه وإخوته.

وتجمع المشكلة الفلسطينية أبناء هذه الأجيال الثلاثة التي حرمت جميعها من حق الحياة في وطنها، وتوحدهم في محاولة السفر إلى ما يتوهمون أنه المهرب والسبيل إلى الخلاص. ويكون سبيلهم إلى هذا المهرب الذي يتوهمونه فردوساً أرضياً يرد عليهم بعض حقوقهم المسلوبة. فلسطيني آخر هو أبو الخيزران الذي ضحى

---

(٩١) غسان كنفاني، رجال في الشمس (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣]).

برجولته من أجل فلسطين، ففقد لمرارة المفارقة رجولته وضاعت فلسطين. يتفق معهم على أن يهربهم في خزّانه إلى الكويت، شريطة أن يسقطوا داخل الخزان جحيمي الحرارة ـ فقد تمت الرحلة في شهر آب، وللزمن الروائي المنتقى دلالاته الرمزية على موقع القضية الفلسطينية من الزمن العربي وقتها ـ لمدة سبع دقائق عند كل مركز من مراكز الحدود، ووافقوا على الشرط وبدأت الرحلة. في المرة الأولى عند الحدود العراقية تم كل شيء ببساطة، سقطوا داخل الخزان، ومروا من الحدود وخرجوا منه يتصببون عرقاً، ولكن سالمين. وفي المنطقة الحرجة بين الحدود العراقية والكويتية بدا أن الأمل في رد بعض الحقوق المهدرة، على الأقل حق توفير لقمة العيش، دانياً وقريباً إلى النوال، وتناءت الآلام والمرارات قليلاً. وجاءت نقطة المطلاع الثانية التي تنفتح بعدها لهم أبواب الكويت، ونزلوا إلى الخزان مرة أخرى، ولكن موظف الحدود الكويتي الفظ يعطل أبا الخيزران بسماجته لربع ساعة يفاوضه فيها لحدة المفارقة على أن يتيح له ليلة مع الراقصة كوكب التي يتوهم أنها عشيقة لأبي الخيزران بالبصرة. وكانت الدقائق الإضافية التي عطل فيها الموظف الكويتي السيارة كافية لكي تجهز على الفلسطينيين الثلاثة بقلب الخزان. ولما يأخذ أبو الخيزران أوراقه في نهاية الأمر وينطلق بسيارته ويبتعد، يكتشف أن ممثلي الأجيال الفلسطينية الثلاثة قد ماتوا بداخلها، وانفجرت في رأسه صرخة: لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟ ويمضي بالضحايا الثلاث إلى الفردوس الأرضي الذي توهموه، والذي تكشّف عن مقبرة للفلسطيني الذي حرم من حقه في وطنه.

وبالإضافة إلى رواية **رجال في الشمس** هناك رواية حليم بركات **ستة أيام**(٩٢) التي استطاعت في هذه الفترة الباكرة المزاوجة بين أبعاد النكبة التي حرم على إثرها شعب من جل حقوقه، والتردي الحضاري الذي يعانيه الوطن العربي برمته، والذي تهدر بسببه حقوق الإنسان في كل مكان منه. لكن رواية **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل** لإميل حبيبي(٩٣) التي نشرت لأول مرة عام ١٩٧٤، وهي واحدة من أهم الروايات العربية التي صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن، توشك أن تكون التجسيد الروائي لحق الإنسان في أن يكون له وطن، وأن يتمتع بحق المواطنة الكامل فيه. فقد استطاعت هذه الرواية البديعة المترعة بالتهكم وروح السخرية الشعرية الشفيفة أن تنحت مفردة جديدة وجميلة في اللغة العربية لتناسب الوضع العربي الجديد وهي «المتشائل». وهي مفردة خلقتها من جماع

---

(٩٢) حليم بركات، **ستة أيام** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١).

(٩٣) إميل حبيبي، **سداسية الأيام الستة: الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل**، سلسلة الأدب الفلسطيني (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩).

مفردتي التفاؤل والتشاؤم، وإن قدمت التشاؤم في المفردة الجديدة على التفاؤل، وجعلته أسبق له، حتى يرفده بقدر أكبر من الحرص والحيطة والتأمل، لأن الحالة التي تبلورها في حالة تشاؤم شعبي مبنية على واقع رديء، ولكنها مفتوحة في الوقت نفسه على أمل ضمني مضمر، يشي به الحرفان الأخيران من الكلمة والمستمدان من مفردة التفاؤل. لأن الحالة التي تقدمها الرواية، وهي الحالة الفلسطينية، بل العربية برمتها تنطوي على أمل عميق نابع من إيمانها القوي بحقها. فهي رواية مجالدة الذين بقوا في الأرض الفلسطينية بعد إنشاء الدولة العبرية عليها. لأن البقاء فيها إشارة لتجذر الفلسطيني في أرضه، لكنه في الوقت ذاته بقاء مشحون بالتناقضات، مثقل بالمفارقات التي يجد الفلسطيني نفسه عرضة لها بعدما سلبت منه أرضه، وترك وحده لسلطة محتلة غاشمة، تنهض آليات وجودها على حرمانه من حق المواطنة في وطنه، وهو أحد الحقوق الأساسية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وتستخدم الرواية مجموعة من الاستراتيجيات السردية المهمة التي تجعلها نصاً متفرداً في الرواية العربية. حيث تنطلق من استراتيجية الراوي الضمني، ومن بنية الرواية داخل الرواية، وتعتمد على المفارقة كأداة أساسية لبلورة بنيتها وتوليد دلالاتها. وتبلغ بهذه المفارقة حداً تشكك فيه في نهايتها في وجود صاحب الرسائل التي صاغت بنيتها، وهو تشكيك بفتح النص على الواقع كله، ليجعل سعيداً هو الرمز العام للفلسطيني الذي بقي في وطنه، بينما تعلن الصهيونية صباح مساء أنه لا وجود له فيه، ولا حق له في مواطنته. وتنسج الرواية سردها الشيق بطريقة أقرب إلى طريقة التطريز المشغول بالتداعيات التاريخية والشعبية، وتطور الأحداث والشخصيات فيها بأسلوب يمزج السرد التراثي العربي القديم، بتقنيات الحكاية الشعبية والمفارقة الواقعية معاً. وتقدم لنا من خلال هذا كله حكاية سعيد أبي النحس المتشائل، وهو فلسطيني من الجيل الذي ينتمي إليه إميل حبيبي نفسه، بالصورة التي تنطوي معها الرواية على إحالات واضحة على سيرة كاتبها الذاتية. وتتكون الرواية من ثلاثة كتب يجسد كل منها مرحلة أساسية من مراحل التاريخ الفلسطيني الحديث، ويحمل اسم امرأة من النساء اللواتي ارتبط بهن سعيد في مراحل حياته المختلفة، ولكنهن يمثلن في الوقت نفسه وجوهاً ثلاثة لفلسطين، أو طبقات ثلاثاً لشخصيتها الرمزية المتراكبة. حيث تمثل أولاهما يعاد المرحلة السابقة للنكبة، والأحداث التي أدت إليها وصاحبت فصولها الدامية. لذلك كانت يعاد بنت التخبط وسلامة النية والمآسي التي أدت إلى النكبة الدامية. بينما تمثل ثانيتهما باقية روح المقاومة والتشبث بالأرض والهوية العربية في وجه محاولات الاقتلاع والترحيل بعد النكبة، وحتى وقوع بقية الأرض الفلسطينية في الأسر مع هزيمة عام ١٩٦٧. وهي

مقاومة من نوع فريد يكتسب فيها الحفاظ على الهوية دوراً نضالياً متزايداً، وتصبح فيها صيغ الرفض المراوغة أداة لتأكيد الذات وزعزعة تجذر الآخر فيها. أما الثالثة يعاد الثانية فإنها تجسد المرحلة الجديدة من الوعي الفلسطيني التي تبلورت بعد نكسة ١٩٦٧ وانطلاق المقاومة وأخذها زمام المبادرة في يدها.

ويتسم الكتاب الأول[٩٤] في الرواية والذي يتكون بدوره من عشرين فصلاً أو عشرين حكاية أقرب إلى حكايات المقامات الساخرة منها إلى السرد الروائي التقليدي، بسمتين أساسيتين: **أولاهما** هي التركيز على الماضي المستعاد، وطرح الذاكرة الفلسطينية والتجذر في الوطن في مواجهة أحداث الاقتلاع، ووحشية إجراءات الاستيطان الصهيوني في الأرض الفلسطينية. **وثانيتهما** هي سعي النص لاقتناص حالة السيولة والتخبط التي تركت بصمتها الواضحة على الواقع والسرد معاً، أو بمعنى آخر تحويل السرد إلى معادل نصي لحالة السيولة العبثية في الواقع. لأن زمن القص في هذا الكتاب هو عام النكبة، عام ١٩٤٨، وتأسيس الدولة الصهيونية على أنقاض عالم قديم تم تدميره بإحكام ووحشية، ولكننا لا نستطيع حصر زمن القص في هذا العام، لأن سيولة السرد تتيح له الإشارة إلى أحداث لاحقة عليه، ودارت بعد ربع قرن منه، أي بعد النكسة، عام ١٩٦٧. فاستباق الأحداث من أدوات السرد التهكمي التجريبي الذي ينطوي عليه النص. لكن هم النص الرئيسي في هذا القسم هو سرد وقائع البقاء بعد النكبة، وقد تحولت إلى فصول من البطولة المقلوبة. فالبطل الذي يكتب للكاتب، ويطالبه بنقل قصته للعالم، في إيحاء ضمني بأن هذه ليست إلا قصة من آلاف القصص الفلسطينية التي تنتظر كاتبها، يجد أن عليه أن يمارس شتى صنوف التحايل للبقاء في أرضه التي عُدّ متسللاً إليها وحرم من حقه البديهي فيها، وأن يحفظ في ذاكرته كل الأماكن التي اختفت من فوق الخريطة، وكل تفاصيل عملية محو الصهيونية لتضاريس الواقع والجغرافيا، وتزييفها للتاريخ، وأن يعيش فصول اغتراب بلده عنه، وتحوله إلى غريب فيه. ويتسم هذا القسم بما يمكن دعوته بالفعل المسلوب، أو بردود الفعل الشرطية التي يتجسد عبرها كابوس انتزاع فلسطين من بنيها، أو ما يمكن تسميته بالمقاومة السلبية. فليس هناك وعي بالمقاومة في هذه المرحلة، وإن تمت ممارستها في كل صغيرة وكبيرة. فالبطل في هذا القسم واقع في قبضة أحداث تبدو للوهلة الأولى وكأنها تستعصي على الفهم. ليس لديه سلاح إلا براءته المتناهية، وتسليمه المطلق بعجزه عن مواجهة منطقها اللامنطقي والمتعسف معاً.

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ١٢٠.

وما إن نصل إلى الكتاب الثاني «باقية»[٩٥] حتى نلمس تحولاً في البنية السردية يجعل سعيداً ـ وقد تمت تربيته الجديدة في الكتاب الأول كمواطن بلا وطن ـ يسيطر على الموقف بدهائه الفطري، بعدما كان الموقف يسيطر عليه بآلياته الشائهة. فإذا كان سعيد قد أخفق في الكتاب الأول في الزواج من حبيبته يعاد التي اعتبرت متسللة، وانتزعت من بين أحضانه وألقي بها خارج الحدود، فإنه استطاع في هذا الكتاب أن يتزوج من باقية بنت قرية الطنطورة التي أزالتها الجرافات الصهيونية من فوق الخريطة، وإن نجح النص في الحفاظ عليها، والكشف عن آليات عملية تدميرها تلك وفضحها. وينجب منها ولداً وحيداً يسميه ولاء ما يلبث أن يتحول في نهاية هذا الكتاب إلى مقاوم يرفض منهج أبيه في الاستسلام لما جرى له، لأن الولاء الوحيد الذي يحقق شرط وجوده هو الولاء لفلسطين الوطن البديهي الذي لا تتحقق إنسانيته من دونه. بل يختفي مع أمه في نهاية الكتاب أمام مطاردة الشرطة له، ليصبح اختفاؤه الجديد نظيراً لاختفاء سعيد في مطلع النص ونقيضاً له في آن. لكن المهم في هذا الكتاب ليس حكاية سعيد الشخصية وما يدور له من أحداث، وإنما الحكايات العديدة التي يعيشها كل يوم، والمواقف اليومية العبثية التي يتعرض لها، ويثبت فيها بقاءه على الدوام. والقصص التي يسمع عنها أو التي تصادفه في حياته اليومية، ويتحول عبرها النص إلى سجل للذاكرة الجمعية، أو إلى تاريخ سردي بديل للتاريخ الرسمي الزائف.

أما الكتاب الثالث «يعاد الثانية»[٩٦] فهو كتاب الإفاقة من كابوس النكسة ومن كابوس الاستنامة للواقع القديم معاً. وهو في الوقت نفسه كتاب التحول صوب المقاومة الجديدة. فقد استبدل سعيد فيه بسجن المذلة الواسع سجن الجدران الضيق، فلم يخسر إلا قيوده. ويوشك هذا القسم وما يرويه عن سجن «شطة» المخيف أن يكون تجسيداً لكل ما دعت الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب إلى محاربته. فما يعيشه الفلسطيني في السجن الصهيوني هو التجسيد اليومي لانتهاكات حقوق الإنسان في أبشع تجلياتها. ويلتقي البطل في السجن بسعيد الفدائي العائد من لبنان والذي يجسد كبرياءه جلال المقاومة وجبروتها. وعلى أبوابه يلتقي سعيد أبو النحس بشقيقته التي جاءت من لبنان بحثاً عن أخباره، فيحسبها يعاد لأنها صورة طبق الأصل من حبيبته الأولى. ونجد أن اسمها بالفعل يعاد فتعرفها الرواية باسم «يعاد الثانية» التي تجلت فيها كل سمات يعاد الأولى، وأسفرت عن وعودها المخبوءة. وما إن يخرج سعيد أبو النحس من السجن، ويلتقي يعاد حتى ينتقل بنا إلى عالم مغاير لذلك الذي عاشه قبل السجن، وهو عالم

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٦٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ٢١١.

الأسرار الفلسطينية التي تحافظ شبكتها التحتية على هوية الفلسطيني من التبدد والضياع، وتخلق ذاكرتها الجمعية تضاريس الوطن الذي تحرمه الصهيونية منه. وينهض عالم الأسرار الفلسطينية ذاك على ما يمكن تسميته بفلسفة الاعتماد المتبادل بين الأسرار بعضها البعض، وبين الأسرار والبشر. لأن من يفشي سراً منها يجد أن عملية الإفشاء تلك تطوله شخصياً في نهاية الأمر. فشبكة الأسرار متشابكة ومتداخلة بطريقة يعتمد كل منها على الآخر في الحفاظ على سريته وعلى فاعليته معاً، بالصورة التي تبدو فيها هذه الشبكة معادلاً استعارياً لبنية الحياة الفلسطينية التحتية التي تقاوم عوادي الدمار الصهيونية المستمرة، حيث تطرح الرواية هذه الشبكة على صعيد البنية السردية في مواجهة شبكة الإجراءات الصهيونية البربرية لقهر الفلسطيني والإجهاز على هويته وحرمانه من حقه الشرعي في وطنه. بل إن نهاية هذا الكتاب، ببحثها المخفق عن مصدر نصه وصاحب رسائله، تجعل النص كله جزءاً من شبكة الأسرار التي لا يمكن إماطة اللثام عنها.

غير أن المسيرة التي تقدمها لنا الرواية لحياة سعيد، ولما جرى للفلسطيني عبره، سرعان ما تحيل الرواية إلى رواية القضية الفلسطينية بلا نزاع. لأنها لا تسعى فحسب إلى تحويل بطلها إلى نموذج استعاري للوضع الفلسطيني، وإنما إلى فتح نصها على الذاكرة التاريخية والقومية برمتها. فنجد أن نابلس تظل نابلس على رغم تغييرهم اسمها لشكيم، وأن عين جالوت لن تصبح عين حارود، وأن مرج ابن عامر لن يصبح سهل يزراعيل، وأن البيارات القديمة ستظل على حالها، مهما حولوها إلى كيبوتسات، وستعتمد، برغم تغير الدولة، على سواعد أصحابها الأصليين في الحفاظ على اخضرارها ورونقها، على الرغم من تغييبهم القسري عن واجهة الأمور، وحرمانهم من حق المواطنة في وطنهم. ونكتشف بذلك كيف يتحول الوطن إلى متاهة يتخبط فيها البطل، وقد استحالت الفضاءات الأليفة إلى فدافد غريبة عليه، للدرجة التي ما إن ينادي فيها أحد اسمه، حتى يستحوذ عليه «شعور الذي يسترق النظر من ثقب المفتاح إلى عذراء في خدرها»[٩٧]. ولا يكتفي النص بهذه المتاهة، وإنما يضيف إليها بعض الأمثولات القديمة المستقاة عادة من التراث العربي، والتي ينهض بعضها على قصص واقعية. مثل قصة «ثريا» العروس التي داهمتها النكبة فدفنت مصوغاتها في صفيحة في جدار دارها في اللد، ونزحت مع النازحين، وهي تؤكد لنفسها «غداً أعود» فلما عادت بعد ثلاثة وعشرين عاماً، أمضت معظمها في المخيم، وأرسلوا معها رجل شرطة ورجلاً قيماً على أراضي إسرائيل. فأشارت إلى مكان في الجدار فحفروا فوجدوا صفائح المصوغات، ثم أشارت إلى مكان آخر فحفروا فوجدوا المفتاح، فهللوا وكبروا واغرورقت عيون

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٩٤.

الجميع... ولكن حين مدت الأم الثكلى، ثريا، يدها لتطول مصوغات عرسها، ناولها الرجل القيم على أراضي إسرائيل شهادة بالذهب، وأخذ الذهب وذهب. وأما ثريا فذهبت، عبر الجسور المفتوحة راجعة لتسف الثرى في مخيم الوحدات[٩٨].

وتضعنا هذه الأمثولة الدالة وجهاً لوجه أمام ممارسات الدولة الصهيونية التي ينهض النص بمهمة فضحها للقارئ والعالم على السواء. لكنها تقدم لنا في الوقت نفسه جانباً مهماً من جوانب البنية السردية في هذه الرواية الجميلة. لأن ثريا في براءتها الفلسطينية تلك، والتي تعتقد أنها ما إن تبرهن على حقها في وطنها حتى تحصل عليه، ليست إلا واحدة من مرايا المفارقات المتتابعة التي ينطوي عليها النص، في دفاعه المجيد عن حق الإنسان البديهي في وطنه. فهي واحدة من مرايا سعيد بقدر ما هي واحدة من مرايا الشخصيات النسائية الثلاث التي منحت للكتب عناوينها. وقد حشدت الرواية في شخصية بطلها اللابطولي سعيد أبي النحس كل الخصال العربية المتناقضة، وفي متن نصها كل مكونات الذاكرة العربية والشخصية العربية من أشعار وأمثال وطقوس. فأصبحت خصال المتشائل هي خصال شعب برمته. يظل يبحث تحت قدميه عن كنز مفقود، فلا ينال غير العثرات، لأنه لا يتطلع للمستقبل، ولا أفق له. وحوّل المؤلف روايته إلى مستودع كبير للذاكرة الشعبية الفلسطينية، والذاكرة التاريخية العربية، بالصورة التي أصبح المتشائل معها نمطاً لا للإنسان الفلسطيني وحده، وإنما للإنسان العربي الذي استحكمت من حوله حلقات الزمن الرديء، بل للإنسان المقهور في كل زمان ومكان، وهذا هو سر نجاحها الكبير لأنها حققت عموميتها من دون أن تتخلى عن خصوصيتها، بل وعن إغراقها في تلك الخصوصية إلى أقصى حد.

وإذا انتقلنا إلى رواية إميل حبيبي الأخيرة **سرايا بنت الغول**[٩٩] سنجد أن هناك خيطاً ممتداً من روايته الأولى **المتشائل** إلى روايته الأخيرة يصرخ بحق الإنسان في أن يعيش حياة حرة وكريمة في وطنه. إذ تسعى الرواية لاستحضار الماضي التليد وطرحه في مواجهة الحاضر الكئيب. ولذلك تختار الرواية مكاناً لها قرية الزيب الفلسطينية «المنسوفة المساكن على ساكنيها»[١٠٠]، أو بالأحرى خرائب هذه القرية التي تقع، ولا أقول كانت تقع، لأن واقع الرواية أقوى من وقائع التاريخ وأغاليط الجغرافيا، على الساحل ما بين عكا ورأس الناقورة، وما بين مصبي «وادي

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٩٩) إميل حبيبي، **سرايا بنت الغول (خرافية)**: رواية، السلسلة الروائية (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

القرن» و«وادي الصعاليك». وهي قرية قديمة قيل إن العرب الكنعانيين هم الذين أسسوها، وتوقف بها الرحالة الأندلسي الشهير ابن جبير. وفي هذا الاختيار أكثر من دلالة. لأن بعث القرية المنسوفة المساكن على ساكنيها هو تحدي النص الروائي في القبض على الماضي والحفاظ عليه من التبدد والضياع. وإحياء المكان أو استرداده من عوادي النسف والدمار، هو الركيزة الأساسية للنص، لأن المكان هو محور النص الروائي عادة. كما أنه موضوع الصراع الأساسي الذي انتزع فيه الصهاينة المكان الفلسطيني وطمسوا ملامحه، فما كان من النص الروائي إلا أن استخدم الإبداع لبعث المكان المطموس والحفاظ على هويته، على رغم كل أفعال النسف البربرية. فيوم الأرض الحقيقي هو اليوم الذي تبقى فيه الأرض حية في وثائق الوعي الفلسطيني، وفي ذاكرة إنسانها معاً.

أما البطل/ الراوي/ الكاتب/ عبد الله فقد ولد على بحر حيفا حينما كانت مياه «وادي النسناس» وهو أحد أودية الكرمل ـ حيث ولد وسوف يبعث حياً ـ تصب في البحر مباشرة. فقد تعلم صيد السمك مثلما تعلم المشي على قدميه، وهوى كتابة الأدب، والعمل بالسياسة، وهو لهذا صورة للكاتب إميل حبيبي الذي كان يعمل بالسياسة والأدب ويهوى صيد السمك. ولكنه قبل هذا وبعده، صورة للإنسان الفلسطيني المعذب بحب فلسطين وبما جرى لها من مآس. لأن الرواية هي رواية العلاقة العضوية بين الفلسطيني وأرضه، أو بين العاشق الفلسطيني والتجلي الأسطوري الجميل لمعشوقته الأبدية سرايا/ أقصد فلسطين. وتتدفق الرواية تدفق الحياة الخصبة العارمة التي لا تعرف ترف الترتيب الدقيق والتتابع المنطقي أو التسلسل السببي. فحركة السرد الحرة تشمل كل الجغرافيا الفلسطينية، وكل التاريخ العربي منذ عصر الفراعنة، وحتى حروب العدوان الصهيونية الغاشمة، والحرب الجهنمية الأخيرة التي عرفت بحرب الخليج الثانية، والتي تجني الدولة العبرية ثمارها حتى اليوم. وهذا ما يجعل الرواية في مستوى من مستوياتها رواية الذاكرة الجغرافية الفلسطينية، والذاكرة التاريخية والاجتماعية الفلسطينية معاً. ففي هذه الثلاثية التي لم تكتمل يتحول الفضاء النصي إلى ساحة لكتابة ما يمكن أن ندعوه بالبنية التحتية للهوية الفلسطينية: تاريخها وجغرافيتها، وموروثها الشفهي وعاداتها، وخرافاتها، وأساطيرها، وثقافتها الشعبية، وحكمتها اليومية، ومعرفتها المختزنة في ما يتعلق بالطقس والزراعة والنوادر والأمثال ومزق التواريخ المروية والمكتوبة. وتتحول سرايا بنت الغول خاصة إلى سجل لما يمكن تسميته بالجغرافيا المنسية أو المطموسة. أو كما يقول النص نفسه جغرافيا «البلاد التي اشتاقت لأهلها». فتذكر أهلها كل تفاصيلها وتضاريسها وكل وديان الكرمل وعيونه ومدنه وقراه. من وادي النسناس، ووادي العشاق، ووادي القرن، ووادي عارة، ووادي الصعاليك، إلى حيفا، وشفا عمرو،

ورأس الناقورة، وقلعة القرين، ومغارة الخضر، ومرتفعات الناصرة، وعين السعادة، وعين غزال، وعكا، وسوق الشوام، وساحة الحناطير، ونهر المقطع، وتل السمك، والقدس، وبيت صفافا، وشاطئ عتليت، وقبة عباس، وشط النعامين... إلخ. هذا الحشد الجغرافي الذي تنهض عبره فلسطين من جديد، وقد جلت عنها كل أدران الطمس والتشويه.

وحتى يكتسب المكان حياته الكاملة ويؤكد الفلسطيني حقه الراسخ فيه فإن النص لا يفوته أن يذكر نباتاته من عليق وسريس وبلوط وخبيزة وهندبة وزعتر وفيجن ونعنع وحوّرة وزعرور وعنّاب. وأهله من مصطفى الدباغ وعبد الكريم الكرمي وفؤاد نصّار إلى حنا نقّارة ومحمد أبو زايد ونصيف المجدلاني وعصام العباسي ومنير حداد وعيسى العوّام وحتى أحمد دحبور وأنطون شماس وسميح القاسم. ولا يكتفي النص بكل هذه الشخصيات الفلسطينية الحقيقية، إلى جانب الشخصيات الروائية التي تنتمي إلى أسرة البطل/الراوي/المؤلف، ولكنه عامر أيضاً بإحالات إلى شخصيات عربية ونصوص عربية تراثية عديدة. إشارات إلى قصائد المتنبي الشهيرة عن مصر، و**المنقذ من الضلال** للغزالي، و**حي بن يقظان** لابن طفيل، و**رحلة ابن جبير** للرحالة الأندلسي ابن جبير، و**مروج الذهب** للمسعودي، و**رسالة الغفران** لأبي العلاء المعري، وميمية ابن الرومي عن اكتساح الزنج لمدينة البصرة، ويائية ابن الفارض، وقصائد أمية بن الصلت، بل حتى إحالات إلى روايته الشهيرة **المتشائل** وإلى روايته **اخطيّة**. فهو يزود المكان عبر هذه الإحالات ببعده الثقافي الذي ركز عليه العهد الدولي في حق الإنسان في هويته الثقافية. وقد استطاع إميل حبيبي أن يجعل النص ساحة تعج بما يمكن دعوته بالبنية التحتية للوجود الفلسطيني، والهوية الفلسطينية التي تتميز بخصوبتها وذاتيتها الثقافية، داخل سياق الثقافة العربية العام. ليؤكد عبر هذا النسيج الثري المتشابك أن الهوية الفلسطينية لا تزال حية على رغم كل محاولات طمسها، وأن فلسطين باقية بقاء إميل حبيبي في حيفا إلى الأبد، كما تقول وصيته الأخيرة، وبقاء كتاباته السردية الجميلة حية وفاعلة في الواقع العربي.

أما رواية فتحي غانم **أحمد وداود**[(١٠١)] فهي أول رواية مصرية عن القضية الفلسطينية تصدر بعد الانتفاضة الباسلة التي أجبرت العدو قبل الصديق على إعادة النظر في تصوراته الثابتة حول القضية الفلسطينية، وإعادة التفكير في مشروعية الحلول المطروحة لها. لذلك كان من الطبيعي أن تنعكس جدليات إعادة النظر هذه

---

(١٠١) فتحي غانم، أحمد وداود، روايات الهلال؛ العدد ٤٨٦ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٩).

لا على عالم الرواية الخارجي فحسب، وإنما على بنيتها السردية ذاتها، وكأنها تعي أن متغيرات القضية الفلسطينية تنتاب البنية الأساسية لثوابتها الراسخة. وحتى نتعرف على طبيعة البنية الروائية علينا أن نبدأ بمسألة الصوت المسيطر على السرد. ونلاحظ من البداية أن الرواية كلها مروية بضمير المتكلم على رغم وجود أكثر من راو لها، أو على وجه الدقة وجود راويين أساسيين. ومع هذا لا نستطيع القول بتعدد الرواة في النص أو بازدواجية الصوت، لأن غاية ما يمكننا التأكد منه هو تراكب الصوتين اللذين يفضيان بالتفاصيل الروائية في محاولة لاندماجهما ما تلبث أن تؤدي إلى انفصالهما أو افتراقهما في النهاية عند ظهور الصوت الثالث «أحمد سالم الابن» الذي ولدته الأرض، ولم يكتسب في النص الروائي صوته بعد، لأن الرواية تريد إبراز حرمانه من فرصة التعبير عن نفسه، ليكون هذا الحرمان نفسه من هذا الحق الإنساني البسيط نداءها الرئيسي بجدارته بأن تتاح له الفرصة للإفضاء.

إذ تبدأ الرواية براو عربي لا مسمى يوشك أن يكون التلخيص الروائي للإنسان العربي الذي تربطه بالواقع الفلسطيني وشائج قربى تعبر عنها الرواية من خلال أن جده لأمه كان له شقيق يعيش في فلسطين. ويشعر هذا الراوي بمرض غريب يدفع جسده إلى إفراز هرمونات تحوله إلى شخصين يشعر أحدهما بالمرض بينما تراود الآخر أحلام الليل. وإذا كانت تلك الثنائية تريد أن تطرح المريض مقابل السليم الذي تراوده أحلام الليل، فإن هذا الآخر الحالم ليس سليماً كلية كما سنتبين في ما بعد، فالاستسلام لإغراءات الأحلام نوع من الداء العضال الذي تبحث الرواية عن السبيل إلى الشفاء منه. ولأن البنية الروائية تخلق في ثناياها معادلاً للواقع الروائي ينبثق الصوت الآخر من ثنايا الصوت الأول وكأننا إزاء نوع من التناسخ الذي يشير إليه النص من خلال التقمص أو التخاطر الذي مكن الراوي من الدخول تحت جلد شخصية أحمد سالم الفلسطيني الذي عاش في بلدة «د» على مقربة من القدس عام النكبة. فالنقلة في الصوت الروائي ترافقها نقلتان أخريان: **أولاهما** في الزمان **وثانيتهما** في المكان، لأن انتقال الرواية منذ صفحاتها الأولى إلى سرد ما جرى لأحمد سالم، يرافقه انتقال زمني من الحاضر إلى عام ١٩٤٨، وآخر مكاني من قاهرة الثمانينيات التي انتهكتها أفواج السياح الصهاينة إلى بلدة «د» الفلسطينية التي تبدو من تفاصيل السرد وكأنها بلدة دير ياسين التي شهدت واحدة من أبشع المذابح البربرية التي ارتكبتها عصابات الإرهاب الصهيوني. وتردنا هذه النقلات الثلاث إلى لحظة موت أحمد الفلسطيني غيلة وهي اللحظة التي تستغرق جل صفحات الرواية حتى تحولها المعالجة النصية إلى لحظة للفهم واستكناه سر السقوط.

ولأن الرواية تريد أن ترهف حدة هذا الفهم، فإنها تروي كل أحداثها من منظور لحظة السقوط تلك. حيث تتدافع إليه تواريخ المأساة الفلسطينية كلها في تلك اللحظة

الحرجة الفاصلة بين إصابته بالرصاصة في ظهره، وسقوطه إلى الأرض. لذلك لم يكن غريباً أن يكون المنظور الذي سيطر على رؤيته لتلك التواريخ هو منظور سقوط، منظور من قتل غيلة برصاصة في ظهره لم يكن يتوقعها، ويريد أن يفهم لماذا فاجأته، وهو لذلك منظور من أعياه الفهم، بل كرس هذا العي إحساسه بالهزيمة والخديعة مما ضبب رؤيته لكل شيء. لكن لحظة الموت هي بطبيعتها لحظة صفاء على رغم الالتباس الذي تضفيه آلية السقوط، ولهذا فإن الضبابية مضفورة بنوع من الصفاء النادر في هذا النص الروائي العذب. وتحكي الرواية تفاصيل المأساة الفلسطينية، وحكاية ضياع الأرض، تحكيها من منظور السقوط العضوي والسقوط الاستعاري. السقوط العضوي الذي يتجسد في سقوط أحمد الفلسطيني بعد أن أصابته الرصاصة في ظهره «أنا أسقط على أرضي، والرحلة بين الوقوف والوصول إلى أرضي طويلة، ما زالت هناك فرصة للفهم أثناء السقوط، في لحظات السقوط». أما السقوط الاستعاري فإنه يتمثل في رؤية زمن السقوط الأول (عام ٤٨) من منظور زمن السقوط الثاني (زمن ما بعد معاهدات كامب ديفيد الساقطة) التي لم تعد حق الإنسان في وطنه.

وتحاول من خلال هذه الحكاية التي حكمت على نفسها بحتمية تركيزها وتكثيفها باختيارها تلك اللحظة الزمنية الوجيزة لحظة السقوط كزمن للسرد الروائي أن تلم بكل مكونات التاريخ الفلسطيني. كيف تبدد السلام الذي استفاء به العرب واليهود معاً في تلك المنطقة من العالم على رغم من عسف الشركس وظلم الإنكليز. وكيف غير وفود المهاجرين الصهاينة الهاربين من اضطهاد أوروبا، أو الساعين وراء أوهام الأيديولوجيا الصهيونية المقيتة من التركيبة الاجتماعية والسياسية للواقع الفلسطيني في أربعينيات القرن. وكيف حكمت تلك التغيرات الجديدة على العلاقة الحسية الدافئة بين أحمد وسارة شقيقة صديقه داود بالتشوه، وزرعت فيها بذور العنف والغدر والصراع. وكيف زحف النازحون الأوروبيون على الأرض الفلسطينية بالخداع والمداهنة أولاً، حتى تمكنوا منها ثم كشروا عن أنيابهم ومخالبهم حينما حانت لحظة المواجهة. وكيف تغاضى العرب عن كل ما كان يفرقهم عن اليهود بينما عمق اليهود تحت ضغط الصهاينة تلك الفوارق حتى أحالوها إلى صراعات ضارية. وكيف حسنت نية العرب إلى حد السذاجة، وتخثرت أحلام السلام في عالم كانت تحكمه صراعات الغرب، بينما أدرك الصهاينة قوانين اللعبة الدولية، واستغلوها لمصلحتهم. وكيف استسلم العرب بطيب نية لما قيل لهم بينما خدع الصهاينة الجميع حتى أقرب حلفائهم الغربيين من أجل بلوغ مآربهم. لكن أهم ما قدمته تلك الحكايات والتواريخ هي تجسيدها الروائي للطريقة الناعمة والمراوغة التي تسلل بها الداء الصهيوني الوبيل إلى الأرض الفلسطينية، حتى اغترب بها عن أهلها، وأهدر كل حقوقهم فيها، وبلورتها للامبالاة المزعجة التي تجاهل بها الفلسطيني والعربي تناقضات

الواقع المتغير، حتى أطاحته وهو لا يزال مندفعاً صوب رمال رؤاه الناعمة حتى غرق فيها، ودفع بدمه الزكي ثمن تلك الغفلة القاتلة. فنسيج الحكاية الدقيق الذي يستحق وحده دراسة إضافية يجسد لنا كل هذه التفاصيل في نصاعة نادرة وخاصة في فصول الرواية الأخيرة التي تحتدم فيها عملية المواجهة ويتسارع فيها إيقاع الأحداث بطريقة تتكشف معها آليات تحول اليهود من مضطهَدين (بفتح الهاء) إلى مضطهِدين (بكسرها)، ومن هاربين من الإرهاب النازي إلى إرهابيين أشد ضراوة وبربرية من عتاة النازيين أنفسهم. كما تتكشف لنا آليات العمى الأيديولوجي، وهي تفعل فعلها في العالم الغربي نفسه، فيتغاضى تشرشل عن قتل صديقه اللورد موين لأن ثمة توحداً في الأهداف العليا يبرر مثل تلك التضحية.

وما إن نصل إلى الفصل الأخير من الرواية حتى يتغير الصوت من جديد بنهاية رواية أحمد الفلسطيني أو الصوت المتقمص، ونرتد مرة أخرى إلى العربي القاهري الذي يرزح تحت وطأة المرض ويعاني انقسام الشخصية، وتتدافع إلى ذاكرته، أو بالأحرى إلى واعيته، تلك الإشارات المتلاحقة التي تطوي بها الرواية في صفحات قليلة أربعين عاماً من الصمود الفلسطيني والمقاومة الفريدة لعناصر الانهيار والتردي بالإنجاب المستمر مرة، وبرفض الاعتراف بالتغيير مرة أخرى، وبالتكريس القومي لرموز الحق العربي مرة ثالثة، وبتذاكر مَواجد التخاذل العربي مرة رابعة، ويكشف حدة التناقض بين منطلقاتنا في التعامل مع ما جرى ومنطلقاتهم مرة خامسة. من خلال تلك الإشارات المركزة المكثفة، تطوي الرواية تلك الفجوة الزمنية الشاسعة بين زمن السقوط، وزمن الانتفاضة، حتى تصل إلى هذا التناسخ الجوهري لأجيال القضية الفلسطينية الذي تبلورهُ الرواية في هذا الصبي القوي الذي يسمعه الراوي وهو ذاهب إلى طبيبه يناديه: أحمد سالم! فلما لم يرد عليه يأمره بالتوقف متسائلاً عن السر في عدم تلبيته للنداء، فلما ينكر أن الاسم له، يستنكر منه هذا الإنكار ويطلعه على إشارة بأنه يعرف كل تاريخه، ويشرح له بأنه هو أحمد سالم الجديد الذي يحمل الاسم نفسه والهوية نفسها، ولذلك فهو ابنه. لا ابنه الذي أنجبته له زوجته، فهو لم يتزوج ولو تزوج لكان هذا التصور بالقطع عقيماً، ولكنه ابنه الذي أنجبته الأرض يوم خضبها بدمه، «ففي أرضنا تلد الأرض الأبناء كما تلدهم أرحام الأمهات». ولهذا الابن منظور جديد لا يعترف بأن الصهاينة الأعداء مردة، ولهذا يرجمهم بالحجارة كما يرجم الزناة. وما إن يعرفه الراوي المثقل بالمرض حتى يطلب منه الصبي «أما وقد عرفتني.. فقد آن لك أن تستريح!»[١٠٢] هكذا تعقد الرواية مواجهتها بين زمنين، وبين منطقين، وبين رؤيتين متمايزتين ومتغايرتين

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

للقضية الفلسطينية. زمن كانت رؤية التاريخ فيه من منظور السقوط وحده، وزمن آخر استوعب دروس التاريخ وتراكم الإشارات التي تكتسب على رغم برقيتها مجموعة كبيرة من الدلالات المغيّرة للفهم والمثوّرة للرؤية، فينبثق مع التغير من جديد أمل استعادة الحقوق المهدورة.

ولم يقتصر التعبير عن ضياع كل حقوق الإنسان الفلسطيني على الرواية وحدها، وإنما امتد إلى كل صيغ القص الأخرى. فالكاتب الفلسطيني المرموق رشاد أبو شاور جعل قضية وطنه شاغله منذ ظهور مجموعته الأولى **ذكرى الأيام الماضية** عام ١٩٧٠ وحتى صدور مجموعته الأخيرة **الضحك في آخر الليل** عام ١٩٩٠. وأهم ما تتميز به أعمال رشاد أبو شاور العديدة هي حساسيتها الفائقة لتعقيدات الوضع الفلسطيني، وسعيها المستمر لاقتناص تغيراته السريعة وتبدلاته المدوخة، وطموحها المشروع للتعبير عن أنضج الرؤى الفلسطينية وأكثرها قدرة على بلورة جوهر الوضع الفلسطيني من دون الوقوع في شراك الشعارات أو التبسيطات التي تنأى بالكتابة عن طبيعة الفن، وتودي بها في مهاوي التردي وفقدان الدور. إذ تقدم قصص **الضحك في آخر الليل**(١٠٣) التشكلات السردية الجديدة لمتغيرات الوضع الفلسطيني. فلا يمكن النص القصصي الجيد أن يبقي بنيته السردية على وضعها القديم ويطمح في أن تستطيع تلك البنية القديمة استيعاب المتغيرات السريعة والمدوخة التي يعيشها الإنسان الفلسطيني في عالم لا يأبه بتضحياته ولا ينصت لشكواه، ولا يسعى إلا لإخماد فاعلية ثورته، أو الإجهاز على مبادرات بنيه في الحصول على أبسط حقوقهم المشروعة. وإنما عليه أن يشارك في صياغة مجموعة من البنى السردية الجديدة التي تستطيع أن تكشف لنا عن حركية هذا الواقع في تعامله مع المتغيرات القاسية التي يتعرض لها، في واقع يطارد الفلسطيني من شتات إلى شتات. ورشاد لا يكتب عن متغيرات هذا الوضع القاسي من موقع المشاهد أو المراقب، وإنما من منطلق المشارك الذي يكتوي بنيران تلك المتغيرات. فرشاد ابن حقيقي لهذا الشتات نفسه، والمعلومات القليلة التي أعرفها عن حياته تشير إلى أنه من أبناء جيل الشتات الذي ولد قبيل مأساة احتلال فلسطين، ومضت به الحياة من منفى إلى منفى، من دون أن يستطيع الاستقرار في وطن بديل. فقد كتب على أبنائه أن يبدلوا بيوتهم، وأن يغيروا أعمالهم، وأن يستعيضوا عن أصدقائهم ببيوت وأعمال وأصدقاء جدد، كلما مرت القضية الفلسطينية بانعطافة جديدة. وفقدان الاستقرار هذا هو الذي أرهف وعي كاتبنا بضرورة التخلي عن استقرار الشكل القصصي، وأهمية السعي إلى بلورة صيغ وبنى سردية جديدة.

---

(١٠٣) رشاد أبو شاور، **الضحك في آخر الليل** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٠).

وبقدر تعدد تلك البنى الجديدة وثرائها تكون قدرة النص القصصي عند رشاد أبو شاور على استيعاب شتى أبعاد الوضع الفلسطيني المتغير دوماً المتحول أبداً. هذا الوضع الجديد الذي يعلن عن نفسه منذ السطور الأولى لمجموعته، ومنذ قصتها الأولى «الحكاية الحقيقية عن الولد الذي رفض أن..» فالعنوان نفسه بجملته الناقصة، وصياغته غير التقليدية أو غير العنوانية، وازدحامه بالعوامل النحوية من حرف الجر إلى ضمير الوصل إلى أداة النصب يؤكد أننا بإزاء بنية نصية جديدة. يأخذ فيها العنوان شكل الصدمة التي تكاد حدة السخرية والمفارقة المرة فيها تحيل الموقف الفكاهي إلى مأساة دامية. فنحن بإزاء عالم قصصي يتخلق على تخوم التراجيكوميدي، ولا يمكن الإحاطة بمكوناته أو اقتناص تياراته التحتية من دون تعليق الإيهام، وإقحام الكاتب باسمه ووصفه داخل النص، ومقاطعة السرد بالتأكيدات التي تنفي أي شبهة للخيال، والإشارات المتكررة لوقائع متعينة أو لسلوكات شائعة، وغير ذلك من التقنيات السردية الجديدة التي تصبح معها تلك الحادثة اللامعقولة عن الجنين الذي استمرأ الحياة في بطن أمه حتى الشهر الحادي عشر، ورفض بإصرار أن يولد بعد أن سمع حديث أبويه عما يعانيه الفلسطيني من شتات، وقتل، وسجن، وتشرد بين المطارات، أكثر معقولية من الوضع الفلسطيني العبثي نفسه. فلا يمكن أحداً أن يلوم هذا الجنين الذي فضل بطن أمه الضيق، على عذاب الحياة الفلسطينية التي حرم بنوها من كل حقوق الإنسان. لكن القصة ليست مجرد مزحة أو فكاهة عابثة، ولكنها محاولة مكثفة تصوغ لنا من خلال تفاصيلها الدقيقة صورة استعارية مؤثرة للمخاض الفلسطيني المرجأ. فالمرأة الفلسطينية حبلى بطفل أكثر وعياً من أبويه، وأحدّ تمرداً على الأوضاع التي يريدون له أن يولد في سياقها الجائر. إنها محاولة لاستنقاذ بصيص من الأمل من حلكة الوضع الفلسطيني الدامسة حتى يجيء اليوم الذي يولد فيه الأطفال في شهرهم السابع، ليكسبوا شهرين إضافيين من الفرح. وهي في الوقت نفسه طرح لتصور متفائل للمستقبل الفلسطيني الذي يعد بمخاض كبير، ولكنه مرجأ وقتياً فقط. فليس ممكناً أن يظل هذا الطفل إلى الأبد في بطن أمه، ولكن ليس من العدل أيضاً أن يولد في هذا الواقع المرير الذي يحكم عليه فيه سلفاً بالحرمان من حقوقه.

هذه الحيرة التي أصبحت جزءاً من البنية السردية ذاتها لا سؤالاً خارجياً مطروحاً عليها هي التي نواجهها مرة أخرى في بقية قصص تجربة الشتات، وهي واحدة من أهم تجارب هذه المجموعة. ففي «الياسمين الأزرق» تتحول البنية السردية ذاتها إلى بنية اقتطاع وتجزؤ، تتوزع عبرها القصة في لوحات صغيرة، تجهز الأحداث وتناقضات الواقع المر ومواضعات الزمن الرديء على علائق ترابطها، كلما أخذت تلك العلاقات في النمو والتطور. وتحمل تضاريس حي العمارة تفاصيل هذا

الاقتطاع وقد حفظت في دروبها سعي عمر للتعلم من أجل التعبير عن الهم الفلسطيني، وعدم تحمس قادة المنظمات لمسرحياته، بينما تطارد فيصل بتلك الفتاة الحلمية ذات الوشاح الأزرق التي يفوح منها عطر الياسمين، لأن مرورها العابر به قد أصبح في القصة رمزاً لمرور الوطن العابر في أطياف الذاكرة. ومن هنا أصبح وقوف فيصل والراوي من بعده على أطلال حي العمارة نوعاً من البكاء المعاصر على أطلال دارسة، ولكنها لا تزال محفورة في الوجدان، تشكل ملامح الوعي وتصوغ قسمات الذاكرة: ذاكرة الأفراد/ذاكرة الوطن. وتبلغ تجربة الشتات ذروتها التعبيرية في قصة «الأغصان المائلة» لأن القصة تقدم لنا الشتات عن الشتات نفسه، والاغتراب عن كل مكان يكون فيه للفلسطيني بعض الذكريات ثم سرعان ما يجد نفسه مضطراً للنزوح عنه قسراً ولعوامل خارجة عن إرادته كما يقولون. فالقصة تقدم لنا رحلة عودة هذا الابن الفلسطيني الذي اغترب عن موطنه المؤقت، ولا أقول وطنه، فالوطن الفلسطيني ممنوع على أبنائه، لعشر سنوات ثم عاد ليجد أن سنوات الكد من أجل التعلم في عاصمة النور والحصول على الدكتوراه في باريس قد غيرت، أو بالأحرى شوهت خرائط الذاكرة. وتلعب القصة ببنية سردية جديدة هي بنية ازدواج المنظور القصصي، فالرحلة تبدو لنا مرئية من خلال منظور أحمد العائد بعد استشهاد أخيه ومرض أمه، ولكنها في الوقت نفسه تقيم حواراً جدلياً خلاقاً بين هذا المنظور ومنظور السائق العجوز الذي يحمله في سيارته إلى بيته القديم، وبين ذكريات أحمد عن هذا الوطن المؤقت وواقعه الذي يشهده من خلال عين كاميرا غير محايدة بالقطع، ولكنها متحركة في سيارة لا يسيطر عليها إلا السائق العجوز. لذلك تتجلى الحيرة هنا لا في عدم قدرة أحمد على التعرف على بيته في تلك الدنيا الغريبة التي يتوه فيها الإنسان عن بيته، عن أبسط حقوقه. وهل كان حقاً بيته؟ ويحكم الشتات قبضته على الموقف من خلال تلك الآليات التي تستأصل كل ما كان يربطه بواقع المخيم الذي نشأ فيه. فما إن يقترب من المخيم، ويتجاوز تغير التضاريس الجغرافية حتى ترده الملصقات التي تنبئه باستشهاد أبناء طفولته وصباه واحداً بعد الآخر، وكأنها تنتزع منه الرواسي والمرتكزات التي تتخلق عبرها ذاكرة الوطن، ولكن سرعان ما ترده إليها أغنية الأطفال الذين يلعبون ويرددون لحناً شعبياً طالما ردده هو الآخر في صباه. فرشاد أبو شاور يعرف كيف يجد في أشد المواقف حلكة بصيصاً من الأمل وخيطاً من التواصل والتفاؤل بالمستقبل.

سادساً: قضية المرأة كقضية من قضايا حقوق الإنسان

سعت الاستقصاءات النسوية النظرية الجديدة إلى تحرير المرأة، وبلورة الوعي بما تعرضت له أبسط حقوقها الإنسانية على مر العصور من انتهاكات، من

خلال مغامرة فكرية أثارت مجموعة من الشكوك الجوهرية حول المفاهيم الإنسانية الراسخة، أو بالأحرى مفاهيم الرجل الإنسانية (Male-humanist Concepts) حول هوية إنسانية أساسية (Essential Human Identity) لا وجود لها حقاً إلا في تلك اللغة المراوغة التي تحتاج بدورها إلى مزيد من التفكيك الذي يكشف عن أن الإفصاح في هذا المفهوم أقل قدرة على التعبير عن الصمت الرازح المدوي فيه. فقد أدخلت عملية التفكيك تلك النقد النسوي (Feminist Criticism) إلى قلب عملية التشفير الرمزية (Symbolic Coding) التي استبعدت منها المرأة لزمن طويل ـ والاستبعاد من أشكال اضطهاد الآخر والعصف بحقوقه ـ واحتكرها الرجل وحده، حتى أصبحت كل البنى والأنساق الرمزية (Symbolic Orders) الحاكمة لعمليات التعبير والتحليل تنهض على رؤية الرجل وحده للعالم. وهي الرؤية التي تحول فيها «الأنا» الذكرية المرأة إلى «الآخر» الأنثوي المناقض والذي يصبح اختلافه عن الرجل ومغايرته له هو عماد نسق التعارضات الثنائية المبلورة لتلك الهوية الإنسانية التي هي في واقع الأمر هوية ذكرية، تنهض على استبعاد المرأة، أو تعريفها بالسلب باعتبارها مستودع كل الخصائص السلبية، بل المرذولة، والضرورية لإبراز مدى إيجابية الخصائص الذكرية. فالبنية الذكرية وهي بنية المجتمع الأبوي للتعارضات الثنائية (Patriarchal Binary Opposition) والمتحكمة في نظام القيمة السائد في المجتمع تبرز كل إيجابيات خصائصها الإيجابية عن طريق اعتبار المرأة، بوعي أو من دون وعي، المستودع الطبيعي لنقائضها السلبية. وهذا شكل من أشكال التشويه التي تستبيح حقوق الآخر، من خلال استباحتها لصورته وهو ما أبرزته هيلين سيكسوس في تحليلها لبنية التفكير الأبوي (Patriarchal Binary Thought) التي تعتمد كلية على التعارضات الثنائية في كل أنشطتها التشفيرية ومنتجاتها الاستعارية.

فبنية التفكير الأبوي عند سيكسوس تنهض على التعارضات الثنائية التي لا تتبلور فيها ماهية أي قيمة أو خصيصة، عقلية كانت أو حسية، إلا من خلال إقامة تعارض بينها وبين نقيضها مثل: الفاعلية/السلبية؛ الشمس/القمر؛ الثقافة/الطبيعة؛ النهار/الليل؛ الأب/الأم؛ العقلانية/الحسية؛ التجريد/التجسيد؛ المنطق/الانفعال؛ الشكل/المادة[١٠٤].

---

(١٠٤) انظر: Hélèn Cixous and Catherine Clément, *The Newly Born Woman*, translated by Betsy Wing; introduction by Sandra M. Gilbert, Theory and History of Literature; v. 24 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 63.

هذه التعارضات الثنائية كلها تنطوي على تعارض جوهري وجذري حاكم هو التعارض بين الرجل والمرأة، بين «الأنا» الأبوية المتحكمة في النظام الشفري والصانعة له، و«الآخر» المغاير والمقموع: أي المرأة. بحيث يصبح انتهاك الآخر وتشويهه وبالتالي حرمانه من حقوقه هو شرط تحقق «الأنا» وبلورتها لهويتها الجنسية. وهنا تنتقل المسألة في بنية التعارضات تلك من التجاور إلى التراتب، بحيث تكتب كلمة الرجل فوق كلمة المرأة. لأن هذه الصورة الاستعارية ببنيتها التراتبية تلك قد حفرت نفسها في بنية التفكير الأبوي باعتبارها بديهية أساسية من مسلّماته. وتغلغلت كذلك في نسيج البنية المنظمة للخطاب بحيث تخضع الفكر، أي كل المفاهيم والشفرات والقيم، إلى نسق من التعارضات الثنائية بهذا «الزوج» الرجل/المرأة؟ وأن المنطق الذي يضفي على كل مزدوج من تلك الثنائيات المتعارضة المعنى هو نفسه المنطق الذي يؤدي إلى تدمير القرينين ، في ساحة تلك المعركة الكونية التي ما إن تندلع فيها الحرب، حتى يفعل الموت فيها فعله على الدوام.

وهكذا تكشف هيلين سيكسوس عن أن التعارض الكامن في بنية التفكير الأبوي ينطوي على بذرة الدمار والموت، لأنه يقيم التعارض بين كل ما هو سلبي وكل ما هو إيجابي داخل الإنسان نفسه، ويضع الحدود الفاصلة بين الجنسين: الرجل/المرأة، الإيجابي/السلبي. فحركية توليد المعنى في كل مزدوجة من مزدوجات هذه الثنائيات تنهض على نفي كل طرف من طرفيها للآخر وتأكيد السيطرة عليه، وبالتالي انتهاك أبسط حقوقه في الندية والتحقق والمساواة. فالبنية الأبوية للتفكير هي بنية تراتبية (Hierarchical) في المحل الأول، لا ينفصل فيها التعارض بين الرجل/المرأة عن بنية السلطة والسيطرة فيها، والتي يمكن تلخيصها في هذا التعارض الجذري في مزدوجة الإيجابي/السلبي والذي يوشك أن يكون القاسم المشترك في كل الفكر الفلسفي. حيث نجد أن آلية عالم الكينونة وحركيته فيه تقوم على استبعاد المرأة وتغييبها، وذلك بسبب الرباط الوثيق بين الفكر الفلسفي والدين الذي ينهض هو الآخر على علاقة الأب/الابن في الفكر الغربي المسيحي، وعلى ربط هذه العلاقة فيه بالروح القدس: ثالوث المسيحية المقدس الذي لا مكان فيه للأم أو للمرأة على الإطلاق. ويعزز هذا الرباط الطبيعة التراتبية لبنية العقل الأبوي، التي لا يمكن الحفاظ على نظامها التراتبي من دون استخدام قدر من العنف مهما كانت براعته في إخفائه، وهو العنف الذي يقع عبئه على المرأة في ثنائية الرجل/المرأة. ولا يختلف الإسلام كثيراً في هذا المجال عن المسيحية، لأنه هو الآخر يقرر أن الرجال قوامون على النساء. ولا ينفصل الفكر الأدبي عن الفكر الديني في هذا المجال بأي حال، لأن مجموعة المصادرات الأساسية الفاعلة في النصوص الأدبية هي المصادرات نفسها التي بلورتها الافتراضات الدينية والفلسفية لبنية التفكير الأبوي ذاتها.

ويكشف لنا تركيز جوليا كريستيفا على الأبعاد السياقية للمعاملات اللغوية والنصية، هذا التركيز الذي يموضع دراستها في ساحة علاقات القوى السائدة بين الجنسين في المجتمع الأبوي عن نظام المكانات الاجتماعية التراتبية التي تنهض عليها بنية النظم الرمزية فيه، وهو الذي يحول عملها إلى أداة فاعلة في عملية تحرير المرأة وإعادة حقوقها إليها. لأنه يكشف عن أن كل التحيزات اللغوية والنصية ضد المرأة ليست كامنة في المفردات اللغوية أو النصية نفسها، وإنما في موضعة هذه المفردات في سياقات تهمش المرأة وتكرس التصور السائد بتفوق أحد الجنسين على الآخر. وأصدق دليل على أن هذه التحيزات اللغوية ليست كامنة في اللغة بل في سياقات إنتاجها واستخدامها مجموعة التغيرات التي انتابت عدداً من المفردات اللغوية المفعمة بالتحيز ضد المرأة في اللغة الإنكليزية مثلاً نتيجة لنضال المرأة ونجاحها في تغيير بعض قيم المجتمع الأبوي وبعض تصوراته[١٠٥]. ومن خلال الكشف عن آليات هذا الجدل تبلور لنا كريستيفا طبيعة عملية التهميش والقمع التي تتعرض لها المرأة في منظومة التصورات السائدة في الرؤية الأبوية للعالم، وتشكك في مفاهيمها الأساسية حول الهوية، رافضة مفهوم الهوية نفسه بما في ذلك القول بهوية نسوية وأخرى رجالية، لأن هذين المفهومين ينتميان إلى مرحلة التصورات الثابتة السابقة على كشوف التفكيكية، ورافضة معه أي نظرية لعلاقات القوى تعتمد على مفاهيم الهوية المطلقة سواء أكان أساسها بيولوجياً أو اجتماعياً، وطارحة بدلاً من ذلك كله مفاهيم التهميش (Marginality) والتخريب (Subversion) والانشقاق (Dissidence)، وهي مفاهيم ثلاثة مترابطة يثري بعضها البعض. فتهميش المرأة لا ينفصل عندها عن تهميش أي قطاع آخر في المجتمع الإنساني. وبالتالي فإن صراعها من أجل مقاومة هذا التهميش لا يختلف عن صراع أي جماعة أو طبقة اجتماعية أخرى ضد أي نظام مركزي أو قمعي للسلطة يطيح بحقوقها. فالأنوثة أو الأنثوية عندها هي مفهوم خلقته بنية الفكر الأبوي في تشفيرها لعلاقات القوى الاجتماعية وبلورتها لنظام المكانات الرمزي فيها، وليس قيمة دلالية أو معنوية مطلقة. إذ لا تنفصل عندها عملية تهميش المرأة عن صياغة مفهوم الأنثوية بالطريقة التي تم بها، والتي تساعد على تحقيق هذا التهميش وإحكام حلقته. فهو كمفهوم يعتمد على موضعة المرأة ضمن منظومة علاقات القوى الرمزية في المجتمع الأبوي في مكان هامشي، وليس على أي أساس بيولوجي أو طبيعي أو حتى نفسي، وإن استخدم كل هذه الدعاوى لتبرير وضعها في هذا الموقع في نظام العلاقات التراتبي. وهكذا تنقل كريستيفا

---

(١٠٥) انظر: Julia Kristeva, *Sémiotike: Recherches pour une semanalyse* (Paris: Seuil, 1969), p. 24.

المسألة من الصراع حول الجوهر الذي يستحيل إثبات جوهريته أو إطلاقيته إلى خلاف حول الموقع الذي تحتله المرأة أو غيرها في خريطة علاقات القوى في النظام الرمزي.

بعد هذه المقدمة النظرية نستطيع أن نتأمل في ضوئها بعض تجليات هذا الوعي الذي يبرز حقوق المرأة باعتبارها من الجوانب المسكوت عنها في تناول قضايا حقوق الإنسان في المجتمع الأبوي العربي. فقد سعت المرأة العربية منذ بدايات النهضة إلى احتلال مكانة مرموقة داخل النظام الرمزي لتتمكن من طرح قضيتها في ساحته. فلم يكن طرح قاسم أمين لقضية «تحرير المرأة» في كتابه الشهير عن الموضوع عام ١٨٩٩ منفصلاً بأي حال من الأحوال عن ممارسات عدد من النسوة الرائدات الأدبية: من عائشة التيمورية (١٨٤٠ ـ ١٩٠٢) إلى وردة اليازجي (١٨٣٨ ـ ١٩٢٤) وهند نوفل (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠) وزينب فوّاز (١٨٦٠ ـ ١٩١٤) وفريدة عطية (١٨٥٨ ـ ١٩١٦) وغيرهن. فقد كان استيلاء هؤلاء الرائدات على مساحات مرموقة من الاهتمام الأدبي هو المقدمة الضرورية لطرح الرجل لقضية تحرير المرأة، والمناداة بحصولها على كامل حقوقها قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأمد غير قصير. لكن تجليات مختلف صيغ إهدار حقوق الإنسان في ما يتعلق بالتعامل مع المرأة العربية، وخاصة في القصة والرواية العربية لم تقتصر على أعمال الكاتبات العربيات وحدهن، وإنما امتدت إلى أعمال عديدة كتبها الرجل كذلك. فلا يمكن لكاتب يطمح إلى تصوير آليات الواقع الاجتماعي في مجتمعه في القصة أو الرواية أن يتجنب تناول الشخصيات النسائية، أو ألا يعكس في عالمه ما يعانيه من مشاكل. لأن تقديم الواقع العربي ببنيته الأبوية الصارمة ينطوي على تجسيد حتمي لما تعانيه المرأة داخل هذه البنية من ظلم وإجحاف بالكثير من حقوقها.

فتصوير نجيب محفوظ لشخصية الأم «أمينة» في ثلاثيته الكبيرة **بين القصرين وقصر الشوق والسكرية**[١٠٦] ينطوي في بعد منه على تعامل مع قضية المرأة من منظور هذا المجتمع الأبوي الذي ينتهك الكثير من حقوقها كإنسانة حرة تتطلب التعامل معها بندية وعدالة. وهذا هو الحال في قصص يحيى حقي أو يوسف إدريس أو غيرهما. لكن طرح قضية حقوق المرأة في القصة والرواية العربية باعتبارها القضية المحورية في العمل بدأ مع رواية إحسان عبد القدوس **أنا حرة**[١٠٧]، واستمر بعدها في أعمال عدد كبير من الكاتبات كانت أولاهن هي ليلى بعلبكي في **أنا**

---

(١٠٦) محفوظ: **بين القصرين؛ قصر الشوق، والسكرية**.

(١٠٧) إحسان عبد القدوس، **أنا حرة**، الكتاب الذهبي (القاهرة: دار روز اليوسف، ١٩٥٨).

أحيا[١٠٨] ثم **الآلهة الممسوخة**[١٠٩]، واستمرت بعد ذلك في أعمال غيرها من الكاتبات اللبنانيات مثل إميلي نصر الله وليلى عسيران وحنان الشيخ وهدى بركات، والمصريات مثل لطيفة الزيات ونوال السعداوي ورضوى عاشور وسلوى بكر واعتدال عثمان، وحتى الجيل الجديد من الكاتبات مثل مي التلمساني ونورا أمين وميرال الطحاوي وغيرهن. وانتقل الاهتمام بقضايا المرأة إلى كاتبات المغرب العربي، من عروسية النالوتي وعلياء التابعي وآمال مختار في تونس، وحتى زهور ونيسي وأحلام مستغانمي في الجزائر، وربيعة ريحان ولطيفة باقا وزهرة الزيراوي في المغرب. بل إن كاتبة تنتقد البنية الأبوية بشدة في أعمالها هي رجاء عالم وبخاصة في روايتها **أربعة/صفر**[١١٠] التي يشير عنوانها إلى حق الرجل الشرعي بالزواج من أربعة، وإلى أن هذا الحق يحيل الرجل في نهاية الأمر إلى صفر العنوان. لأن بنية القهر الأبوية لا تعصف بالمقهور وحده، وإنما تنفي إنسانية من يمارس القهر نفسه. وتقلب كل شيء في واقعه، بالصورة التي دعت الكاتبة إلى قلب بنية الكتاب نفسه وبدئه من آخره لأنه كتاب عن واقع مقلوب رأساً على عقب.

وإذا كان طرح حق المرأة في الحياة الحرة الكريمة، وفي التمتع بحريتها واختيار مصيرها بإرادة وبندية قد بدأ مع رواية ليلى بعلبكي الرائدة **أنا أحيا** فإنه دخل برواية لطيفة الزيات **الباب المفتوح**[١١١] مرحلة جديدة خرجت فيها بكتابة المرأة من حصار الأدب النسائي الضيق الذي فرض عليها لزمن طويل، وطرحته في ساحة الاهتمام الثقافي العام، فقد أرست فيها مجموعة مهمة من القيم الإبداعية والفكرية على السواء. **أولاها** أن الحرية الفردية للمرأة وحصولها على حقوقها لا تنفصل بأي حال من الأحوال عن الحرية الاجتماعية للمجموع، أو عن حرية الوطن السياسية عامة، **وثانيتها** أهمية الوعي بالتراسل أو التناظر المستمر بين بنية العمل الفني وعالمه العام وبنية الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يصدر عنه. بالصورة التي ينعكس كل منهما على مرايا الآخر، ويرهف وعينا بآلياته. فليس العمل الفني لديها مجرد تعبير عن الواقع، ولكنه كشف لآليات حركته الداخلية، وإرهاف لوعي القارئ بمدى تورطه فيها. **وثالثتها** أن عالمها الإبداعي مسكون بفكرة أساسية وهي أن الخلاص الفردي قد يمنح الفرد حلولاً مؤقتة، ولكنه لا يحقق عبره نفسه وذاته الفردية، ولا سبيل إلى هذا التحقق الفعلي إلا بالخلاص الجمعي والوطني العام.

---

(١٠٨) ليلى بعلبكي، **أنا أحيا** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٥٨).

(١٠٩) ليلى بعلبكي، **الآلهة الممسوخة**: رواية (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٠).

(١١٠) رجاء عالم، **أربعة/صفر** (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ١٩٨٧).

(١١١) لطيفة الزيات، **الباب المفتوح** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٠).

ولذلك أصبحت **الباب المفتوح** علامة فارقة في تاريخ الكتابة النسائية العربية. إذ فتحت بحق باباً جديداً لإبداع المرأة العربية تحولت معه الكتابة إلى أداة للكشف والتحرر معاً. لأنها لم تعد، كجل الروايات التي سبقتها، مجرد رواية عن سعي المرأة للتعبير عن ذاتها في مجتمع رجالي، وإن تضمنت ذلك كله، بل أصبحت رواية مصر كلها في تلك المرحلة الحرجة من تاريخها التي انتهت بالعدوان الثلاثي عليها عام ١٩٥٦. وقد واصلت الكاتبة هذا المنحى المهم في كتابها الإبداعي الثالث **أوراق شخصية** الذي شكل هو الآخر إضافة جديدة، لا لعالم لطيفة الزيات وحده، وإنما لجنس السيرة الذاتية في الأدب العربي كله. لأنه كتاب يغير مفهوم هذا الجنس الأدبي ويبدل بنيته حتى تتواءم مع تاريخ المرأة وتجربتها في وطننا العربي. وهي تجربة تعاني التمزق والتفتت وغياب الاستمرارية السببية أو المنطقية. وهل يمكن العثور على منطق سببي يبرر ما يدور للمرأة في مجتمعاتنا؟ ناهيك عما دار لامرأة جميلة مثقفة ومشغولة بالهم الوطني العام مثل لطيفة الزيات؟ وتطرح فيه مفهوم الأوراق المتناثرة والمتحاورة، على رغم الفجوات المتعددة بينها، بل بسببها، في مقابل مفهوم السيرة التقليدي الذي يتابع فيه الكاتب سيرته بشكل متسلسل، يتماهى فيه الراوي مع الشخصية، أو ينفصل عنها، ولكنه يلتزم في جميع الأحوال بالتسلسل الزمني أو التاريخي. أما **أوراق شخصية** فإنه عمل يتحرر من التسلسل الزمني من أجل بلورة نوع من التفاعل الخلاق بين الماضي والحاضر. كما يطرح أهمية الفجوات في الكتابة الشخصية لأن المسكوت عنه في الخطاب الذاتي خاصة، وفي الخطاب النسوي عامة، لا يقل إفصاحاً في كثير من الأحيان عن المصرح به. ويقدم بنية الأوراق المختلفة التي يمتزج فيها البوح الذاتي بالمذكرات بالكتابة الإبداعية، بالمشروعات المجهضة، بالأسئلة الملحة التي ترافق الكاتبة في رحلة العمر، باعتبارها البنية الأكثر ملاءمة للبوح النسائي والأشد تجسيداً لتجربة المرأة في عالمنا. وهذا الوعي بمحتوى الشكل الأدبي يمتد إلى بقية أعمال لطيفة الزيات الإبداعية، ويحولها جميعاً إلى إضافات مهمة، لا لكتابة المرأة العربية فحسب، وإنما للكتابة الإبداعية العربية بعامة.

فالتجديد في كتابة المرأة ـ ونحن هنا في مجال الأدب، وليس مجال الإصلاح الاجتماعي ـ لا ينفصل بأي حال من الأحوال عن طرحها لقضيتها ولجدارتها بحقوقها. لأن التحولات الأساسية التي انتابت فهم المرأة العربية لذاتها وتصورها لدورها الاجتماعي والسياسي، لا بد أن تعبر عن نفسها في وثائقها الإبداعية. وهذا ما يتجلى في أعمال كاتبات من الأجيال التالية لجيل هؤلاء الرائدات المهمات. فقصة سلوى بكر **مقام عطية**[١١٢] تحرص من البداية على تأسيس منظور القص نفسه،

(١١٢) سلوى بكر، **مقام عطية: رواية وقصص قصيرة** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦).

والذي لا بد من دخول عالمه من خلاله، عبر فتاة مناهضة لبنية المؤسسة ولكن لمرارة المفارقة مكلفة منها بالقيام بمهمة الكتابة، أو بالأحرى التحقيق. فالكتابة هنا «مهمة» و«تحقيق»، في موضوع «مقام» الست عطية. ففعل القص نفسه هو فعل تحرر بقدر ما هو فعل تعبير عن جدارة المرأة بكل حقوقها. ومن هنا فإن النص لا يحدد لنا من البداية منظور القص فحسب، ولكنه يحدد لنا كذلك موقف المؤسسة منه. فما يريد أن يقدمه لنا ينتمي من البداية إلى عالم المقموع السياسي الذي يضع الكتابة منذ اللحظة الأولى في مواجهة السلطة، ويربطها بعملية التحدي والتمرد على تلك السلطة، لأننا نعرف أن الراوية/كاتبة التحقيق/المحررة عزة يوسف قد فصلت من المجلة أو استقالت منها. بل إن النص لا يضع الكتابة في مواجهة السلطة فحسب، ولكنه يضعها كذلك ومنذ الصفحات الأولى في مواجهة الموت/القتل/القمع، موت زوجها الأثري علي فهيم. كما أن النص يقيم كذلك نوعاً آخر من التوازي بين إنجاز الراوية للتحقيق، الذي ينطوي في بعد من أبعاده على اكتشافها حقيقة المرأة، وتحققها بالحب كأنثى عرفت من خلال معرفتها بحقيقة الست عطية حقيقتها، وتحققت بالمعرفة وبالحب من خلال الزواج بالأثري المقتول، الذي سنعرف أنه كان صاحب فضل في فتح عينيها على حقيقة الواقع الذي تعيش وتعمل فيه، وعلى حقيقتها هي معاً.

ومن تراكم هذه الشهادات والأصوات عبر النص تتخلق أجزاء الصورة الشاملة لشخصية الست عطية، شخصية المرأة التي أهدرت حقوقها على رغم وفرة عطائها لواقعها ومجتمعها، وتتبلور معها طبيعة الصلات التي تربطها بالجوانب التاريخية والفكرية لمصر من ناحية، وبالجوانب الاجتماعية والتجريدية لشخصية المرأة المصرية من ناحية أخرى. فالنص يحاول بالدرجة الأولى أن يحقق نوعاً من التوازن الحساس بين الجوانب الحسية للشخصية وبين مختلف الدلالات التجريدية التي تنطوي عليها. لأن استراتيجيات تمجيد المرأة والدفاع عن جدارتها بحقوق الإنسان كاملة تتبلور من خلال البنية التحتية للنص المضمر، ولا تستطيع النجاح في تحقيق غايتها من دون التوفيق في بلورة الجانب الواقعي لشخصية الست عطية كامرأة مصرية محددة قبل أن تكون رمزاً للمرأة أو للوطن. ذلك لأننا إذ ما تأملنا النص على صعيد المستويات التأويلية المتعددة التي يطرحها، سنجد أن انشغاله بقضية المرأة و«مقامها» الاجتماعي والسياسي والتاريخي وحقوقها المهدرة، لا يقل بأي حال من الأحوال عن انشغاله بقضية الوطن المستباح. لأن الإحالات إلى وضع المرأة الاجتماعي التي تتخلل ثنايا النص بوفرة مدهشة ترمي إلى طرح قضية المرأة في الواقع العربي، وضرورة إعادة النظر في مكانتها. فلا شك في أننا قد نوافق بيسر على إقامة «مقام» للوطن نتعبد جميعاً في محرابه، لكن إقامة «مقام» للمرأة في عالم جُبِل على التسليم بالسيطرة

الأبوية للرجل من الأمور الأصعب والتي يطمح النص إلى الإسهام في وضعها على خارطة التفكير العربي المعاصر. ومن هنا استطاع النص أن يحقق نوعاً من التوازن الحساس بين الإشارات إلى تجسد «ست» في ثنايا النص التحتي المضمر في الأمور التي استباحت الوطن وفي الظواهر السلبية التي تفشت في العقدين الأخيرين، والإحالات التي تومئ إلى تخلفه عبر ممارسات الرجل القمعية وآليات المجتمع الأبوي الذي ينهض على قهر المرأة واستغلالها.

أما رواية علياء التابعي **زهرة الصبار**(١١٣) فقد نجحت بإقامة علاقة تناظر ثرية بين المتاهة الفكرية والنفسية التي تتخبط فيها شخصياتها والمتاهة الحضرية التي تتجسد في تضاريس مدينة تونس العاصمة، وقد تجاورت فيها المتناقضات المعمارية والحضارية، وتصارعت في ساحتها الرؤى والصبوات الاجتماعية والفردية. وقد أثرى هذا التناظر خريطة العلاقات الإنسانية في الرواية وجعل الجدل الدائر بين فضاءات المدينة، وفضاءات القطر التونسي برمته رافداً من روافد الصراع والتوتر المستمر على امتداد العمل الروائي الذي لا يستهدف بلورة رؤية الشخصيات الأساسية الثلاث، وإنما يطمح إلى الكشف من خلالها عن المتاهة الفكرية التي أرقت جيل الكاتبة بأكمله، وقد بدأ في تلقي الضربات منذ اللحظة التي بدأ فيها وعيه في التفتح على الذات وعلى الواقع الخارجي معاً. وقد جعلت الكاتبة المرأة محور العمل الروائي وحجر الزاوية في العلاقة التي تربط بين شخصيات العمل الأساسية، ما وضع المرأة التي يهدر الجميع حقوقها في مركز شبكة العلاقات وخرائط المدينة الجغرافية والاجتماعية. ويرافق تأسيس محورية الأنثى/ المرأة/ الحبيبة، تأكيد ثقافتها، فهي لم تتقن في حياتها عدا القراءة والكتابة، وما زادتها الكتب وما فيها إلا هشاشة أمام الدم والقبح وسفالة العالمين. فهي بنت الواقع التونسي في السبعينيات، والواقع العربي من ورائه فالهم الأساسي الذي يسيطر على «رجاء» بطلة الرواية في واقع يزداد من حولها غربة وانتهاكاً لكل حقوق الإنسان، هو أن تكتشف معنى حياتها وقيمتها وسط نزعتين: رغبتها في حب من لا يستحق حبها ولكنه فاز به، وتقديرها لمن يستحق حبها ولكنها بعد تجربتها المريرة مع أحمد غير قادرة على حب عادل، ولكنها تقدم لنا كذلك جانباً آخر من شخصية عادل الغائبة، لا يعرفه أحمد ولا طاقة له على إدراك كنهه. عادل الآخر الذي ترفع بعد أن خرج من تجربة السجن القاسية عن المتاجرة بتضحياته، أو حتى السماح للآخرين باستثمارها لاستدرار العطف والإعجاب والتأييد، عادل الذي أنضجته تجربة السجن، وجعلته أكثر إنسانية، وبالتالي أقدر على إقامة علاقة إنسانية مع أنثاه

---

(١١٣) علياء التابعي، زهرة الصبار، تقديم هشام الريفي (تونس: دار الجنوب، ١٩٩١).

الجريحة المنكوبة بمن خانوها وخانوا الوطن.

وفي رواية الكاتبة البحرينية فوزية رشيد **الحصار**(١١٤) نتعرف على جانب آخر من جوانب انتهاك حقوق الإنسان وحقوق المرأة في وطننا العربي. فعالم الرواية الذي تبني الكاتبة تفاصيله الواقعية وذاكرته التاريخية الداخلية بمهارة وحذق، هو عالم بحريني خالص، ولكنه في الوقت نفسه عالم عربي شامل. تقدمه لنا بطلتها «أمل عبد الله» التي نعرف منذ لحظات النص الأولى خلفيتها الاجتماعية «تسكن في بيوت العمال» ومرحلتها العمرية «في الخامسة والعشرين من العمر» قبل الانطلاق معها في رحلة الوعي والفعل وجسارة الممارسة الثورية المتطلعة إلى المستقبل العاملة على تغييره. فالبطلة الروائية الأساسية التي تعد الرواية كلها رحلة لها مع الوعي والكشف والمعرفة هي شابة بحرينية في مقتبل العمر تجد نفسها منذ الصفحات الأولى من الرواية في مواجهة العالم العام الذي تسلل إلى أدق دقائق عالمها الخاص، وفرض عليها التعامل معه، بالصورة التي ينداح فيها العام في الخاص ويتفاعل العالمان معاً في حميمية دالة. فقد اعتقلت السلطات خطيبها خالد لمجرد اشتباهها في أن يكون سياسياً، فنحن في عالم النظم الذي لا يسمح بممارسة أي شكل من أشكال الحرية السياسية. وها هي تفتتح النص بمراسيم الزيارة في السجن، وهي من الأمور الشحيحة التي قد تحرمهم السلطات منها في آخر لحظة. ومن خلال الإعداد لتلك المراسيم نعرف بأسلوب الإفضاء غير المباشر أن خالد قد أمضى في المعتقل خمس سنوات، وأنها على رغم السنوات الخمس لم تستسلم لضغوط أخيها عيسى (الذي يمثل رؤية المجتمع التقليدي القديم) للتحرر من الخطبة والتخلي عنه، بل يبدو أنه كلما ازدادت ضغوطه عليها أمعنت هي في اكتشاف الطريق الذي يربط بين مصيريهما، فازدادت تمسكاً بخالد الغائب الحاضر أبداً. وهو طريق آثرت الرواية أن تقدم لنا ملامحه عبر بنية قصصية تعتمد على التوازي بين ما يدور في الواقع الخارجي الذي تعيش فيه أمل ويرتبط مصيرها بمصائر عدد من شخصياته، وما يدور في واقع المعتقل الذي تكاد الرواية تنجح بتحويله إلى تجسيد للضمير الشعبي بما فيه من نزعات الأنا العليا الطامحة إلى السمو والتفاني في المبدأ، ونوازع الأنا السفلى الوالغة في طين الضعة والضعف والخيانة.

لكن الحصار الأساسي في الرواية هو حصار خالد ورفاقه الذين يمثلون شريحة كبيرة من المثقفين في الواقع العربي المتخلف، إذ يعانون، على الرغم من تنوع انتماءاتهم الفكرية ورؤاهم السياسية، بل تعارضها أحياناً، أشكال القهر المختلفة لا

---

(١١٤) فوزية رشيد، الحصار: رواية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٣).

لسبب إلا لأنهم يتبنون حلماً مستقبلياً بالخلاص. وتكتسب هذه المسألة أهميتها من خلال ربط مصير هؤلاء المحتجزين بكل من تسول له نفسه في الواقع الخارجي الاعتراض على ما فيه من جور، ليس فقط أمثال أحمد من الطلاب، ولكن أيضاً أمثال رجب من العمال. وقد أتاحت بنية النص الروائي من خلال التوازي بين عالمي العمل أن يقيم جدلاً مستمراً بين تفاصيلهما من ناحية، وأن يدخلنا في خريطة ما يدور في عالم المعتقل من معاناة من ناحية أخرى بكل ما فيها من تنويعات مختلفة على قيم الصمود والتماسك، أو ألاعيب الغدر والخيانة. وهكذا تردّنا رغبة المرأة في التحرر والحصول على حقوقها إلى ضرورة تحرر الوطن برمته. كما تردنا هذه الرواية الجميلة إلى حال حقوق الإنسان في منطقة الخليج والجزيرة العربية التي كتب عنها عبد الرحمن منيف خماسيته الكبيرة **مدن الملح**(١١٥).

(١١٥) عبد الرحمن منيف، **مدن الملح**، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ - ١٩٨٩)، ج ١: **التيه**، ج ٢: **الأخدود**، ج ٣: **تقاسيم الليل والنهار**، ج ٤: **المنبت**، و ج ٥: **بادية الظلمات**.

الفصل السادس والثلاثون

تساؤلات الرواية العربية في حقوق الإنسان

محسن الموسوي(*)

تلجأ هذه القراءة في الرواية العربية إلى توزيع حضور الإنسان وحقوقه في ضوء الوعي وتحولاته، بما يحتم العناية بالمنظورات التاريخية لمثل هذه التحولات، التي تسقط نفسها بقوة على تمثلات الشخوص والمواقف، وكذلك على مفاهيم الطبقة والنوع والأمة في الحياة العربية منذ النهضة. وليس مستغرباً أن تتبدّى السرديات العربية مقترنة بمثل هذه المراحل التاريخية وكذلك بالتحولات الجارية في الوعي الثقافي ـ السياسي. وتنقسم هذه المراحل إلى واحدة خاصة بفترات الحماية والتبعية، بينما تعنى الأخرى بظهور الدولة العصرية. وبين المرحلتين ثمة ما يخص المجتمع التقليدي، الذي يبدو امتداداً ساكناً لحياة التخوم العربية منذ العصر الوسيط. أما الدولة العصرية، فإن ظهورها يوجد مجموعة واسعة ومتناقضة من الردود والاستجابات وكذلك الارتدادات، أي تلك التي تنتمي إليها سرديات التوتر والتي تعلن عدم كفاية الروي التقليدي، أو عجزه إزاء الواقع المضطرب. وإذ تستعين هذه القراءة للمشهد الروائي بالتحقيب، فإنه التحقيب الذي يظهر من داخل السرد، إنه رؤية السارد، أو الأصوات المتنافسة والمشتبكة، لمجموعة علاقات القوة والمسايرة، سواء ما يخص منها العلاقة بالآخر، أي بالمستعمر، أو المعنية منها بالعادات والتقاليد، لا سيما قضايا الشرف في المجتمع التقليدي. لكنها، فوق هذا وذاك، تعترف بوطأة حضور الدولة العصرية الجديدة على مفاهيم المؤسسات وتقاليدها، في شتى المجالات، وتجاوزها لحقوق الإنسان في ميادين الحياة العامة وتلك المعنية بحق التعبير والفعل السياسي بشكل خاص. وإذا كنت قد كتبت في هذا الأمر بخصوص

(*) أستاذ الأدب في الجامعة الأمريكية ـ الإمارات العربية المتحدة.

نجيب محفوظ وأسماء أخرى، بينما تناول سماح إدريس بتفصيل أوسع العلاقة الفعلية بين المؤسسة الناصرية ومجموع المثقفين المصريين كما هي «ممثلة في الرواية المصرية»[1]، فإن هذه الدراسة تحيل إلى المكتوب من قبل لكي تتمكن من المضي في تكوين مسارها الجديد: بموجب التحقيب النصي، أي الذي تفرضه النصوص نفسها من الداخل، وما يستتبع ذلك من تنامٍ للعلاقات وتداخل في المواقع واشتباك في الأغراض، وحتى عندما تتناسل نصوص عن غيرها، كما يتأكد لقراء آخرين من أمثال إدريس في ميدان العلاقة ما بين نصوص السجن والعذاب وما بين محفوظ والتالين من الروائيين، فإن هذه الدراسة تتقصد التباعد عن هذه للمسك بأطراف مستجدة أخرى، غير متكررة، تفصح عن وعي متفاوت تحتمه التجربة الشخصية للروائي مرة، وتوتره إزاء الخارج مرة أخرى.

ولربما يبدو التساؤل في الإنسان، وحضوره، وحقوقه، في الرواية العربية والسرديات الطويلة عامة، بمثابة تفجير لمجموعة من المفاهيم المستجدة في أعقاب المدرسية القديمة التي تعاملت مع الظاهرة القصصية على أساس تمثيلاتها البادية وعناياتها الحياتية البيّنة. كما أن التساؤل في الأمر يعزل الرواية ابتداءً عن غيرها من القصص الرمزي والخرافة التي ظهرت في الثقافات القديمة منذ أن وجدت مخيلة الكتاب في ضيق الفرص وقتامة السلطة وانفراد الحكام والسلاطين بالجاه والقوة نقضاً لشروط التعاقد الاجتماعي التي يلتقي عندها أبناء المجتمع، ولا سيما أولئك الذين يتآزرون اتفاقاً وتضامناً بحسب دعوة ما أو قضية أو فكرة يتنادون بموجبها لإقامة ذلك المجتمع أو تلك الدولة. وما كان للمرويات الوسيطة أن تظهر في الثقافة العربية منذ مطلع القرن الثالث الهجري بهذه الكثافة والكثرة لولا أن يتوجه الرواة والحكاة إلى جمهور واسع مختلط، قادم من التخوم نحو الحواضر، أو مقيم عندها على هامش مراكز السلطة والمال، ليتبادل الأدوار مع شخوص هذه المرويات، مستمالاً عبر التخييل إلى ضروب من الأفعال والمواقف، ومتنقلاً في فسحة الاستطراد الوصفي إلى تلك المواقع التي غالباً ما تكون بعيدة عنه واقعاً، قصية عليه، حتى وإن بدت محتملة مكاناً وجائزة إنسانياً: فليس الهامشي وحده الذي يستسيغ رحلة التماهي والعبور نحو مراكز السلطة والجاه، إذ إن هذا المقصي خارج مركز الخطاب السائد أو النافذ يمكن أن يكون أيضاً

---

(١) انظر بهذا الخصوص: محسن جاسم الموسوي: الموقف الثوري في الرواية العربية المعاصرة (بغداد: دار اللام، ١٩٧٢)؛ الرواية العربية: النشأة والتحول (بيروت: دار الآداب؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، وثارات شهرزاد: فن السرد العربي الحديث (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣). ويقدم سماح إدريس قراءة متعمقة في: سماح إدريس، المثقف العربي والسلطان: بحث في رواية التجربة الناصرية (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢).

محط شهية الآخر المكتنز بصنوف اللذة والمتخم بكثرة الوجاهة والجمال والمال. هكذا هي حكايات الحمّال والبنات البغداديات، ومثلها حكاية المرأة الباحثة عن أقذر الناس ليوم واحد فقط. وشأن ذلك عشرات المرويات التي تجري فيها المناقلات ما بين المواقف والأدوار. فالمرويات قد تنحاز إلى ما هو سائد، وتجتمع عنده لضمان حضورها وتداولها، لكن فجواتها الكثيرة غالباً ما تتيح قدراً كبيراً من الخرق الذي يضمن ضروباً من «العدالات الشعرية» والثأر التخييلي مما يعده السارد استغلالاً اجتماعياً أو انحرافاً عما هو متوقع أو مقبول، بينما تبقي الخطابات الثانوية، وما تنطوي عليه الحوارات، وكذلك تعليقات الراوي، المجال مفتوحاً لتأويلات تتسع لفئات كثيرة من المستمعين والقراء.

الرواية والمثاقفة

لكن السرديات الوسيطة يمكن أن تتشكل داخل الذاكرة الجمعية أكثر من فعلها المباشر في الوعي المقترن بالرواية الحديثة: فالوعي العربي الحديث بدا منحازاً أكثر إلى الرواية الأوروبية كملحمة برجوازية، أكثر من أية انتماءات أخرى إلى الموروث، ولا سيما الشعبي منه؛ فإذ تتشكل النخب الثقافية منذ النهضة على هامش الفئات الوسطى المتنامية في الدولة العربية ـ التابعة فإنها انساقت تلقائياً وبحكم الضرورة أيضاً إلى الخطاب السائد عربياً، أي ذلك المنحاز أصلاً إلى «الأدب الرفيع»؛ بينما حتمت العلاقة بالفئات المهيمنة في الدولة الاستعمارية وكذلك بثقافتها النشيطة ضرباً من الانتماء الملتبس إلى الأنواع الأدبية السائدة، ولا سيما الرواية التي مثلت النتاج المرغوب بين الفئات العربية المدينية المتعلمة. وحتى عندما نعترف **لألف ليلة وليلة** بتأثير فعلي في تكوينات السرد الأوروبي الطويل بصفتها «العرابة السحرية» للرواية الأوروبية، كما تقترح مارثا بايك كونانت (Martha Pike Conant)[٢]، فإن علينا الانتباه أيضاً إلى أن مثقفي الثلاثينيات المبرزين كطه حسين وتوفيق الحكيم استعانوا بحكاية «شهرزاد» الإطار للإتيان بوجهات نظرهم بشأن مملكة الفن التي لا يجاريها الواقع، وهي وجهات نظر تستمد أصولها من تلك الانهماكات الجمالية المعروفة بين المثقفين الأوروبيين منذ نهايات القرن التاسع عشر، كما أشرت في مكان آخر[٣].

---

(٢) انظر: الموسوي، الرواية العربية: النشأة والتحول، و Martha Pike Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century,* Columbia University Studies in Comparative Literature; [no. 9] (New York: Columbia University Press, 1908; Octagon Books, 1966).

(٣) الموسوي، ثارات شهرزاد: فن السرد العربي الحديث، الفصل الخاص بـ «ما وراء الرواية بصفتها خطاباً نقدياً».

وهكذا، فعلى صعيد مناقشة حضور القيم والمفاهيم والناس في الرواية العربية، ينبغي أن نبقي الاعتبارات الخاصة بالمثاقفة والتفاعل قائمة، كلما جرت مناقشة التحولات في زاوية النظرة ولغات السرد والحوار الروائي. لكن هذه الاعتبارات لا تنقطع بتاتاً عما يفعله المكان والزمان في الرواية، لا على أساس اكتناز اللغة بثقل المشهد أو حضور المصالبة اللسانية ما بين انتماء اجتماعي أو مكاني وآخر فحسب، وإنما على أساس تحولات الوعي وتغيراته، ما بين انبهار بالآخر وانتقاد له أيضاً. وهكذا، لا تبدو رحلة المثقف العربي سردياً إلى الحواضر الغربية بمثابة تبضع واقتناء من مخزون الآخر المعرفي إلا عندما ينقاد الذهن مستسلماً إلى هناك وكأنه يكرر تبعية الدولة، قبل أن يصطدم بما هو أكثر تعقيداً من انهماكات الحب والشفافية الحضارية المثيرة. عند ذلك، قد تنعزل عنده الإشكالية الفكرية عما هو كيد مصلحي تستنفر من أجله الجيوش والامكانيات الكثيرة التي قد يذهب ضحيتها العديدون ممن يألف ويعرف.

وهكذا تستعيد الرواية الواقعية الاجتماعية منذ نهاية الأربعينيات هذه العلاقة بالغرب في ضوء فرضيات مختلفة، كتلك التي يجتمع عندها الصراع الاجتماعي والطبقي بذلك المواجه للمستعمر وقواته المحتلة في عدد من روايات محفوظ كما في **زقاق المدق** و**الثلاثية** مثلاً. وكلما تمكنت الرواية المكتوبة على أساس التمثيل الواقعي - الاجتماعي من فرز قوى الصراع، تبدّى المستعمر بمثابة المنتهك لحقوق الناس والجماعات، والوطن. وعلى الطرف الآخر يستجمع الخطاب المضاد مجموعة من المفردات والشعارات وكذلك الإحالات إلى فعل المستعمر وقواته وعملائه، لتتشكل المواقف الدرامية التي تزخر بها هذه الروايات. ولهذا نلتقي خطابين متصارعين، يتعالى في الوطني منهما وصف الانتهاك والجور، بينما يتبدى في الآخر استعراض للغطرسة والغرور والاستغلال. هكذا تنفرز الخطابات والمواقف في رواية إحسان عبد القدوس الذائعة في حينه، أي **في بيتنا رجل**: فالرواية تعرض للشاب المثقف المعادي للمحتلين الإنكليز بمثابة البطل المرغوب فيه الذي تتمناه الفتاة المتطلعة إلى الحرية، بينما يستجمع السرد طاقته المثالية وشحنته الرومانسية لتصعيد قوة الموقف اللفظي الذي يتمظهر عنه هذا الاستقطاب، وبكلمة أخرى، فإن الرواية العربية تستعين بخطاب مشبوب بالعاطفة الحارة، كلما كان الخصم هو الآخر، بينما ينقاد الوصف طيعاً لهذا الخطاب، ما دام المستعمر دخيلاً غريباً مستغلاً ينهمر ضده لسان ذلق يلقى تأييداً واسعاً بين فئات القراء. لكن المستعمر ليس وحده منتهكاً لحقوق الناس والجماعات؛ فكلما تمكن الروائي من تجاوز الصراع المتقابل ما بين الأمة والمستعمر بصفتهما الكلية، تعقد الخطاب الروائي. ويمكن أن نتابع ذلك في الروايات العديدة التي ظهرت بالفرنسية، والتي سعت إلى التقاط أزمة المثقف،

والروائي نفسه، في لحظة هذا الاستقطاب، أي عندما يتموضع الروائي داخل لغة المستعمر. فقد يعيد محمد ديب وكاتب ياسين ومولود فرعون، من بين آخرين، تشكيل لغة المستعمر محملة بتداعيات وطنية عديدة، محققين اختراقاً ما لهذه اللغة، لكن الروايات تنبني هي الأخرى على أساس الاصطراع ما بين مستغل دخيل وآخر وطني منتهك ومغلوب. أما صفة التعقيد في مثل هذه الروايات فهي تلك التي تخص صوت الراوي كلما استدعته حالة السرد إلى إعلان حضوره أو أزماته إزاء ازدواجية هويته: فما بين الرغبة في امتلاك لغته الأم واستلابه الثقافي في ظل الوضع الراهن تنشق لغة الرواية على نفسها لتدوّن عصابية ما، توتراً وانشداداً حادين، يفصحان عن محنة الكتابة المنتهكة كلما استساغ مستعمر المرحلة الماضية إحلال لغاته وأعرافه بديلاً يجتث الأهالي، وكأن كروزو، شخصية دانيال دفو في روايته المعروفة **روبنسن كروزو**، هو النموذج المقتدى بين المستعمرين الذي تؤسس له الرواية ابتداءً إذ يكتب كروزو بلسان الآخرين من أمثاله أنه منح فيض كرمه لفرايداي المغلوب، فعلّمه لغته بديلاً من تلك الرطانة التي جاءه بها، فيتعمد تابعاً وذليلاً، كلمة الرضوخ عنده هي الأولى التي ينطقها بالانكليزية، أي «سيدي».

ويعد محفوظ مؤثراً في ثنائيات الاستقطاب التي تتشكل بموجبها المواقف والقرارات والآراء، وكذلك الشخوص: فالمستعمر هو المغتصب، المنتهك لحقوق أناس يحيون واقعاً كثير الالتباس والتداخل. ففي **زقاق المدق** كان لا بد لحميدة أن تشتغل في الحانة، وأن يحيط بها جنود الاحتلال. ويتسلط صوت الروائي المطلع على مثل هذا المشهد، وهو يتداخل بزاوية النظر التي تتشكل منها أيضاً إطلالة الحبيب الغاضب، الشاب عباس الحلو:

«رأى حميدة في جلسة شاذة بين نفر الجنود، كانت تجلس على كرسي وإلى ورائها جندي واقفاً يسقيها خمراً من كأس في يديه، ينحني عليها قليلاً وتميل هي برأسها إليه وقد مدت ساقيها إلى حجر آخر يجلس قبالتها، وحف بها آخرون يشربون ويعربدون»(٤).

وكان لا بد من أن يثور الشاب، ويغضب، ويقذفها بزجاجة، بينما انقض عليه الجنود الإنكليز «كالوحوش الكواسر». أما مصير عباس الحلو، فيأتينا عبر حوار بين حسين وابنه المعلم كرشه صاحب المقهى:

«ـ . . . ضاع الفتى هدراً.

---

(٤) نجيب محفوظ، **الأعمال الكاملة** (بيروت: المكتبة العلمية الجديدة، [١٩٨٠؟])، ص ٢٤٤.

ـ والإنجليز؟

فقال الشاب بلهجة أسيفة:

ـ تركناهم والشرطة تحيط بهم. ولكن من ذا يستطيع أن ينال منهم حقاً؟»[٥].

ويمثل هذا الترابط يقيم محفوظ في روايته السباقة (١٩٤٧) استقطاباً في الفعل والمواقف والشخوص: فالعاطفة والمشاعر النبيلة والتضحيات تجتمع عند الأهالي، بينما تعسكر العربدة والبشاعة وأفعال العنف عند المحتلين. أي أن الغاصب لا يلتبس شكله ودافعه في الروايات الأولى التي لم تزل مشدودة إلى عنف المكابدة وحرارة الصراع مع المستعمرين. إنهم ينقلون معهم فسادهم إلى داخل الزقاق، والأحياء المكتظة، ويزيدون من حدة الانتهاكات المعروفة على صُعُد السياسة والاقتصاد.

المستعمرون والأهالي

لكن الرواية العربية، شأن الغربية، لم تكن غير رهينة زمنها في أغلب الحالات: فإذ يتيح الاستقطاب ما بين المستعمرين والأهالي تمييزاً حاداً وقاطعاً يجري بموجبه استجماع شتى العواطف والإشارات والمواصفات، فإن الكتابة من إطلالة مستجدة متباعدة زمناً عن تلك المرحلة يمكن أن تتيح توسعاً ما داخل الخطاب الروائي. ويمكن أن نستقدم روايتين لهذا الغرض تتحقق فيهما انعتاقات نسبية عن ثنائيات الفاعلين التي سادت في الكتابة المعاصرة لدولة التبعية. إذ ظهرت رواية ابراهيم عبد المجيد[٦] **لا أحد ينام في الاسكندرية** بصفتها عبر ـ النوعية لتستجمع في داخلها مجموعة كبيرة من بلاغات الحرب الثانية، ومقتطفات الصحف والإذاعات، منشورة أو منقولة. وإذ تثقل هذه الأجناس المدخلة المتن القصصي، كان لا بد من تجسير ما يتيح انفتاح الوثائق على القصة، أي تلك التي تخص صراع الثأر ما بين عائلتين من عوائل القرى المصرية والتي تعد سردياً بمثابة (نَوَيَات) الفعل

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٦) ابراهيم عبد المجيد كاتب مصري، كتب في الرواية والقصة القصيرة، وتعد روايته: **لا أحد ينام في الاسكندرية** من بين أبرز كتاباته، وتتخذ الرواية من صراع عائلتين في قرية مداراً لها، إذ إن البهي الجميل تغرم به زوج عبد الغني، ويموت الزوج قتيلاً، وكذلك عدد من اخوته في حوادث الثأر والشرف، بينما يفر البهي وشقيقه الحاج مجد الدين إلى الإسكندرية. لكن البهي يثأر من القرية بمقالب عديدة تساعده النسوة في تنفيذها، كما تتحلق حوله مجموعة من العمال القرويين، تدخل في نزاعات مع أخرى، تقود إلى موته، وعودة أخيه إلى القرية. لكن هذه القصة تحقق معناها داخل أجواء الحرب الثانية، وتحرر فعلها في مثل تلك الأجواء.

التي تتعاضد معها مجموعة المحفزات ـ الروابط، أو الوساطات في تعبير بارت (Barthes)[7]. وهكذا، تأتي رحلات القطار ومجالسات الناس بمثابة انتقالات حوارية تربط ما بين هذا وذاك، فيصغي الشيخ مجد الدين إلى تعليقات كثيرة، يقول المسافرون فيها ما يعنّ لهم عن الحرب، شغلهم الشاغل الذي يقترن بتغيرات في وظائفهم ومسؤولياتهم، فـ «المشكلة أن هذه الحرب ستصل إلينا...»[8]، كما يقول أحدهم، بينما يضيف آخر ساخراً «أقصد أننا منقولون للعمل بالإسكندرية نفس يوم هجوم ألمانيا على بولندا، هذه مسألة مقصودة، اتفاق مع هتلر»[9]. وبمثل هذه الوقفات والإشارات يجري تأكيد الرحلة من القرية إلى الاسكندرية، تلك التي تضم القروي الشيخ مجد، كما تضم موظفين يطالعون الصحف ويستمعون إلى الإذاعات. وإذ تستجمع الشخصيات بمثل هذا السبيل يصبح تسريب الوثائق والمعلومات عن الحرب مبرراً ومطلوباً. وهكذا نعلم أن بريطانيا كانت «قد أعلنت الحماية على مصر، وراح الناس يشاهدون قطارات الجنود، وهي تمر أمام القرية، ويحكون عنها قصصاً غريبة»[10]. وبمثل هذه الإشارة الأخيرة يجري فتح السرد على ما هو غريب، فتتدفق المعلومات والقصص، ليعلن بعضها، من دون تدخلات معلنة أو حادة من الراوي، أن السلطة التابعة أو المحمية تنتهك حقوق الإنسان:

«ونزلت قوات المركز والمديرية من البوليس إلى القرى تختار أفضل الرجال، تسوقهم إلى الحرب في البلاد البعيدة»[11].

ولئلا تفقد الإشارة وقعها أعيد ربطها ثانية بالمتن الحكائي، أي ذلك الذي يخص البهي، بطل قصة الثأر، بينما جرى تسريب رأي بين الأخبار يخص طبيعة

---

(٧) يلاحظ أن رولان بارت يميز النواة (مجموعها نَوَيات) (Nuclei) عن الوساطات (Catalysers)، إذ يؤدي حذف الأولى إلى تشويه القصة، بينما يؤدي أي حذف في الثانية إلى تشويه الخطاب. انظر: رولان بارت، **النقد البنيوي للحكاية**، ترجمة أنطوان أبو زيد (بيروت: عويدات، ١٩٨٨)، ص ١٠٨ ـ ١١٠. وتؤدي الوساطات وظيفة إكمالية، من إيقاظ وتوتر، وتقوم بملء الفراغات وكذلك بتمديد وحدات السرد. وهنا يأتي الاختلاف عن الوحدات الإنشائية، الاندماجية، من قرائن ومعلمات، ذات صفة تزيينية تخص الخطاب، وأخرى دلالية تخص القصة. انظر: David Lodge, «Analysis and Interpretation of a Realist Text,» in: *Theory into Practice: A Reader in Modern Literary Criticism*, edited and introduced by K. M. Newton (Houndmills Basingstoke Hampshire: Macmillan, 1992), p. 61.

(٨) ابراهيم عبد المجيد، **لا أحد ينام في الاسكندرية: قصة** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٦)، ص ٢٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الانتهاكات التي تتوكل بها السلطة التابعة لدولة الحماية «نسي الناس حكاية البهي، وتراجع الثأر بين العائلتين، وانشغل الناس بقصص (السلطة)، وما تفعله بالفلاحين، والشباب الزينة الذين اختفوا في ظروف غامضة، والرجال الأبطال الذين عادوا من الحرب والذين لم يعودوا»[١٢]. ويمثل هذه المناقلة ما بين معلومات وأخرى، وسرد وآخر، يجري رصف الحلقات المتعاقبة مرة والمتقاطعة عمودياً مرة أخرى للإبقاء على حكاية البهي والشيخ مجد مستدرجة لتفاصيل الحرب التي تتسبب في الموت والوباء والغلاء[١٣]، والقهر؛ ولهذا سيرى البهي، «فتنة النساء»، في «شبرا النملة» «فريقاً من جنود الهجانة فوق الجمال، يجرون فريقاً من الفلاحين المربوطين في حبل طويل». وبينما كان يحيا فتنته مع النسوة من قبل اصطاده أحد الجنود هذه المرة، «بهدوء قيّده مع المقيدين. وهو بدوره لم يعترض. لم يسأل. لم يصرخ. ساقوه مع الآخرين إلى المديرية في طنطا، ومن هناك إلى معسكرات الجيش في القاهرة»[١٤]. لكن الروائي لن يترك هذا الخرق لحقوق الإنسان من دون أن يلحق بالسرد السابق ما يمكن أن يتردد تعليقاً على لسان البهي أو غيره: إذ «خطفته (السلطة) ليخدم ويحارب سخرة في جيوش إنجلترا التي أعلنت الحماية على مصر»[١٥]. فالحماية لا تعني غير التبعية والاستعباد والذل والسخرة. والحرب التي تنقاد وقوداً لها حياة الأفراد، هي التي تتسبب في البطالة الجارية أيضاً. فإذ تشتد الصدامات «بدا العالم كله كتلة نار»[١٦]. وهو أمر قد يقود إلى تفريق السرد الأساس، أي ما يخص البهي وشقيقه الشيخ مجد، لولا أن الروائي يعيد مذكراً بما يدور، فـ «في مكان مجهول منها ـ أي كتلة النار ـ يجري مجد الدين ودميان وعشرات مثلهما للبحث عن عمل»[١٧].

المرأة في المجتمع التراتبي

وكما يتم تفجير نتائج الحرب غير مكان بقدر انتساب ذلك للسرد وعبوره نحو الوثائق والمعلومات والتفاصيل السياسية والثقافية المختلفة، فإن الرواية تحيل على موضوعات معقدة أخرى تخص وضع المرأة في المجتمع التراتبي، وكذلك داخل المنظومات الدينية والمعتقدات. وهي بهذا تحيل على وضع يجري استنطاقه بتعمق

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.

سلس من خلال تقنيتين سرديتين تتيحان التحرر من المباشرة وثقل التقرير، وتمكنان الروائي من التحايل على ما يعدّ عرفاً اجتماعياً يصعب النيل منه. فالرواية تنبني وحداتها السردية الأساس على التباسات الفتنة والغواية. فالمرأة الشابة، زوجة عبد الغني، هي التي يتهمها بالغواية الخلايلة، وكذلك أهل زوجها الطوالبة. فالمرأة في المجتمع التراتبي هي الغاوية، وهو استناد يتعزز في الأذهان بعشرات الإحالات الدينية مروراً بحواء وزليخة. «هي التي أغوته، هي التي مدت يدها بالنهار يوم السوق، وسحبته من قفاه، وهو يمر أمام الباب، وأدخلته إلى الدار»[١٨]. أما هو فقد «سمعها صامتاً». وبمثل هذا التواطؤ مع سنن المجتمع التراتبي وأعرافه يجري تحييد السند، فتبقى مثل هذه الجمل السردية معلقة ما بين الراوي والآخرين. فالرواية تتقصد الانفتاح أمام الخطاب التقليدي الطاغي، ذلك الخطاب الذي تترادف إشاراته، وإحالاته نحو تفعيل متصاعد للمشهد، فيجري تحريض الزوج على القتل بقصد الاعتراف به ذكراً. ولم يتحقق القتل، لأن الزوج الشاب سيموت، بينما ستجن المرأة الشابة، ماضية خلف البهي. لكن التسليم بانتصار الخطاب التقليدي، بكل أعرافه ومنطوقه ومكنته، يعني هدماً للاعتبار الذي من أجله انشقت الرواية عن مثيلاتها الواقعيات ـ الاجتماعيات. إنها في عبورها النوعي ما بين المروي والموثق والمنقول والجاري على شتى الصُعُد السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية لا تريد التسليم بالأمر الواقع: ولهذا كانت خدعة المحكمة الشرعية التي جرى تشييدها في القرية وجيء لها بالحكام والحرس، وبكل ما يؤكد نفوذها الرسمي. لكنها سرعان ما تناقلت شكاوى ليست عادية من نساء متنفذات كخضرة بنت شيخ البلد التي تتهم زوجها شتى الاتهامات، لتحصل على الطلاق وتغادر القرية. وجيء بأخريات من عوائل مرموقة، بينما كان أبو خضرة «يمشي منكسراً في الطرقات»، إذ كيف يمكن لمجتمع تقليدي أن يسمح لامرأة أن «تشكو زوجها للحكومة، أي شجاعة، وأي كفر؟»[١٩]. وجيء بالعمدة مرة لأن زوجه اشتكته أيضاً: «أنه لا يعاشرها بالمعروف ولا يعاشرها كما أمر الشرع، بل يعاشرها من الخلف!». ولم يقدر أن يفعل شيئاً لزوجه، «الجميلة الغنية بنت الأكابر»[٢٠]، لكن أباها قال، «في الصباح نذهب إلى المحكمة، إذا كانت هناك شكوى قتلنا ابنتنا ويا دار ما دخلك شر»[٢١]. وبالطبع، لم تكن هناك محكمة في الصباح. إذ تبين للخلق أنها خدعة من

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٨١.

ترتيب البهي وخضرة قبل هربها معه بقصد إحراج القرية، بعاداتها وتقاليدها. إنها الترتيب اللفظي المنشق الذي يتحايل على الخطاب الآمر، كما أنها الخروج المؤقت الذي يقلب المفاهيم والأعراف.

والتقنية المذكورة تعتمد طقوس الخداع، ومساخر الاحتفال، لكنها في مثل هذه الرواية تعيد وضع مجموعة الأعراف والتقاليد موضع التساؤل من خلال المحاكاة الساخرة والتمثيل اللاذع: فالمرأة مصادرة الحقوق، تعد الشكوى التي تظهر عنها بمثابة خرق للصمت الذي أسقط عليها كرضوخ لا بد منه أمام سلطة غالبة أخرى تستميل في داخلها ما هو ذكوري على أنه من أسس المجتمع المحكم. لكن طريقة الهدم التي تلجأ إليها تقنية التمثيل الخادع تتيح للروائي تكسير نواياه في اللحظة التي يجري فيها ضمان تهلهل الأعراف أمام الفاعلين أنفسهم على مستويات التجاور والاحتدام اللساني، كما تمثله المحكمة وتحقيقاتها. والمحكمة في مثل هذه الحالة هي وضع متقدم يستبق المجتمع الراكد زمناً.

أما التقنية الأخرى التي يتسلل خلالها هدم الأعراف فهي الرحلة الموضعية التي تعني الوساطة والحوار، كتلك التي يتكلف الشيخ مجد بها لإنقاذ الشاب رشدي مما يعده أهله عشقاً مميتاً قاتلاً: فرحلة الشيخ مجد لإقناع الشاب لا تعني غير كشف كنه هذا العشق؛ لكنها من الجانب الآخر تفسح في المجال لمجموعة من الحوارات الخاصة بحيلولة الأديان دون الترابط الأسري بين الأحباب. فالشاب المسلم يتهمه أهله بحب كاميليا، وهي كافرة في عرفهم. بينما يقصيها أهلها بعيداً لأنهم يرون فيه كافراً هو الآخر. وبدل أجواء الصفاء السائدة من قبل ما بين عائلة كاميليا القبطية وعائلة القروي الشيخ مجد المسلمة حلت القطيعة، لأن أباها ديمتري يرى أيضاً في الزواج من مسلم قطيعة ما بين الابنة وذويها بحسب طبيعة الديانات. «لماذا يكون علي أن أحرم من ابنتي إلى الأبد يا شيخ مجد؟»[٢٢]. والروائي ليس في موضع من يدفع رحلة الشيخ مجد نحو الحلول التوفيقية السائدة في الروايات البرجوازية. كما أنه ليس بصدد أفعال الرومانس: فثمة ديانات تسقط حضورها على الأوضاع الاجتماعية كلما كانت العوائل تنتمي إلى بنى تقليدية محكمة. لكن ما تفعله الرحلة هو تفجير الحوار في الأمر، والتناقش في مستوياته ونتائجه. وهذا هو الذي يتحقق في الرواية. وبدل أن يصدر الروائي أحكامه ضد الأعراف والتقاليد التي تحول دون حق الإنسان في عواطفه وحياته الشخصية، جيء بهذه الأعراف كواحدة من بنى المجتمعات التراتبية التي تمتلك حضورها القوي الذي يتعثر عنده العشق

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

كرغبة شخصية حرة. وتكمن قدرة رواية ابراهيم عبد المجيد المذكورة في تقديم مستويات مختلفة لطبيعة التضحية بالرغبات الشخصية والأهواء والإرادات داخل المجتمعات المغلقة والتراتبية من خلال إحكام الترابط ما بين هذه المجتمعات وأوضاع التبعية التي جاء ذكرها من قبل. إذ إن الحماية تعني ضمناً رضوخاً سياسياً واجتماعياً، لكنه الرضوخ الذي تتوالد داخله أيضاً بذور التمرد بين الفتيان الذين يرون في حضور الأجنبي امتحاناً لشجاعتهم ونبل حمايتهم لأهليهم. وهكذا، يبتدىء التقابل ما بين حام وآخر، ما بين فتوة وغريب مالك للسلطة. ولمثل هذه الكتابة تنحاز رواية ياسين رفاعية القصيرة **مصرع ألماس**(٢٣).

الحماية الأجنبية والتباسات الثأر

إن **مصرع ألماس**(٢٤) هي واحدة من تلك الحكايات الكثيرة التي تتكرر على ألسنة رواد المقاهي والأمهات عن الفتيان الذين يقاتلون قوات الاحتلال، وهكذا يجري تقديم الفتى ألماس على أنه «بعبع الطفولة، وكنا نهدد به»(٢٥)؛ بينما يمضي السارد في تقديم ما يتيسر عن هذا الفتى، مشدوداً إليه، ما بين الخوف والولع: «وكنت أنا بشكل خاص، مولعاً به، رغم خوفي الدائم منه»(٢٦). لكن الرواية تعيد تكوين نقطتي التوتر فيها عبر مسايرة للخرق الجاري في متن السرد: فالشرف يلتقي المقاومة موضوعاً، لكنه ملتبس شأن المجتمع التراتبي نفسه. فإذ يتحرك الشخوص بموجب الدفاع عن الشرف والانتصار لأبطال المقاومة المشلولين الآن من أمثال أبي الود، ثمة سخرية مفارقة مبطنة تعيد ترتيب السرد مضاداً للمنطق التراتبي السابق. وهكذا يقتل ألماس البلطجي حسنية زوج القاتل المشلول أبي الود عندما يتناهى إلى سمعه خيانتها له، ثم قتل خليلها أبي عجاج. وفي هذه الحالة، يعتقد ألماس أنه يذود عن المقاومة وشرفها بقتله لحسنية: «تصور... أبو الود الذي ضحى بنفسه من أجل حماية البلد، من أجل حماية عرضه، تخونه مع أبو

---

(٢٣) تتخذ **مصرع ألماس**، رواية ياسين رفاعية، من البلطجي ألماس شخصية رئيسة، ملتبسة: فهو سليل الفتوات، يحمل نزعتهم لحماية الوطن، وأهله، ونسائه، مثلاً، لكنه يندفع منفعلاً، شأن زميله عبدو. وهكذا، يقتل الأول حسنية زوج المناضل المشلول أبي الود بتهمة خيانة زوجها، ويقتل الآخر أخته امتثال بتهمة مصاحبة ضابط فرنسي، وتخرج القصة بنتيجة تقول بخطأ هذين السلوكين، وتداخل الخنادق والافتراضات.

(٢٤) ياسين رفاعية، **مصرع ألماس: رواية**، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤). وقد نشرت في بيروت عن الأهلية للنشر والتوزيع عام ١٩٨١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧.

عجاج... لذلك اتخذت قراري وحزمت أمري على قتلها»[٢٧].

فالثأر يتحرك بحسب محمولات تحيل على المقاومة ومفهوم الشرف التراتبي، وكذلك إلى تاريخ الفتوة. ولم يجر التساؤل في حقوق المرأة أو اضطرارها النفسي والجسدي. كما لم يقدم ألماس على مساءلة القتيلة: «لم أتردد، قبضت على خصلة شعرها وضغطت على رأسها حتى التصقت ذقنها بركبتي، وسرعان ما استللت خنجري وخرطته في عنقها وحززتها كما تحز السكين البطيخ. تركتها وهي تلعبط كدجاجة، وحتى أتأكد، عدوت إلى غرفة النوم، وكان واضحاً فيها كل آثار خيانتها، خرجت مرتاح الضمير»[٢٨]. فالثأر والانتقام لشرف أبي الود هو انتقام لضمير عام، لكن هذا الضمير، ممثلاً بعقائد الفتوة عند ألماس، لا يتحقق من مبررات الفعل إلا بعد الفعل نفسه. وحتى عندما يتم ذلك، فإن الروائي ينشق على معاييره باتجاه آخر يتيح تجريد الإنسان من إسقاطات العقائد والمؤسسات. وهكذا يحيل السرد على أبي العز، شخصية الرواية البديلة للروائي، وهو يستجمع ما يقوله أبو الود بعد مقتل حسنية: «أصلح الله ألماس، ما كان عليه أن يفعل ذلك، ربما ظلم، لم أقرب حسنية منذ عشر سنوات. ماذا كانت تفعل؟ امرأة بعز صباها، نضرة كتفاحة، روح وجسد، ماذا كانت تفعل... حسنية امرأة وهي بحاجة إلى رجل، لم أكن رجلاً»[٢٩]. أي أن خرق الاعتبارات الأخلاقية التي يستند إليها الثأر والشرف في المجتمع التراتبي يتم عبر صوت آخر هو نفسه الذي يحيل عليه الفتى الفاعل عند التنفيذ على أنه مصدر الأفعال والمحمولات، الدوافع والقرارات، بصفته التجسيد الكلي للمجتمع المحافظ، أخلاقياً ومقاوماً للفرنسيين في آن واحد، لكن أبا الود يوضع سردياً في موقف المنشق على هذه الاعتبارات، فينقاد السرد إلى جادة أخرى، يخترقها التمثيل النفسي مباشرة من خلال التأكيد على تحرر الإنسان من القواعد والاعتبارات التي تفقد فاعليتها كلما زالت عنها مبررات وجودها. إن شخصية الفتى المشلول، أبو الود، تنقسم إلى اثنين، واحدة يختارها له المجتمع بفتيانه وقيمه التراتبية، وثانية يختارها لنفسه عندما يعي حق المرأة في الانسياق لرغباتها المكبوتة، اضطراراً أو اتفاقاً مع الزوج المشلول[٣٠]. وبمثل هذا الخرق يؤكد السرد هذا الحق الإنساني بعدما يجري تشخيص عمى الثأر في سياق الاعتبارات التقليدية الدارجة والعمياء. وهكذا، ينتحر أبو الود خلاصاً من وحدته، بينما يحيا ألماس تأنيباً ذاتياً مكبوتاً يقوده إلى حتفه.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

ويمكن أن تتعقد صفة الثأر عندما يستجمع السرد مجموعة من المكونات المدخلة سردياً على ما هو أساسي فيه بقصد إعادة حشد الاستقطاب والافتراق ما بين المجتمع التقليدي والمحتل الفرنسي: فإذ يقتل عبدو أخته امتثال لمبيتها خارج المنزل بدفع من والده السجين، نعرف أنها قضت ليلتها مع الكولونيل الفرنسي، وبعدما يتأكد شقيقها من هذه الخيانة بتفصيل وصفي يستكمل ما كان ناقصاً في قصة الثأر السابقة، نعرف أن عشيقها الكولونيل يفقد زوجه التي تفر مع بائع الحليب السوري. ويمثل هذا التقابل، علينا أن نتأمل تعامل السرد مع حقوق الناس، وحقوق المجتمع. فالرسالة الآتية من الكولونيل تقول إنها المرة الأولى التي تقضيها معه امتثال تمهيداً للزواج منها. ويقول «عندكم شيء فظيع في المحاكم، ما تسمونه جريمة الشرف... لكن، لو كان هناك عدل، لكنت أول من يجب أن يحاكم... أنا قتلت امتثال...»[٣١]. أي أن السرد يعيد تقليب الأدوار ليضع الشرف في المجتمع التقليدي في موضع الشبهة والتساؤل، بصفته اعتباراً ملتبساً. يتعامل مع الأفراد على أنهم دمى لا رأي لها ولا قرار. لكن رواية ياسين رفاعية في اعتمادها للتقابلات بين الأعراف والتقاليد والحضارات، تضع الكولونيل الفرنسي مقابل آخر خسر زوجه، أي خصيم الفرنسيين أبو الود، وبينما يمضي أبو الود معترفاً بحق حسنية في استبداله، يقول الفرنسي أيضاً عن زوجه جوزفين: «من حقها أن تذهب مع بائع الحليب إلى قريته وبيته الطيني وفرشه البسيط»[٣٢]. وبينما ينساق الراوي إلى التقاليد الرعوية تضحية بتعقيدات الحياة المعاصرة نراه أيضاً يدفع بأهالي البلاد إلى الموت والانتحار أمام بطش الأعراف، وكأنه يتآزر مع خطاب الآخر الذي يرى المجتمعات الشرقية أسيرة أعرافها، أو ذلك «ما تسمونه جريمة الشرف» كما يكتب على لسان الضابط الفرنسي[٣٣].

ويحتمل السرد وقفات وتقابلات كهذه التي جاءت بها رواية ياسين رفاعية لطبيعة العقدة الصغيرة التي لا تحتمل تفعيلاً سردياً واسعاً يتيح مشاركة أكبر للشخوص في ضوء التغايرات السياسية من جانب والانتماءات الإنسانية من جانب آخر. وهكذا، تبدو قضايا الحقوق الإنسانية في مواجهة حالات الثأر والتباساتها محدودة هي الأخرى، على الرغم من أن الالتباس يمكن أن يغلف الرواية بكثير من المفارقات الساخرة. وعلى خلاف **مصرع ألماس**، تتمكن رواية **النخلة والجيران** لغائب

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٢.

طعمة فرمان[٣٤] من عرض الاحتلال الإنكليزي للعراق على أنه انتهاك كبير لحقوق البشر في الكرامة والحرية. لكنها بدل أن تنساق إلى ذلك في ضوء محاور متقاطعة أو متوازيات صارخة ضمن ثنائيات الحق والباطل، الحرية والعبودية، أنا والآخر، وضعت تشكيلة التبعية ومعها صغار (البلطجية) كنتاج طفيلي لا بد منه في ظل الاحتلال والفئات المحلية المستفيدة منه، وهؤلاء جميعاً يشتركون في الوليمة المنصوبة على حساب المغلوبين، والآخرين الذي تفرزهم الأحداث والتناقضات كضحايا منكودين لواقع الحال. وكلما اتسعت الحوارات داخل **النخلة والجيران** تيسرت معرفة أوسع بأحوال الناس ومكابداتهم، من دون اقتحام حاد من قبل الروائي.

ويكاد الحد الفاصل بين الآخر وأهل البلاد يختفي في **يقين العطش** لإدوار الخراط. على الرغم من أن الإشارات الكثيرة إلى رفض المحتل منتشرة في المتن، كلما جرت التمييزات ما بين البلاد والمستعمرين: فالأنثى التي تحكي، وتستخدم مفردة «حكيت»، عندما تحيل على ماضيها الوطني[٣٥]، تتخذ من مستر هارولد أباً ـ خليلاً إذ إنها في الأربعينيات، تستلم الخطابات المهربة من العشاق، كما أنها تتعاون مع الضباط المصريين المتخفين وتتخذ اسم «فاطمة» وتشتغل «في تهريب السلاح» في حرب ١٩٥٦، لكنها تشعر بالامتنان للسيد هارولد باتي الذي كان «يطنش» عن الخطابات المهربة، كما أنه يؤدي دور الأب إزاءها: لكنه أبعد بعد حرب ١٩٥٦. وتقول عنه «عاش مستر باتي أربعاً وثلاثين سنة في الإسكندرية، بلدك، ومات وعنده ٩٥ سنة، وظل حتى آخر لحظة ـ كما عرفت ـ محباً لمصر». أي أن أنثى الخراط تستجمع محكيها لدحض التمييز المضاد للأجنبي بصفته الكلية، ساعية إلى استحضار آخر للأفراد كما هم بمعزل عن أية مقاييس جاهزة: «لك أن تتصور إحساساتي المتناقضة بين حبي للرجل الإنسان الذي عرفته، وفهم عني، مثل أبي، وبين بغضي للإنكليزي العدو، أو على الأصح الذي ينتمي إلى بلد عدو يضرب بلدي بالقنابل، ويقتل أولاد بلدي، ويحتل أرضاً عزيزة، وأقاتله بما أستطيع، وبقدر ما أستطيع». وبمثل هذا الخطاب يجري استدراج الباث الرئيسي للسرد، المختلط بالشخصية المركزية صاحبة النجوى والسيرة المستقطعة، ليقول تمييزه ما بين «الإنسان من لحم ودم وأشواق ومتناقضات وبين الانسان الشفرة، الإنسان الرمز»[٣٦].

---

(٣٤) غائب طعمة فرمان، **النخلة والجيران**: رواية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨).

(٣٥) إدوار الخراط، **يقين العطش** (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ١٠٩ ـ ١١١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

ولكن، وعلى الرغم من أن هذه الروايات تتسع لاحتواء مشكلة الصراع مع المستعمر في غير وجه، إلا أن حدود الانشغالات الذهنية للروائيين، الفكرية أو الخاصة بالهوية، تبقي الروايات عاجزة عن بلوغ التراجيديا الإنسانية. وحتى المرور على حالات المقاتل، الواضحة والملتبسة، يجري عابراً مرة، ومدعاة لانفعالات محدودة مرة أخرى، إن غياب الشريك ـ الفاعل، ذلك الذي يلتمسه هاملت أو تناجيه دوقة مالفي، يحول في أحيان عديدة دون استكمال اللحظة التراجيدية التي تستجمع طاقة التطهير وهي تستميل شراكة المشاهد أو القارىء، وغالباً ما يجري بلوغ موقف كهذا في الروايات التي تسعى إلى الماضي، فتجد في المغتصبين والولاة المخادعين فاعليها المضادين للبطولة الذين يقدمون على الانتهاكات الإنسانية الكثيرة، والتي تستفز التمرد. ففي روايات جمال الغيطاني[37]، وفوزية رشيد[38]، لا يتحقق بناء الشخوص المواجهين للأبطال ـ الأنذال، أو مضادي البطل، إلا بعدما يتنامى الفعل، وتتكاثر تحولاته، وتتراكم مبررات الارتداد، ومعها خبرة الشخوص ـ الخصوم الذين يعلنون في غير مواجهة لفظية صريحة أنهم يرون في الغاصبين كذابين وأدعياء، وفي ورثة السلاطين والحاشية مستغلين يتسلقون على حساب طموحات الناس ورغباتهم. أي أن هذه الروايات تتسع للبلاغات المضادة للسلطة المستبدة أو المراوغة لأنها تقيم سردها بحسب ما تمليه اكتنازات المدونة، والمدخلات الكثيرة على السرد الأساس، من رسائل وتعليقات ومجالسات ومطارحات، وهي المدخلات التي تثير حقوق الإنسان، وتوجد تحريضاً واسعاً بين المتعلمين. وليس مستغرباً بعد ذلك أن يظهر في هذه الروايات الكتاب والمتصوفة دعاة للتحريض المضاد للسلطان الظالم، وليس مستغرباً أيضاً أن تستعيد رضوى عاشور قهر التاريخ لحملة الكلمة، وعشاق الكتاب، الذي يؤول إلى هوية، مفرداتها اللغة والكتابة والمخطوط والمدونة المجلدة. فالقوة الإسبانية المحتلة التي تمثلها محاكم التفتيش الإسبانية في رواية **غرناطة** تعلن أقسى العقوبات لكل من يبقي على كتاب أو مخطوط عربي؛ بينما تأخذ سليمة عن

---

(٣٧) جمال الغيطاني، **الزيني بركات** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٥؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩).

(٣٨) فوزية رشيد روائية وقاصة من البحرين، لها عدة كتابات قصصية، لكن **تحولات الفارس** هي الأبرز بينها وهي تستدعي الماضي الوسيط، شأن **الزيني بركات** لجمال الغيطاني، لكنها تكثر من التأكيد على حضور المرأة ودورها في النزاعات الدائرة، والتي يتحقق فيها دائماً تباعد السلطة عن العامة، وكذلك عن شعارات صحبها السابقة. انظر: فوزية رشيد، **تحولات الفارس الغربي في البلاد العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).

جدها عشقها للكتب والمخطوطات التي تنفعها في التعمق في الطبابة والعلوم الأخرى[٣٩]. فتغرق في القراءة، لمعرفة العلة البدنية، «فتخيب مرة وتصيب مرات» ساعية لدحر الموت «الذي يطول قادر في كل لحظة أن ينزل سيفه المسلط ويطلق ضحكاته الظافرة»[٤٠]. لكن العبارة التي ينوب فيها الراوي عن ذهن سليمة تجيء مليئة بالمفارقة الساخرة؛ إذ سرعان ما يأتي الموت على أيدي محاكم التفتيش التي ترى أن «جلوريا ألفاريز واسمها القديم سليمة بنت جعفر تمارس السحر الأسود وتقتني في بيتها ما يدعو إلى الشبهة من بذور ونباتات وتراكيب تستخدمها في إيذاء الناس...»[٤١]. فالفتاة التي حرص جدها على تعليمها لتكون «كنساء قرطبة العالمات»[٤٢]، سرعان ما يجتمع ضدها المحققون، كما يجتمعون ضد أهل الفكر والمعرفة والعلم. وبينما تصغي إلى دفق الأكاذيب والاتهامات التي تجري على لسان القاضي، ينقل لنا الراوي «أنها قررت بلا تفكير ولا تدبير أنها لن تهين نفسها بالصراخ والتضرع أو حتى بالارتياع كالفئران في المصيدة! لن تضيف على المهانة مهانة، والعقل في الإنسان زينة والكبر في النفس جلال، بإمكانها أن تمشي الآن، كإنسان يملك روحه وإن كان يمشي لنار المحرقة»[٤٣].

فرواية **غرناطة** لرضوى عاشور تحيي الماضي، وتستدعي تاريخ الأندلس، لكنها تضعه في دائرة أخرى تتوالد فيها وحدات السرد الفاعلة كمنظومات تنداح عن كتب، كتلك التي تجتمع في داري أبي جعفر، وتتلمذت عليها حفيدته سليمة. وبينما يشترط الغاصب على المقيمين التنصر والتنكر للماضي وإرثه ممثلاً بالمخطوط والكتاب، تقبل سليمة بالخيار الأول لتتحايل في الإبقاء على الثاني، عارفة أن المحتل غارق حتى أذنيه في انتهاك حقوق البشر، وحياتهم، ولا مفر إلا بالمشاركة في الاحتيال عليه للإبقاء على خيط المدونة المتصل، مدفونة في الجدران والسراديب، كأنها الهوية ـ الرقية التي تطرد شر الإرهاب.

وترجع قدرة روايات **غرناطة** و**الزيني بركات** و**تحولات الفارس** إلى أنها لا تتوخى المطابقة التاريخية، بقدر مسعاها لبناء صلة ما مع الحاضر على شتى الصعد الفكرية والسياسية والاجتماعية. وبينما يتيح التسلسل الزمني تدفقاً حكائياً أساسياً ترتبط به وتتفرع عنه شتى الوحدات السردية، وتتحقق فيه انتصارات وانحيازات

---

(٣٩) رضوى عاشور، غرناطة، روايات الهلال ([القاهرة]: دار الهلال، [١٩٩٤])، ص ١٥٤.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

للزهاد والثوار والهامشيين والنساء العالمات، فإنه من الناحية النظرية يمكّن الروائي من السيطرة على المدونة التاريخية، وتقليبها، وإعادة تشكيلها في ضوء رؤية متسلطة توهم بالموضوعية والتباعد الجمالي من خلال استراتيجيات تكسير النوايا التي جرت الإشارة إليها. ويتحقق الأمر بدرجة مقاربة عندما يتعامل السرد مع المجتمعات الساكنة أو بطيئة الحركة، وتلك التي تخضع لاعتبارات ثابتة، كما هو الأمر في **الرهينة** للروائي اليماني زيد مطيع دماج(٤٤) وفي **المطلقات في الأرض والأرامل أو اهبطوا مصر** لمحمد عبد السلام العمري أو **واو الصغرى**(٤٥) من بين أعمال ابراهيم الكوني العديدة، وكذلك **مدينة اللذة** لعزت القمحاوي(٤٦)، وروايات أخرى عديدة، توحدها تمثلات حالات السكون القائمة أو المتصورة، الفعلية أو الوهمية، والتي تيسر للروائي هيمنة ما لا يربكها غير ارتجاج القيم أو انشطارات الذهن عند الفاعل ـ السارد. أما عندما تتسلط نظرة ثالثة متباعدة فإن التفاصيل ينكشف بعضها على الآخر بحرية أكبر، تظهر فيها مساحات الانتهاك كأنها موجودة بإرادة أخرى لم تخضع للتساؤل كثيراً من قبل، وحتى عندما يقترح المعمر «أماما» في **واو الصغرى** اسماً آخر غير اسم القبيلة المتقادم، واو، قائلاً إن «تان أمغار» أو أرض الزعيم هي التسمية المفضلة التي تليق بالمستقر الجديد، ثمة عادات واعتبارات متقادمة جعلت (واو الصغرى) تسمية دارجة، «لأن تجار القوافل، وملل العابرين، كانوا قد نقلوا اسم (واو الصغرى) إلى أبعد الأوطان منذ زمن بعيد»(٤٧). لكن المعمر أماما يقول، مؤكداً قوة الطقوس والعادات: «هل تريدون أن تسلطوا سيف الزوال على رأس وطنكم الجديد؟ ألا تدرون أن اسماً حمل هذه الأحرف الثلاثة لم يطلق على مكان في الأرض إلا حلت عليه لعنة الخفاء، وأدركه غول الفناء؟»(٤٨).

هدم السكون التراتبي

وبينما تنبني طاقة السرد على أساس سلسلة من التقابلات والتعارضات ما بين الطير والحرية، الشيخوخة والطوق والفناء، الشعر والتجدد، فإن الأعراف والنواميس يحيل بعضها على الآخر لدرجة تؤاخي بين القدر والسجن والاختناق. هكذا هو مصير الشاعر، الذي اختاروا له أن يكون زعيماً لهم في الحمادة هناك لأنه «ابن

(٤٤) زيد مطيع دماج، **الرهينة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٤).
(٤٥) إبراهيم الكوني، **واو الصغرى**: رواية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).
(٤٦) عزت القمحاوي، **مدينة اللذة** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧).
(٤٧) الكوني، المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

أخت الفقيد الوحيد»[٤٩]، الخلف الذي لا بد منه. قال لهم: «ولكني شاعر، والشاعر لم يصلح للزعامة يوماً»[٥٠]، فاقترحوا عليه أن يقوله سراً، كما يفعل الآخرون «يقولون الشعر سراً وينسبونه إلى الشاعرات أو الغرباء»[٥١]، وعندما عرفوا بأنه عاشق، أخبروه «أن قدر الزعيم هو أن يضحي حرصاً على مصير القبيلة، يضحي بالسعادة، كما ضحى بالعزلة، كما ضحى بالشعر يوماً»[٥٢]. وبكلمة أخرى فإن العادات والنواميس لها السلطة الأولى التي تسقط عن الزعيم المختار في المجتمعات التقليدية حريته وصفاته الشخصية. وما ينسحب عليه يجري على الآخرين بدرجة أو بأخرى. فالنواميس كالعادات تقصي الحق الشخصي، مستبدلة إياه بحضورها الضاغط، حتى عندما يعني ذلك فناءها المرتقب، كما تعرض لذلك تحذيرات المعمر أمّامًا.

وليست الأعراف والنواميس وحدها التي تنتهك الحقوق الفردية للمواطنين، من خلال الإحالة على الامتثال الشامل والحق العالم: فلربما تُستلب حقوق الموهوبين حال توفر وسائل الاتصال البديلة، أو مثيلات ذلك من البدائل. وينتبه محفوظ مبكراً لمثل هذه الانتهاكات عندما يعرض للمعلم كرشه في **زقاق المدق** (١٩٤٧) وهو يطرد المغني ـ الشاعر العجوز من مقهاه:

«... لاح الاستياء في وجه الشاعر، وقال بلهجة ملؤها العتاب:

ـ أراك تكثر من «الكيف»، ثم لا تجد من ضحية سواي!

فصاح المعلم في غضب وحنق:

ـ رأي صاح يا مخرف، وأنا أعلم ما أريد أتحسب أني آذن لك بالإنشاد في قهوتي إذا ما سلقتني بلسانك القذر؟!

فخفف الشاعر من لهجته مستوهباً عطف الرجل الغاضب، وراح يقول:

ـ هذه قهوتي أيضاً. ألست شاعرها لعشرين عاماً خلون؟!

فقال المعلم كرشه. وهو يتخذ مجلسه المعتاد وراء صندوق الماركات:

ـ عرفنا القصص جميعاً وحفظناها، ولا حاجة بنا إلى «سردها من جديد،

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

والناس في أيامنا هذه لا يريدون الشاعر، وطالما طالبوني بالراديو، وها هو الراديو يركب، فدعنا ورزقك على الله»[٥٣].

وكلما اشتمل السكون على الكبت، والصمت على المحذور، تتوالد بذور الهدم: ولهذا فإن الرهينة لزيد مطيع دماج تقيم توترها على أساس هذا الاجتماع ـ المفترق. فالسارد هو الصغير الجميل الذي يتخذ رهينة لدى الإمام ونوابه لضمان ولاء الآباء. لكن صديقه الدويدار والذي يقوم بدور الخصيّ لدى الشريفة حفصة «أخت النائب المدللة والمطلقة»[٥٤]، يقترح عليها أن يؤتى به من السجن، ليكون بين حاشية أخيها النائب، وعلى الرغم من أن الدويدار، أي الصبي المستخدم لدى الأمراء والحكام، يتمتع بعلاقات واسعة مع النساء في دار النائب، ويعرف كثيراً عن الحرب الثانية والفوهرر وتعليقات يونس بحري من إذاعة برلين، إلا أنه هو الآخر يرى في وجوده مستخدماً استغلالاً له واستبداداً بحريته وحرية البلاد[٥٥]، وحتى الشريفة حفصة ترى في حريتها المحاصرة بالأعراف والتقاليد طوقاً لا بد من الهرب منه، حتى مع الدويدار الجديد، أي السارد ـ الشريك نفسه. وعندما يمارس صاحب السرد قدراً من العناد، إثباتاً لحريته، فإنه ينتهي إلى البوابة الرئيسية «حيث تقرفصت ومددت رجلي ليوضع حولها قيد حديدي»[٥٦]. أما ما يقوله لنفسه، وللقارىء، إمعاناً في تأكيد حريته فهو أن «السجين المقيد مرتاح أكثر ممن هم طلقاء بلا قيود في هذه المدينة، بل وربما في البلاد كلها». لكنه سيتعامل بنفس مختلف عند إيراد سر رغبته في مرافقة الشريفة حفصة وبقية النسوة في زيارتهم لدار ولي العهد. فهو يريد أن يعرف استبداد ولي العهد، كما يقول، إذ سمع أنه «يحتفظ بهذه الحيوانات الكاسرة في مطابقها الحديدية المطلة على ساحة القصر لكي يتسلى بها عندما يلقي في بعض الأوقات ببعض من خصومه إلى أقفاصها، وأنه كان يتلذذ برؤية ذلك المشهد الذي تقشعر له الأبدان ويشيب له الوِلدان... على حد تعبير جدتي رحمها الله»[٥٧]. والتعبير الأخير ما هو إلا استدراك سردي يريد منه الروائي حرف المباشرة عن صوت السارد، أي المتكلم، واستعادة الروي إلى انتظامه الأسبق عندما اكتسب طراوته وتدفقه من خلال الكشف المتلاحق للحياة الخاصة لنسوة النائب. وعلى الرغم من أن ذلك الكشف لم يحقق نتيجة واضحة في تبيان رفض

(٥٣) محفوظ، **الأعمال الكاملة**، مج ٤، ص ٨ ـ ٩.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٣ و١٣٥.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

النسوة لما هنّ فيه، إلا أن التتابع التقريري، وما يشتمل عليه من فعل وحوارات، يبقي تلك المساحة السردية مفتوحة أمام شراكة القارىء، واحتمالات التأويل التي تحتمها مواقف هذا القارىء، ونوعه ومنطلقاته.

وتختلف العلاقة بين صوت الروي وبين الواقع المرجعي، أو الإحالي، كلما انشق المتكلم عن صوته، كأن السارد يتباعد عن حضوره، وانتمائه وشراكته، مطلاً على ذاته، منفصماً عنها، وملتحماً بها، كما يفعل عزت القمحاوي في مدينة **اللذة**(٥٨): وهكذا تؤول المدينة إلى الند، الغريب، المرغوب فيه، في آن واحد، يأتيها لتهيمن عليه، عارفة أنه المندس عليها والراغب فيها في آن واحد. «بعد ثلاثة أيام من وصولك ستبدأ المدينة في سؤالك عن اسمك وبلدك والغرض من الزيارة». فالمدينة التي ينحدر نحوها ما هي إلا «بيضة عملاقة أفلتتها مخالب رخ وسط بحر من الرمال»(٥٩)، لكنها «المدينة المتشامخة» على الرغم من ذلك، لا تعطيه إلا «المزيد من صمتها»، بينما لا يجد في استجابته نحوها غير «المزيد من جنونك»، كما ينشطر صوته مخاطباً إياه. وسيحيل الصوت على الكثير من الحكايات المتناقلة عن نساء محاصرات، منكودات، يبحثن عن اللذة، بطرائق مستجدة تأتي بها وفرة المال وقوة الكبح(٦٠). وبين الأخبار المنقولة والوصف وكذلك التمويه عبر الميثولوجيا المصطنعة والسحرية المندسة داخل التفاصيل يجري التنقيب في «سراديب أخرى تتصل بصور السادة»(٦١)، وكذلك القصر الذي يقيم فيه الأمير وهو «يضاجع ما شاء من النساء والغلمان»(٦٢)، وبينما يتجاور الواقعي مع السحري يعبث الصوت الملتبس، والذي يتلكأ عند عتبات الأخبار والمسموعات، بما يمكن أن يكون مسعاه لبلوغ تناقضات اللذة والعذاب، الاستهلاك والبطش، إذ إن الجامع بين مدينة الأمير ومدينة الجن الموضوعة لأغراض الرغبات عبر الوهم والمشابهة هو السجن(٦٣)!!! ويكفي أن نعلم أن كل ما هو إنساني مستنكر وممنوع، أما الانحراف عنه في تسميات أخرى متباعدة

---

(٥٨) عزت القمحاوي، أديب وصحافي مصري في دار الأخبار للصحافة، ومدينة اللذة رواية قصيرة تعنى بالتباس الشخصية، وازدواجها، في حالات ضاغطة، كذلك السفر إلى ديار يبحث فيها عن المال والرخاء ويجد الشخص ذلك عند الآخرين، ويرى كيف يستقدم المال كل شيء، وبضمنه السلطة والجاه والجنس، لكنه يبقى منكوداً، يتصور ما لدى الآخرين من سلطان، ويُبصر ما يتأتى لهم، فيتلاقى نصفاه فيه، محاصراً، وتعيساً غريباً.

(٥٩) القمحاوي، مدينة اللذة، ص ٧ و٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

عن نواميس المجتمع التراتبي فهو ممكن ومقبول[٦٤].

ضروب التميز

لكن الصوت الملتبس يحيل على صنوف السند كلما أراد تكبير نواياه، مستعيناً بالخبر الديني مرة، لينسفه مرات، ويعيد تكييفه في سخرية مبطنة داخل نص ينبني أصلاً على أساس هذا التفاوت بين المرتجى والمستحيل، المرغوب والعسير، الظاهر والباطن، الادعاء والحقيقة، التصريح والدسيسة. فكل إعلان هو تسويف باطل يخفي حقيقة ما، جوهرها الجور والبطش. ولهذا يؤول النصب ـ اللسان المتعالي داخل المخاضة، إلى شعار «يرفرف على علم المدينة»[٦٥]، واللسان هو رمز البتر والطمس، وغياب حرية التعبير، كما «يؤكد بعض المعمرين أنهم رأوا بأنفسهم أمر الجن عندما قطع لسان الهدهد، وأقامه في هذا المكان يردد اعتذاره ليكون عبرة بعد أن تقوّل على الملكة وعرَّض بها»[٦٦]. لكنه شأن ما يستند إلى قهر يفقد صفته الأولى ليتحول إلى «باب» للتندر، تتيح الأقاويل المنقولة عنه اهتزازاً مستمراً في دلالاته. أما الاستنادات الأخرى، فتذكر عن حركة اللسان، تلويه، بمثابة الهيمنة الكلية على الناس، أصواتهم، وأذهانهم وسلوكهم. أو أنه يمكن أن يكون بهذيانه المستمر صوتاً ناطقاً «بالأحلام التي لم تتحقق»[٦٧]. لكن الصوت الساخر سرعان ما يستند إلى سند آخر، فيحيل على انفراط المجتمعات المعلقة ما بين البحث السري عن اللذة ومتطلبات القمع التي تضمن السيادة التراتبية. وهكذا يأتي الصوت بسند تال، ساخر هذه المرة، يفيض بالتلميح إلى ما يقال عن ذلك البحث في إشباع اللذة. إذ «يقول أعضاء من جمعيات حقوق الإنسان ومكافحة التمييز ضد المرأة التي انتشرت مؤخراً في المدينة إن النساء عانين طويلاً من عنف الرجال الذين لا يتذوقون لذة اللعق فتضرعن إلى إلهة اللذة فأقامت هذا النصب اللسان اللعق ـ الذي ـ لأمر غير معلوم ـ فشل حتى الآن في إقناع الرجال بأكثر اللذات حناناً»[٦٨]، وكلما أكثر الصوت من إحالاته وأسانيده تخلص من ثنائيته وتحول إلى صوت محايد خارج النص. لكنه، وبمثل هذا التحرر، يعاد تشكيل الكلام صورة مرئية تنقل نتائج الكبت، والبحث الصارخ عن اللذة المقصية، في تلاق متين مع البطش. فاللذة التي

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

يبتغي الراغب بلوغها ما هي إلا «قصر فخم من ثلاثة طوابق، أسواره العالية بلا أبواب، وله مدخنة على شكل عرف ديك يتدفق منه دخان الرغبة مع رذاذ ماء الحياة المختلط بالدم»[٦٩]. وعلى الرغم من أن الرواية تحيي الالتباس كلما بلغت خواتمها، منقادة نحو ازدواجية الصوت، عصابيته وهلوسته، رغباته المكبوتة وتهيؤاته، إلا أن رنين الصوت يبقى مع القارىء، مؤكداً له أن تلك المتاهة ـ المدينة، تلك السماحة الشرسة والمرغوبة، القاتمة ـ المرعبة التي ينحدر نحوها الكاتب مضطراً، فيها ما فيها من غرائب ومصائب، ولكن من يعرف عنها ما يستحق التصديق؟ إذ إن «أحداً لم يرجع من المتاهة ليحكي بالضبط ما حدث»[٧٠].

ولا يبدو الفاعل الاجتماعي حاضراً بقوة عندما يتلاقى مع غيره في تكوين مجموعة من ردود الأفعال والاستجابات، المختلطة ثقافياً واعتبارياً في ما يسميه ريموند وليمز «بنية شعور»: فالتقاليد والثقافة تختلط في تكوين ردود أفعال السارد المهيمن، أو بديله المنشق عنه. وفي **يقين العطش** لإدوار الخراط، يتيح لنا الصوت الذكوري المهيمن في السرد أن نتملى الفجوات الكثيرة المتروكة في خطابه: فما بين النجوى والتلفيق والحوارات المنقولة عن أصحابها، ثمة فسحة كبيرة يتركها السارد، لنرى أنه لا يمتنع عن ذكر ممارساته الجنسية، وإن بـ «تفصيلاتها الذهنية، وبكلمات علمية!». وبينما كان يغضب مما تسرده الانثى من وقائع عن حياتها وعلاقاتها، يستغرب منها الانزعاج من سرده التفصيلي العلمي «ماذا كان بوسعك أن تفعلي، يا ترى؟ أن تأخذي موقف التزمت المتحشم الزائف؟ أن تقومي منصرفة بعد ذلك مباشرة مثلاً؟»[٧١]. وبمثل هذا التقابل بين موقف وآخر، وذهنية وأخرى، يتيسر للقارىء أن يرى تعدد الآراء والاتجاهات، وتعايش التقاليد والنزعات المثقفة: فيمكن أن تنصرف الأنثى متحدثة عما تسميه ظاهرة «سمر وجدي»، أي التبذل، حيث «الجسد متموج، يهبش ويقبض ويعتصر». كما يمكنها أن تتهم ما تسميه «الرجل العجوز القذر» والكامن في كل منا، رجالاً ونساءً، المهرج البذيء البصاص الطفيلي». بينما كان الذكر يبحث في مرجعياته الحياتية والذهنية عما يمكن أن يتأطر هذا الحديث داخله، فهل هي «مجرد متعة الحديث المثقف، المتحرر من زمت المواصفات الشرقية، المترفع عن المحظورات الغبية؟»[٧٢]. لكنه لا يجد ذلك نافياً لغيره؛ ولهذا، هل «فيها تحرش شبقي من طرف ومن آخر». وعندما يصل إلى

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

احتمال تآلف الإجابتين، يكون قد تواطأ مع القارىء الذي يمكن أن يقرأ في خطاب التمنع والتعالي شيئاً خفياً آخر، مقصياً بعناد، ومشتهى بقوة. وليس غريباً أن تتميز قراءة الذكر بمثل هذا المزيج من المصادقة والتساؤل: فكما أن الثقافة تستبعد الصراحة البدائية كذلك هو حاله وحال الأنثى المثقفة. فها هي تراقب «يونانية كهلة» ومعها «أفريقي يتفجر شباباً وجنساً» لتعلن فجأة: «لا أتصور كيف تحب امرأة زنجياً، لا أطيق أن أتصور كيف تنام معه».

ولا بد له، وهو المثقف أن يفاجأ بهذا الخطاب العنصري:

«صدمته النغمة العنصرية في كلمتها لأول وهلة، ما أغرب هذا التمييز منها، هي المستنيرة المنفتحة عقلاً وجسداً على السواء».

ولهذا بدأ تنقيبه في ذهنها، صادرها تماماً، قال نيابة عنها «أدرك على الفور أنها تعني عكس ما قالت تماماً، وأن رجولة الزنجي ـ الأفريقي أو الأمريكي الأسود أو النوبي سواء تفتنها وتغويها، بدائيته الحوشية القريبة جداً من الحيوانية البكر البريئة من كل تعمّل أو ترهّف أو تحرّز توقع عليها سحراً»[٧٣]. وهكذا أسقط عليها مجموعة معارفه عنها ومعايشاته معها، فبدا عارضاً لها قناعاً لا غير مضمراً إياها أصلاً وجوهراً. ولهذا استزاد بملء هذا الاسترجاع بما هو لاحق عندما أنكرت مثل هذا التعليق في مرة تالية. وبينما يتيح هذا السرد بحوارياته الكثيفة الاكتشاف والملاحظة ونبذ أحادية اليقين فإنه لا ينفي هيمنة الذكر، نزعته لتقويل الآخر.

ولا يلجأ محمد عبد السلام العمري إلى مثل هذا الانفراط الصوتي، العصابية التي تجتث أحاديات التأويل، وتدفع بكل التلفيق والتقرير والمسموع والمنقول إلى داخل النص، كما يفعل القمحاوي. فالأخير دفع بالهلوسة إلى حوار متداخل، ما بين مرجعيات منظورة وأخرى متخيلة، علاوة على المسموعات. وبينما جرى تقويل المشاهدات والمراجعات والمسموعات انسحب الصوت إلى انشطاره، مانحاً تلك المواجهات ما بين القادم فيه والمدينة المختارة فضاءً حراً تنخرط فيه الكلمات خارجة على القانون، غائبة عن الطاعة، منحدرة في (الميثي) المفتعل. أما محمد عبد السلام في اهبطوا مصر[٧٤]، فإنه بصدد صراع فكري وسياسي، على صُعُد المجتمعات

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٧٤) محمد عبد السلام العمري كاتب مصري، ومهندس معماري مرموق، له مجموعات قصصية كثيرة، يشتمل بعضها على قصص طويلة. وتعد اهبطوا مصر، بمثابة نمط آخر من الكتابة، أطلقت عليه في مكان آخر تسمية رواية التوغل؛ فالروائي قد يطلق شخصيته المركزية من مدار إلى آخر، ليعود إلى المدار الأول حاملاً المزيد من الهموم، وآتياً بنفسه/نفسها للتصالح مع المناخ الأول، أي الناصري المصري في هذه الرواية، لكن الراوي ليس معنياً بالتتابع، كما أنه لا يتقصد التكسير السردي. إن اللغة هنا اعتيادية، تحتضن الجاري وتمضي معه بإفراط، ولهذا فهي كتابة مفرطة في واقعيتها.

والأفكار والدول[٧٥]. فهنا يقيم عبد الناصر، وهناك خصومه في مجتمع يتمترس بالتراتبية التي تبقي المستفيدين مطلين على الرعايا، متلاعبين بأقدارهم، ضمن شبكة واسعة من تراتب التبعية. وقد يلجأ عبد السلام العمري إلى المبالغة ترسيخاً للسخرية المريرة، كما يفعل في «المطلقات...». فكثرة الزيجات، وتعدد نساء الحاشية، وبعدها كثرة المطلقات والأرامل، ما هي إلا منتجات هذا المجتمع التراتبي.

لكن العمري ليس معنياً بهذا الجانب فحسب، إذ حان له أن يجمع الخيوط ما بين مهندس معماري من مصر، عمرو الشرنوبي، وآمال من عائلة سعد الشريف، الطيار المضطهد لناصريته وفعله اللاحق، وعالم الرعايا. لكن الرعايا يمكن أن يكونوا الفقراء والأجانب والتابعين، وكذلك المطلقات. ولا يرى السارد في غير التقرير والحوار والرحلة سبله لبلوغ التسخيف والسخرية، كاستراتيجيات مكاشفة سردية تبلغ دواخل مجتمع معني برضا الجماعة المهيمنة. وهكذا تنشأ مستعمرة (المطلقات) لحماية بقايا الزوجات من خطر المنافسة. لكن الرفاه الداخلي في المستعمرة، والتسلل المحتمل للرجال، لم يمنع الحس بالقمع والتمييز: «كانت ضمن رسائلهن إلى حقوق الإنسان رسالة عن كيفية مساعدتهن للحصول على أزواج، المكان أشد حصاراً وأكثر رهبة من السجون»[٧٦]. وبينما تأتي «مستعمرة المطلقات» بمثابة المجاز الواسع الذي يخترق مجتمع التراتب في أكثر مناطقه حساسية، فإن تجربة الشريف من هرب إلى مصر، وعودة، وحصار، ومتابعة، وسجن تال وتعذيب، هي التي تلتحم بالتقارير التي يتشكل منها المزاج المهيمن لهذه الرواية. وهكذا تحيل تجربة السجن شخص الشريف المذكور إلى هيكل محطم: «بدا كشبح لما كان عليه من قبل، أنقص الجوع والمرض والتعذيب عشرين كجم من وزنه، وجعله التهاب في الشرج يمشي منحنياً مثل شيخ طاعن في السن، حطمت تجربة العنف الحواجز بين عواطفه، صار ينتقل من البكاء إلى الضحك الهستيري فجأة دون مبررات»[٧٧].

وفي مثل كتابة العمري التي يمضي فيها المهندس عمرو متستراً كالنساء برفقة آمال إلى مستعمرة المطلقات، يتماهى الروائي بالناظر ـ المتفرج، بما يعني تسلط النظرة ـ والصوت على ما يدور، فاحصاً وناقلاً، بينما يجري التعريف بالآخر عبر

---

(٧٥) تظهر هذه الفصول متفرقة عن رواية واحدة. انظر: محمد عبد السلام العمري: «المطلقات في الأرض والأرامل،» أدب ونقد (أيار/مايو ١٩٩٧)، ص ١٥١ ـ ١٥٩؛ «اهبطوا مصر،» الأهرام، ٢٨/٢/١٩٩٧، ص ١، الملحق؛ «عبد الناصر حلم الزمن الجميل،» القاهرة، العددان ١٧٨ ـ ١٧٩ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧)، ص ١٥٨ ـ ١٦٥، واهبطوا مصر ([القاهرة]: دار الهلال، ١٩٩٨).

(٧٦) العمري، «المطلقات في الأرض والأرامل،» ص ١٥٨.

(٧٧) العمري، «عبد الناصر حلم الزمن الجميل،» ص ١٦١ ـ ١٦٢.

شذرات هنا وهناك، تعليقات وأفعال، فإذ يميل السارد إلى إدانة الآخر، فإنه لا يمنحه فسحة كبيرة من الكلام، ما دام يحيل على أفعاله وشبكاته الكبيرة التي تجعل مساحة الآخرين تتضاءل باستمرار: «كان للشريف قلقه الخاص الذي صاحبه منذ مجيئه من القاهرة، كل من يتقرب منه ويتحدث إليه هو بالضرورة عميل للأمن العام وجاسوس»(٧٨)، ذلك لأن المبدأ العام الذي يمضي بموجبه الخطاب المهيمن ومصدره هو «أن العالم سيكون أفضل» لو «أن الناس تمت تربيتهم في السجون»(٧٩). ومثل هذه التمنيات المعلنة داخل الخطاب الآمر أخذت تفلت من الوثيقة السرية، ومحاضر السلطة الأكبر، لتأخذ مساحتها في الخطاب المقموع الذي يتحرر عند الروائي كلما تماهى السارد مع منظور الروائي بدرجة أو بأخرى، فيمكنه الأخير من التقاط ما يريد من الخطابات الأخرى، وخطاب الند الخصم بدرجة رئيسة. ومثل هذه الإعلانات المكينة التي يمضي بموجبها سرد القمع غالباً ما يستبدلها الفعل، كالسجون وصنوف التعذيب ومشاريع المحاصرة. لكن الروائيين يستعيدون أوامر التسلط والقمع عبر مجموعة من الاستراتيجيات السردية التي نجح فيها كثيراً جمال الغيطاني في تكويناته التاريخية المعروفة، **الزيني بركات** التي مرت الإشارة إليها. فهو إذ يستعين بكرنفاليات الانقلاب، المسيرة والاحتفال مثلاً، وكذلك بالأوامر المعلنة في الأسواق وأماكن التجمعات، ويتسلل نحو دواخل أطراف التسلط، ثمة تمنيات خفية يصطادها، تقبع في جوهر ذلك المعلن فعلاً والمكبوت صوتاً. وهكذا، تتكامل أفعال زكريا بن راضي في القمع والأذى مع تمنياته العميقة، تلك التي يبلغها الروائي في رواية هي واحدة من أبرز علامات التحول في الرواية العربية الحديثة:

«لو يجيء زمان يعرف بصّاصوه كم من الرجال يضاجعون حريمهم، أي أطفال سيسكنون أرحام أمهاتهم. أي طفل منهم سيلد ويكبر، يثير فتناً وقلاقل، هكذا يجتز الشر من جذوره قبل أن تنبت به جذور»(٨٠).

وإذ يُؤتى بالتاريخ مسترجعاً ومبنياً لتكسير نوايا الكاتب وتمكينه أيضاً من تسريب نقده للحاضر ثمة ما يحيل على الوضع الراهن عبر المشابهة والالتباس: فالخطاب الروائي وليد حاضره أيضاً، بينما تجري المجاورة بينه وبين النصوص التاريخية ووثائقها بحسب ما تمليه مناطق القوة والضعف، المشابهة والمعاكسة، والتسلل في ضوء ذلك. لكن الحاضر الذي يحتم العودة إلى التاريخ في لحظة عنيفة

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٨٠) الغيطاني، الزيني بركات، ص ٨٣.

منه مليئة بالتصفية والدمار، هذا الحاضر متهم في غير جانب. إنه لم يعد (حاضر) الصراع مع المستعمر وتابعيه، فذلك بات من شؤون الماضي، عندما تيسرت أمام وجهة النظر الروائية فرصة التسلط على الاستقطاب ما بين العسكرين المتباينين. أما حاضر الدولة المستقلة، مهما كانت تبعياتها الأخرى، فإنه يوقع الروائي في محنة اختيار حادة وأليمة. فهل ينتصر لها وهي ما هي عليه من جور وتسلط واستئساد وتنكر للقيم التي جاهد الكتاب من أجلها، تلك التي قال طه حسين في **المعذبون في الأرض** إنهم أفنوا شبابهم ليروها (أي الدولة) مستقلة لهم ومنهم؟ هل يسايرها وضميره يوقظ عنده الحس بالتمرد؟ ثم، كيف يتعامل معها والنقد الذي ينال منها يجري التعامل معه بفعل مضاد عنيف؟ فهذا محفوظ يأتي بسلسلة من الروايات، مثل **اللص والكلاب والشحاذ والسمان والخريف وميرامار وثرثرة فوق النيل وحب تحت المطر** ليحيي في نسيج كتابته معارضة مبطنة للفئات المستفيدة، المتنامية، المراوغة، والمتنفعة، المتنكرة لماضيها وأفكارها، والمنحدرة بعيداً عن الجمهور الواسع، آماله ومشكلاته. ولربما لم تثر هذه الروايات معارضة حادة للانتهاكات، فليست الرواية بديلة للتحريض الحزبي أو السياسي. لكن الروائي قد يعرض للمحنة بمواجهة أخرى تستعين بالصحافة، والملصق، وكذلك بالمراسم والاحتفالات، لبلوغ مشكلة انفراط العقد المقدس ما بين الكتاب والدولة: هكذا تستميل الكتابة عبر ـ الأدبية كلاً من فتحي غانم ومحمد جلال، وكذلك عدداً ليس قليلاً من الأدباء التالين على امتداد الثقافة العربية، فالعقد المقدس لم يعد قائماً حالما جرت ممارسة القمع علانية ضد الكتاب، وحالما دخل السجون كتاب وروائيون معروفون. وكان أن أخذت الكتابة أكثر من منحى، يزوغ عن البيانات والأدبيات السياسية بقصد تجنب المواجهة المباشرة من جانب، بينما يجري من جانب ثان الاستناد إلى مجموعة من الاستراتيجيات التي تعرض لهذا الانفراط ضمناً أو مجاورة أو مراوغة أو حذفاً[٨١].

انفراط العقد المقدس

وفي التمهيد لهذه القراءة في هتك العقد المقدس منذ التحرر الرسمي المعلن

---

(٨١) انظر مثلاً ما يقوله اسماعيل، في: يحيى حقي، **قنديل أم هاشم**، إقرأ؛ ١٨، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٨٤])، ص ١١ ـ ١٢، عندما يعرض للشحاذين: «ما هذا الظلم الخفي الذي يشكون منه، وما هذا العبء الذي يجثم على الصدور جميعها؟ ومع ذلك فعلى الوجوه كلها نوع من الرضا والقناعة». ثم يقول: «صفوف تستند إلى جدار الجامع جالسة على الأرض، وبعضهم يتوسد الرصيف. خليط من رجال ونساء وأطفال، لا تدري من أين جاؤوا ولا كيف يختفون، ثمار سقطت من شجرة الحياة فتعفنت في كنفها... هنا مدرسة الشحاذين...».

من التبعية السياسية، تجدر الإشارة إلى ذلك المقتبس من إعلان حقوق الإنسان الذي تصدّر رواية عبد الرحمن منيف، **شرق المتوسط**. فالتصدير يضع الانتهاك الذي يتعرض له رجب في سجنه مقابل شتى الشعارات المعلنة، من قبل الدولة وغيرها. إذ إن رجب لا يدوّن غير عذاب متصل يعانيه منذ اختلافه تعبيراً عن السلطة ووعده بالكف عن النشاط مقابل الإفراج عنه، وهو وعد يكتنفه الكثير من الالتباس، ويضعه وأمثاله عرضة لامتحانات مؤلمة وعسيرة، على شتى الصعد والعلاقات. وهو إذ ينوب عن الروائي يرى الرواية التي يسعى لتدوينها شكلاً من عدة أصوات، خارجة على الزمن، ومعنية بما هو مهم ومزعج[٨٢]. إنه، وهو يختار حياته مثقفاً مواجهاً عارفاً بانفراط العقد المقدس يضع نفسه بالضد من كثير من مثقفي محفوظ، باستثناء المريدين الملتبسين من على شاكلة سعيد مهران في **اللص والكلاب** مثلاً. كما أنه يجدد حضوره عبر الانتماء إلى مدونة أكبر، تستجمع في داخلها العديدين من الكتاب بدءاً بسقراط ومروراً بابن المقفع وابن مقلة... الخ. وهو من الجانب الآخر يتقاطع كلياً مع خليل، مثقف غانم الدباغ في روايته **ضجة في الزقاق**[٨٣]. فخليل شبيه فهمي في ثلاثية محفوظ، لكنه يتماهى مع منصور باهي في **ميرامار** أيضاً. انه متوالد عبر تمثلات كثيرة للواقع، منحاز لأسرته وارتباطاتها، لكنه يقاوم نذالة الاعتراف على الآخرين. أما سياق حضوره فهو التردد، سمة المثقف الهامشي: «زجوا بك في الموقف دون سبب... دوامة المظاهرة دفعت بك إلى قلبها... وأنت إنسان على الهامش... تعيش أبداً في حواشي الأمور، اندفع قليلاً... أبعد قليلاً... أبعد قليلاً من دوامة الهلع ليصبح سرابك حقيقة»[٨٤].

وهذه الهامشية الفكرية والوجودية لها معادلها في المدونة، أي الحذف والتململ في النص، إذ تحيا كاموية الشخوص داخل حوار ذاتي يفشي سره في اللحظة التي يعلن فيها هزيمته. ويمثل هذا المدخل أيضاً بمقدورنا أن نقرأ محاكمة يوسف النجار لكتابته في رواية إبراهيم أصلان **مالك الحزين**. إذ يمكن أن تتكاثر الكلمات وتتداخل كلما ارتجت عليه الأمور، لكنه يمكن أن يمنح اللحظة التباساتها، وهو يلقي بتبعيات هذا الحشد من التساؤل الذاتي على سكره، أو تعبه، أو جرحه، تاركاً للقارئ أن

(٨٢) عبد الرحمن منيف، **شرق المتوسط** (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٧)، ص ١٦٢.

(٨٣) تعد **ضجة في الزقاق** للعراقي غانم الدباغ (١٩٧٢) واحدة من النصوص الوجودية التي تفصح عن تأثر واضح بكامو، ولا سيما في السقطة. إذ إن خليلاً يمتلك دراية أخلاقية داخلية تمنعه من السقوط؛ لكنه أسير حوار الذهن مع نفسه، تململه، وقلقه، وقلة يقينه. ولهذا، فالرواية ما هي إلا متابعة لهذا التململ.

(٨٤) غانم الدباغ، **ضجة في الزقاق** (بغداد: مطبعة الأديب، ١٩٧٢)، ص ١٥٥.

يستنتج ما يشاء حول معنى هذا الدفق من المحاكمة الذاتية. فلماذا:

«لا يكتب كل شيء. نعم. لماذا لا تكتب، وتقول؟

لأنك لم تعد أنت؟

ولأن النهر لم يعد هو النهر؟

وشعر بالحزن وهو يقول نعم. لأنك لم تعد أنت»[٨٥].

وبينما تلجأ الرواية إلى جزئيات الحياة المحلية في الحارة، فإن الذهن البديل للروائي الذي يحضر داخل النص، يلملم الجزئيات مرة، ويتركها تنفرط مرات، واضعاً نفسه قيد المحاكمة. فهل هو الجبن؟ أو الخوف؟ أو التفكير؟ أو هل يوجد مبرر لهذا الحذف على شتى الصعد؟ ولعل النقطة التي يجتمع عندها السؤال في ذهن يوسف النجار هي تلك التي تؤرقه باستمرار كلما تذكر حشد الطلبة في ساحة الميدان، بينما يبدي الرجل ذو الشعر الأبيض دوراً آخر، يتوخى التهدئة، ومن ثم انفراط الاعتصام. والصورة المتبقية هي تلك التي يقوم فيها الرجل بمحاورة الطالب مجادلاً إياه «أمام الناس بصوت هادىء حول ظروف البلد والاحتلال الذي يستدعي من كل واحد أن ينصرف إلى عمله بينما عيناه المفتوحتان عن آخرهما تحدقان في عيني الطالب وقد اشتعلتا بكل ألوان التحذير والوعيد»[٨٦]. والروائي ممثلاً بيوسف النجار ليس معنياً بمواقف محددة، لكنه يصغي إلى هذا، كما يصغي إلى الآخر، وسيخبره صديقه عبد القادر أن هذا الرجل هو من أفراد المباحث، أما الرواية، متمثلة في ذهن يوسف النجار، فإنها تقيم حضورها اللفظي على أساس مساءلة الذهن لنفسه عن سر تغييب مثل هذا المشهد في كتاباته، «كتبت أشياء ولم تكتب أشياء»[٨٧]. فالمشهد المذكور يظهر فيه الرجل مرسلاً لبلاغ السلطة، لكن ثمة تردداً يدفع بهذا المشهد إلى خارج المدونة التي هو بصددها الآن. أما المحاكمة الذاتية فما هي إلا مراوغة أخرى، تشييد لفظي مستجد لملء فراغ ملتبس. ويمثل هذه المحاكمة للذات يجري استدراج المحذوف ووضعه ثانية داخل النص.

وبكلمة أخرى، فإن الرواية التي تحاكم الحاذف والمادة المحذوفة من المدونة، تأتي بهذه الأخيرة عبر هذه الاستراتيجيا المراوغة. فنعرف عن يوسف النجار أنه في

---

(٨٥) إبراهيم أصلان، مالك الحزين: رواية مصرية ([بيروت]: دار الآداب، ١٩٩٢)، ص ١٤٦. كما صدرت في القاهرة عام ١٩٨٣.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.

النتيجة شريك في التمرد والرفض، لكنه لم يكن طرفاً أساسياً فيه. كما أنه يكتب عن شيء ويهمل آخر: «كتبت عن ذلك ولم تكتب أنك حاولت أن تشاركهم ولكنك لم تقدر أن ترفع صوتك بالغناء وقلت لنفسك ما الذي يمنعك؟»[٨٨]. فالنجار تستميله الرغبة في المشاركة الكلية، لكنه يستمال أيضاً بالخطاب الآخر الذي يرفض التمرد والاعتصام والإضراب. ولم يحل تردده دون النزف الذي تعرض له بعد جرح طارىء على هامش المواجهات بين الأولاد والعسكر. ولهذا كان قد «تمنى أن يكتب كل شيء. يكتب كتاباً عن النهر، والأولاد، والغاضبين وهم يأخذون بثأرهم من فاترينات العرض وأشجار الطريق وإعلانات البضائع والأفلام»[٨٩].

ويمثل هذا التنقل في الذاكرة وعين الكاميرا كان يبصر الأمور كما يتسع لها بصره، ويسمعها كما يتاح له، غير منقاد لموقف فكري محدد يجبره على الحذف أو إسباغ المثالية على الطرف المتمرد، لكنه من الناحية الأخرى كان ينقب أيضاً في الموجودات على الأرصفة، ومن بينها أغلفة العبوات وأسطوانات من الكرتون مصنوعة في أمريكا يتم رميها باتجاه الأولاد: «كان العساكر يقذفون بهذه العبوات ناحية مداخل المدينة والأولاد يلتقطونها وهي ما زالت تدخّن ويلقونها إلى العساكر مرة أخرى»[٩٠]. جمع يوسف النجار من هذه وتمعن طويلاً فيها. قارئاً عليها مصدر صنعها. ويمثل هذه المتابعة يستعيد يوسف إلى النص ما بدا محذوفاً منه، أي أن الأولاد هم الضحية، وكذلك الوطن، إزاء اتفاقات مع قوى مشخصة لها مصلحة في هدم الديمقراطية والحياة الحرة، وليس إبراهيم أصلان وحده الذي يدفع ببديل السارد، أي يوسف النجار، إلى الالتفاف على المعادلة اللفظية لمرجعياته الواقعية بمثل هذا التساؤل عن المحذوف بقصد إعادة وضعه ثانية داخل النص، فثمة كتابات كثيرة تحكي الانتهاكات المتكررة، ولكنها تلجأ إلى مراوغات سردية نشيطة كلما كان صاحب الفعل أو ضحيته كاتباً أو متعلماً. ففي قصة يوسف القعيد الطويلة **مرافعة البلبل في القفص** يتحايل القعيد على قضايا الانتهاك عبر ما بعد ـ حداثية النص، انعكاسه الذاتي، الذي يتيح للكاتب أن يقيم مع الأشخاص الآخرين، في محاكمة، تستجمع فيها عوامل خرق الحريات. لكن القاضي الجديد يقاوم الضغوط المطالبة بمصادرة كتاب معين[٩١]؛ كما أنه يتنحى عن البت في كل ما يقيم معه جسراً

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٩١) يوسف القعيد، **مرافعة البلبل في القفص، وقصص أخرى**، روايات الهلال؛ العدد ٥١٦ ([القاهرة]: دار الهلال، ١٩٩١)، ص ٥٦.

موصلاً، في الحياة والحب والجمال قد يحول دون بلوغ قرار محدد، أي أن القضاء يعاكس الادعاء والنيابة، ويتماشى صوتاً مع صوت الكاتب في شدّ ثابت لمواجهة الجذب المضاد، لكنه، شأن الكاتب أيضاً، يخشى الانتماء القاطع إلى ما يحب.

انتهاكات بالجملة

وبتوسع أكبر يُقدم أحمد المديني على تكوين مجموعة من استراتيجيات الكتابة لاستعادة قضيّة الانتهاك إلى أولويات الاهتمام. فالكاتب الحاضر صوتاً يتعامل مع ما لديه في **حكاية وهم** على أنه «تيه»، تجتمع فيه وعنده تباينات في الرأي يخشى سردها لئلا يوصم «بالتخريف» أو «بالهروب من مسؤولية الرواية» لأن «الرواية» ما هي إلا ورطة، وهناك هاجس يصيح به «مالك وهذه الورطة»[٩٢]، وهكذا يحيل على رواة، «أربعة أو خمسة»[٩٣] يجد أنه «محشور معهم ولا حيلة لي في ما جرى ويجري إلا وصل ما انفصل وفصل ما اتصل»[٩٤]، وبمثل هذا التباعد المعلن مرة، وبادعاء الهلوسة أو الفتنة[٩٥] مرة أخرى، يتمكن المديني من بلوغ الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان. فالمراوغة لا تتيح له استدراج كلام المخبرين الثانويين فحسب، كحارسة العمارة التي يقيم فيها[٩٦]، وإنما تمكنه أيضاً من التقاط أنفاس العسس[٩٧]، والمحققين الذين يستنطقون الأحلام[٩٨]، كما أن الرواية بهذه الأصوات المتداخلة كهلوسة المجانين بلغت مجريات ليالي التفتيش والموت، إذ «لا ضابط للموت ولا لعدد الأموات»، لكن الناس استمروا «شهوراً يخافون لأمر ما الخروج ليلاً»، بينما «روى شهود عيان أنهم شاهدوا قوات غامضة تجوب الشوارع لا هي بالشرطة ولا الدرك ولا الجيش»[٩٩]، وبينما تكثر الهلوسات والأقاويل عن مثل هذه الانتهاكات التي تشبه أفلام الرعب، تجتمع خيوط الحكي مرات عديدة عند قضية سجن الاستاذ[١٠٠]، وكذلك مطاردته ومقتله بعد حين[١٠١]. لكن **حكاية وهم** لا

---

(٩٢) أحمد المديني، **حكاية وهم**: رواية (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢)، ص ٧٨.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٥.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٦.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٢.

تريد التسليم بتقريرية ما على أنها أمر واقع، لا بسبب التعالي على هذا الواقع، ولكن لأن ما يتأتى عنه من بلاء محيط بالناس يصعب تصديقه، كما يصعب نقله. ولهذا، تتعدد روايات اختفاء الأشخاص(١٠٢)، وهي واقعة فعلاً(١٠٣)، أما سكان المدينة أو المدن فيتواطؤون على الصمت خوفاً وذعراً(١٠٤)، وعلى الرغم من سلسلة المراوغات التي يلجأ إليها صوت الكاتب، إلا أن الإشارات المتكررة إلى حوادث بعينها، تخص الاضطهاد والمطاردة والقتل والاختفاء، تجعل هذه الوقائع غير اللفظية مادة روائية كثيفة تخدم سلسلة التكرار والإشارة المعتمدة في جعلها سرداً أساسياً لا يفارق مخيلة القارىء.

بتباعد مختلف قد يأتي الروائي بالخطاب الهامشي، المحكي غير المدون، إلى الصدارة، ليطرد التاريخ بصفته سرداً نال موافقة السلطان بدرجة أو بأخرى، كذلك الذي يستقدمه واسيني الأعرج. وتعد رواية واسيني الأعرج **رمل الماية: فاجعة الليلة السابعة بعد الألف**(١٠٥)، أكثر الروايات تصريحاً بانفراط العقد المقدس ما بين الناس و«الجملكية» الجديدة التي ظهرت مع ولادة الدولة العربية العصرية وإعلانها التحديثي: فهي تتهم شهرزاد بمحكيات مليئة بالغواية والتلفيق، ولهذا يجري الاستناد إلى دنيازاد بديلاً مصمتاً من قبل؛ ولكن حان لها الآن أن تنقل عن بشير الموريسكي وغيره من القوالين، هؤلاء الذين يتناسلون عن غيرهم منذ أيام محاكم التفتيش، والذين يكشف المحكي لديهم عن تباعد كبير عما جاءت به مدونات الوراقين، المليئة بالافتراء والكذب وتعمية الوقائع. وهكذا، يأتي المحكي، المقال، بما يدور من بيع للأوطان، وغدر بالأهالي، وانتهاك للحرمات والحقوق، وتلفيق متصل مليء بالتضليل، بقصد البقاء في السلطة. إن القوالين هم المقصيون الذين لا ينتظرون جاهاً ولا يخافون أمراً، ولهذا تجري الدولة العصرية تنظيم واجهات بديلة، من الإعلاميين وغيرهم، ممن لا شغل لهم غير تزييف الوقائع، وتزيين الإرهاب، ومنحه مسميات مختلفة، تسعى لاجتثاث المعارضين، من بين العلماء والمفكرين

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٠٥) واسيني الأعرج كاتب جزائري من مواليد ١٩٥٤ (سيدي بو جنان ـ تلمسان)، وله عدة روايات. وهذه الرواية التي صدرت عام ١٩٩٣ تقع في كتابين. وهي تعنى بافتراق المعلن عن واقع الدولة العصرية التي لا تختلف عن حكم الأجنبي، إن لم تزد عليه قهراً وعذاباً، هكذا هي حكاية بشير الموريسكي ما بين محاكم التفتيش وبديلها التركي، ووريثها العربي العصري: بشير الموريسكي يحيا كأهل الكهف ليرى «جملكية» الإرهاب، ويعانيها. وهي تأتي بخطها الثالث، الملكي ـ الجمهوري، معززاً بكل أدوات القهر وسبله!!

والقوالين، وغيرهم ممن لا يرتضيهم الحكم، ولا هم براضين عنه[١٠٦].

رواية السجن

وتعد رواية عبد الرحمن منيف **شرق المتوسط** (١٩٧٧) التي مرّ ذكرها من قبل واحدة من أبرز روايات السجن، لا بسبب التقاطها التفصيلي لمشاهد التعذيب المرعبة فحسب، وهي مشاهد تشغل عشرات الصفحات[١٠٧]، بل لأن بنيتها العامة تتحرك في إطار إنساني شامل، إذ لا تمتلك رواية أخرى من قبل مثل هذه التفاصيل الدقيقة عن حياة السجناء السياسيين ومشاهد التعذيب التي تستحضر جهنم برغبة عتية تفصح عن أذهان عصابية مدمرة يشكل وجودها انتهاكاً كلياً لأبسط القيم الإنسانية. فهؤلاء الذين يقيمون على ما يسمونه «حفلات» التحقيق[١٠٨]، يأتمرون بما يخططه القادة الكبار، لكنهم يضفون على ذلك مسحة أخرى تجود بها أذهانهم المريضة، كتلك التي يلتقطها غالب هلسا في **السؤال**[١٠٩]، أما كثافة المشاهد عند منيف، وتمثيلها للانتهاك النفسي والجسدي والأخلاقي لأصحاب الرأي من قبل سلطة السجون المتوالدة عن سلطة القائد، فإنها تستكمل تأثيرها من خلال مجموعة من استراتيجيات السرد. إذ إن الرواية تحيل أصلاً على **وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**[١١٠]، بما يبقي هذه الوثيقة بمثابة الخلفية التي يتبدى إزاءها حجم الإجحاف والانتهاك في مشاهد الرعب. كما أنها تلجأ إلى عودات الذاكرة التي تستثيرها شتى الأصوات والعلامات. وكلما التقى رجب إسماعيل شخصاً أو نظر نظرة أو أصغى لصوتٍ ما وهو على ظهر الباخرة استعاد مشاهد السجن، عذاباته، حتى بات حاضره ملغياً أصلاً، تسكنه حياة السجن التي ينتهكها الجلادون. وهكذا، تشتعل الذاكرة بالحضور المذكور، فتبقي رجب مشدوداً إلى وراء، متعثراً إزاء الحاضر، حاملاً معه ذلك السجن الذي حطم داخله الجسدي. أما الأكثر مرارة، فهو ذلك الحس بالفجيعة والخيانة الذي يعذبه. إذ إنه لم يتمكن من الخروج إلا على أساس الاعتراف وإعلان البراءة بعد خمس سنوات من التعذيب المستمر، نفسياً وجسدياً.

---

(١٠٦) واسيني الأعرج، رمل الماية: **فاجعة الليلة السابعة بعد الألف** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٣).

(١٠٧) عبد الرحمن منيف، **شرق المتوسط** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٩ - ١٦، ٤٤ - ٥١، ٥٨ - ٦٣، ٦٨ - ٧١، ٨٠ - ٨١، ٨٤ - ٨٧، ٩٠ - ٩٦، ١٣٤ - ١٤٣ و١٤٦ - ١٥٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٠٩) غالب هلسا، **السؤال**: رواية (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٩).

(١١٠) منيف، المصدر نفسه، المقدمة، المواد ١ - ١٤.

وبينما يختزن ذهنه حساً بالانهيار والخطيئة، ثمة ما يذكي عنده العذاب: فأمه التي ضاعت بعد ضرب مبرح من قبل الشرطة كانت هي الصخرة التي يستند إليها: إنها «أصلب من كل الصخور»، ولهذا توصيه أن «الدنيا حياة وموت يا رجب، وصيتي لك أن لا تضر أحداً، تحمّل يا ولدي»[(١١١)]. ولم يظهر في الرواية ما يبدي خيانة ما، لكن رجباً يرى نفسه مطعوناً في داخله، كلما تذكر هذه الوصية؛ فالموت أهون من البراءة، وهكذا، يطوله العذاب أينما ذهب في منفاه؛ وكأنه بالطلبة في المنفى يتهامسون عنه، عن ضعفه وإعلانه البراءة في لحظة فاجعة أخيرة. إنه يكرر لنفسه كونه مريضاً، لكن عذاب الذهن يناكد هذا الوهن، ويبتدىء رحلة أخرى من الحساب، التي تنفجر بين حين وآخر، «الورقة التي وقعتها، كانت شهادة الوفاة، وفاة رجب اسماعيل، كإنسان، يحلم بأن يكتب»[(١١٢)].

وهكذا، فالرواية التي تتعدد فيها الأصوات، وتطغى فيها مذكرات رجب اسماعيل، لا تقف عند حد الانتهاك النفسي والجسدي للإنسان في غرف التحقيق والتعذيب وزنزانات السجون. إنها تعنى أيضاً بالتشويه الذي يلاحق السجين بعد خروجه. هنا تكمن رغبة الجلاد الأخيرة في أن يرى ضحيته تحمل وشم العذاب النفسي. أما عندما ترتد الضحية، قوية، ذات إرادة مضادة في الثأر، فإنه يخور، ويبتئس، ويقرأ نهايته. وعلى الرغم من الحس الطاغي بالفجيعة في **شرق المتوسط**، إلا أن مكاشفات رجب، ولهجة «التحدي» الجديدة عند حامد[(١١٣)]، ورسوم عادل، كلها تلتقي عند نقطة واحدة هي فضح الجلاد، ومواجهته[(١١٤)].

أوراق التحقيق السياسي

وتختلف القضية عندما يصار إلى سارد ـ متكلم، يترك لنا أوراقه لنقرأ عنه، كما يجري في رواية **الزهر الشقي** لعزيز السيد جاسم[(١١٥)]: فالسارد ـ المتكلم هو

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١١٤) المصدر نفسه. انظر مثلاً: الرحلة إلى جنيف، ص ١٦٤؛ ملاقاة الصليب الأحمر، ص ١٦٦، والأوراق المخبأة في حقيبة العودة، ص ١٦٧.

(١١٥) عزيز السيد جاسم مفكر عراقي سجين منذ عام ١٩٩١. وله مجموعة قصصية بعنوان: **الديك وقصص أخرى**، وله رواية سابقة بعنوان **المناضل**. وله كتابات سردية كثيرة علاوة على كتبه في الفكر والمرأة والاقتصاد ودراساته الأدبية في الشعر والرواية بخاصة. انظر: عزيز السيد جاسم: **الديك وقصص أخرى** ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، و**المناضل**: رواية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢).

الشاعر والرسام وائل الجابري. إن المثقف صاحب الرأي لا يدعي البطولة، لأن الحياة الماضية تحتمل الهوى والمزاح، «لكنها بدت، فيما بعد نوعاً من البطولة» متسائلاً عما إذا كان السر في هذه النظرة «خوفنا الجديد الذي ننظر منه إلى ماضينا الذي لم نكن نخشى فيه أحداً؟»[116]. فأحداث الماضي تضمنت الإبعاد والنفي إلى المدن النائية، كما يحكي لنا عبر حكاية لصديقته منى، صاحبة الثقافة الماركسية العميقة والرغبة في معرفة فعل الثقافة في السلوك. وبينما كان الشرطة يسحبونه من قيوده وقع على الأرض، مكبراً بصوت عال، استدرج الناس إليه، وهم «يمسكون بتلابيب رجال الشرطة»[117]. أما عندما كان يرسم على ورقة لديه صورة لمدينة أخلاها الناس، رست في ذهنه منذ الطفولة، سأله أحد الشرطة:

«أعوذ بالله... أين الناس؟»

أجابه مغمغماً: «في المعتقل»[118].

لكن هذه المشاهد لا تعني كثيراً أمام جلسات التحقيق التي تعرض لها الرواية، فكل قادم إلى المعتقل يراد منه الاعتراف، وكل من يثبت شيئاً من الصمود، يعلق على «عامود حديدي..» وتقطع أصابعه «واحداً بعد الآخر»[119]. وتمضي منى في استدراج المزيد من السيرة الشخصية الماضية لوائل الجابري، حتى يبلغ غرفة المحقق، وما يرافق ذلك من اعتداء وإهانة نفسية وجسدية. وعندما رد تلقائياً على المحقق، (تناوشته) العصي والهراوات والأيدي العاتية: «وعندما هدأ البحر الدامي رماني إلى القبو البعيد... أين كنت»... إنه ليس البحر.. الدم يغطيني وأصابعي متورمة. ورأسي ثقيل.. ثقيل.. وشاهدت من بين عيني المهروستين كائناً يدخن سيكارة ويرقبني.. أخذ يقهقه ساخراً: ها.. استعدت وعيك.. أنت تستحق الموت لولا ضرورة التحقيق..»[120]. ويعد مشهد التحقيق من بين المشاهد النادرة في الرواية العربية[121]، فالمحقق مجرم عتي، والمثقف السجين بعيد عن (الحزبية) وما يستتبع ذلك من كيد مضاد، ومطالبة بالاعتراف. وينقل السارد عن المحقق أنه قال «لقد كثرت الشائعات التي تقول إنك تمارس السحر أو التنويم المغناطيسي.. وقد

---

(١١٦) عزيز السيد جاسم، الزهر الشقي: رواية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، ص ١٤٦.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

اعتذر عن التحقيق معك بعضنا.. أما أنا فقد كانت أمنيتي أن أحقق معك، وألهو بك، أقطعك من الحياة كما أقطع (زراري) هذا!». ويضيف وائل معلقاً: «وكأي أحمق معتوه، قطع (الزرار) من قميصه فظهر جزء من ثديه...»، أما ما يريده المحقق فهو ما يسميه بـ «مخبأ المطابع السرية»[122] التي لا يعرف عنها الجابري شيئاً. ولا ينتهي الأمر عند هذا الحد، فالاعتقالات مستمرة، والمطاردات لا تنتهي: «عمر يبتدىء وعمر ينتهي بالإضبارات والتواقيع وأخذ بصمات الأصابع، والملاحقات في البيت وفي الدائرة وفي الشارع، وفي السجن، وفي كل زاوية وشبر من هذا البلد»[123]. فثمة وقائع كثيرة في الرواية عن سجن مئات الشباب، من الذكور والإناث، لآرائهم السياسية[124]، وثمة اعتداءات على أهل هؤلاء، وطرد من الوظيفة، ودسائس لإضعاف الخصوم، وشائعات، بينما «تصبح المؤسسات السياسية هذه جزءاً من الطبقة الجديدة التي تمتد من الدائرة إلى البورصة، إلى الشارع التجاري، إلى الماخور، عبر قنوات مختلفة...»[125]، أي أن رواية **الزهر الشقي** لعزيز السيد جاسم نادرة بين الروايات العربية لأنها لا تأتي إلى الوقائع غير اللفظية على أنها سجل يتناقله الناس، وإنما هي رصيد حقيقي للكاتب، حياته بين السجون والمعتقلات، ومشاركاته الكثيرة في إبعاد الضيم عن العجائز، أمهات المثقفين والسجناء، وتجربة حبه الشقي لنساء نادرات. فالمرأة التي يلتقيها في الملهى الليلي، ليست نمطاً اعتدنا على رؤيته عند محفوظ، ما بين البغيّ والملاك، وإنما هي امرأة اعتيادية، لها همومها الفعلية، وشكواها، ولها محنتها التي تدفعها خارجاً، عند تخوم النسيان.

أما منى المثقفة، فهي نتاج المجتمع البرجوازي أيضاً، لكنها صاحبة رصيد معرفي، وموقف جريء، واستيعاب عميق للفلسفة. ولهذا تأتي في الرواية حفازاً للفعل، كما أنها محط الدسيسة التي تستثمر شخصية المرأة في مجتمع تنتهشه ماكنة حزبية من شتى الفئات لا تمتلك رصيداً معرفياً واجتماعياً بيناً عدا قدومها من تخوم الحياة، غير مؤهلة بعد لقيادة المجتمع المتقدم. وهكذا، تبدو وقائع السجن والتحقيق، والصراع، تنويعات على هدر الحياة، والتلاعب بالمقدرات الخاصة والعامة، فيكون البلد بأكمله ساحة لها.

ولا ترجع قوة الانتهاك الكلي لحقوق الناس، المرأة والرجل، والشغيل

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

والمثقف، في ظل ماكنة السلطة الجاهلة، لمجرد تواليها سردياً في سيرة ذاتية تتناءى عن الانتظام الذي تسقطه النظرة التالية على تجربة غير لفظية سابقة فحسب، ذلك لأن **الزهر الشقي** تقيم استراتيجيا الكشف والتعريض على أساس الردود الداخلية في النص. فعندما يجري اعتقال العشرات من أبناء المدينة تخرج الأمهات المنتظرات في ساحة المحكمة في تظاهرة واسعة، «النساء محطمات منكسات الرؤوس يبكين لأعوام قادمة»[١٢٦]. كما أن تراجع بعض أفراد الشرطة عما هم فيه من جور مجاني يتحقق انقلاباً نفسياً وأخلاقياً في فضاء المعتقدات، ولهذا تراهم يرتدون على تعليمات همجية انقادوا إليها بحكم التبعية لا غير[١٢٧]، ومن الجانب الآخر، تتشكل المؤسسات من مجموع هذه الأوامر والتعليمات ومحاضر التحقيق والدسيسة، فتظهر لنا من خلال هذا التراكم اللفظي بصفتها كيانات جائرة، وحشية، تنتهك كل شيء.

وبمثل هذا الإطار النظري نستطيع أن نلم بذهنية المفكر وائل الجابري، فعلاقات القوة تتوالد في مثل هذه المؤسسات، وتبتدىء رحلة حماية مصالحها ضد المواطنين الذين استعانت بهم في الماضي. لكن روائيين آخرين يتركون هذه المؤسسات من دون تشخيص، أو يقترحونها تجسيداً غامضاً كذلك الذي يتكاتف بعضه مع الآخر في **اللجنة** لصنع الله ابراهيم[١٢٨] نداً للمواطن الأعزل الذي يبقى مأخوذاً بالخصم مرعوباً منه؛ كما أن هذه المؤسسات الغامضة تتكون لفظياً من الإغراءات الكثيرة المنشورة هنا وهناك، والتي سرعان ما توقع أناساً معينين مصطفين في حبائلها، ليجدوا أنفسهم سجناء لعبة دومينو يمتلك خيوط الحل والربط فيها كيان الأفيال، قوياً غامضاً، له واجهاته وأسماؤه العديدة الملتبسة باستمرار، كما هو الأمر في رواية **الأفيال** لفتحي غانم[١٢٩]. ويختلف الأمر عندما تختلط هذه القوة بحضورها البيروقراطي؛ فما بين ماكنتها السرية وتجاهلها لشروط الحرية الشخصية وقواعد الحق الخاص والعام، تنتهك هذه حياة الرسام وفيق في رواية محمد جلال، **محاكمة في منتصف الليل** التي ظهرت في عام ١٩٧٤[١٣٠].

ظل التحقيق والسجن على الحياة

فالرواية التي تبتدىء بالالتباس، ما بين دموع يحررها البصل وأخرى تنزف من

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٢٨) صنع الله إبراهيم، **اللجنة** (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨١).

(١٢٩) فتحي غانم، **الأفيال** ([القاهرة]: مكتبة روز اليوسف، [١٩٨١]).

(١٣٠) محمد جلال، «محاكمة في منتصف الليل،» في: محمد جلال، **الأعمال الكاملة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، مج ٤.

القلب، تضع القارىء أمام تداخل المعايير والتعابير، والأشياء، والظاهر والباطن، والحق والباطل، في مجتمعات تعاني وقع العادات والإشاعات، كما تعاني ضغط السلطة التي لم تتشكل بعد في مؤسسات ديمقراطية، تسمح للمواطن بمعرفة حقه والاستحصال على نصيبه من الحوار[(١٣١)]، وبدلاً من أن يحقق وفيق حريته في منزله وجد نفسه محاصراً بالكلب الذي رافق زوجه أيام سجنه، وبعداء طفله سامح الذي ولد عند دخوله السجن. وهكذا تتداعى الأصوات في الذاكرة، ما بين صوت الجاويش عمر، مهدداً إياه بالموت، وتدخلات المحقق، ومشاكسات الطفل، وانتهاكات الكلب الأسود لعزلته[(١٣٢)]، فكل ضحكة هنا تعيده إلى ضحكة الجاويش، وكل فعل جميل من زوجه يعيده إلى مسكةٍ من الجاويش أو تلميحات مبطنة من المحقق: «زوجتك الجميلة تمضي وقتها على شاطىء البحر»[(١٣٣)]، أو «زوجتك فاتنة، ألا تخاف عليها من الغواية؟»[(١٣٤)]. تذكر أن السجان العجوز حذره من التحقيق وتبعاته «لو استطعت أن تحمي نفسك من الخراب... جاؤوا بك ليعشعش البوم في داخلك»[(١٣٥)]. لكنه لم يفهم في حينه، وها هو صوت المحقق يتقاسم وفيق ما بين متماه معه وهو يتحاور من علٍ مع زوجه[(١٣٦)] مستعيراً هيئة المحقق، وآخر ينزرع فيه غابة من الظنون والوساوس، مفسداً عليه لحظة الصفاء مع زوجه التي تنشىء لغة أخرى مليئة بالماضي وشجونه لتتجاوز فجوة البوار والخراب التي تسكنه الآن. وكما شعر بالغربة إزاء فتحية، تنتابه الوساوس وتبعده الشكوك، كذلك هو شعوره الآن إزاء رسومه، «كأنها ليست رسومه»[(١٣٧)].

لكن هذا الانقلاب من الحياة إلى الموت، ومن السجن إلى فضاء آخر للدمار، لم يتحقق في الرواية لمجرد استدعاءات ذاكرة وفيق المنتهكة لما دار في التحقيق. فالرواية تبني أزمانها المتكسرة أيضاً على المواجهة واللقاء: فقد يلتقي عزت كحيله عبد الكريم المعجب بلوحاته ورسومه، لكنه قد ينتهي مع رجال يقودونه إلى السجن[(١٣٨)]؛ كما أنه قد يخرج من السجن ليجد نفسه مطوقاً بأناس الحي، محتفلين

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣١٦.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

بمقدمه، لكنه الاحتفال الحصار الذي يتكاثر حتى يبدو «قبة من غير شيخ»[١٣٩]، كما يقول متفرج ما، بينما يتساءل آخرون عن «سر الأفندي المحاصر»، وقد يضيف آخرون أنه «خرج من السجن، ولكنه لم يتب فقد ضبطوه وهو يسرق الغسيل من فوق سطوح بيت رقم ٨»، ويقسم آخر «على أنه لص أعراض... ضبط وهو راقد مع امرأة صديقه»[١٤٠]. أما المعني، أي وفيق، فإنه «فوجىء بهم يسلمونه لسيل من العابرين الذين لا يعرفونه»[١٤١]، ليكتشف «أنه في قفص من أجساد البشر»، وأنه في وسط شيء «يحدث حوله لا علاقة له به».

وكما يشير د. سمير سرحان في قراءة متقصية للرواية، فإنها، أي محاكمة...، تعوّل سردياً على المفارقة، وكذلك على الحصار بصفته «الاستعارة الفنية الأساسية التي يبني عليها المؤلف الحدث في الرواية»[١٤٢].

الالتباس، وغياب المؤسسات

وهذا صحيح، عدا أن «الحصار» في الرواية يتحرر من طاقته الشعرية مجازاً واسعاً ليتأسس في تكوين سردي من الاحتفالية الكرنفالية: الكرنفال الاحتفالي يشتغل في الرواية مختلطاً بالمفارقة الساخرة، وبينما يأتي الاحتفال ظاهراً في إطار منطقي يبرره خروج وفيق من السجن، ومشاركة أهل المحلة القاهرية في تباشير الفرح وعروض المودة، ينقلب إلى معاكسة كرنفالية، تنقلب بموجبها التوقعات والمعايير تمثيلاً. وهكذا، لم يعد «الرجل الذي يأكل النيران يقدم ألعابه»[١٤٣]، فحسب، لأن ذهن وفيق المشلول وحالة الحصار التي يجد نفسه في داخلها، يجعلانه عرضة لالتباس متصل، ولهذا «رأى لهيباً من النيران» أولاً، قبل أن يتبين مصدر اللعب[١٤٤]. كما أن رواد المقهى الجالسين لم يعودوا راغبين في معرفة الأمر، أو المشاركة في الاحتفال؛ ولهذا كانوا «يضجون بالضحك» أو «يتوقعون انفجاراً ما بين لحظة وأخرى»[١٤٥]، في حين كان الآخرون يصغون إلى شتى الأقاويل عن اللص والسارق والسافل والملعون، فيستلقون «على أقفيتهم من الضحك»[١٤٦]. أي أن قوة

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

المشهد هي قوة الرواية من دون منازع، كما يذهب إلى ذلك الناقد سمير سرحان[١٤٧]، لكنها القوة المتأتية من الفعل الكرنفالي؛ فكل ما يجري ينقلب مضاداً للمتوقع، وكأننا في مشهد ساخر أو انقلاب للأحداث، وهو ما يبني عليه الكرنفال. ولهذا ليس مستغرباً أن تنقلب الأمور، عاليها إلى سافلها، وفرحها إلى بؤسها، فقد «شعر بالعداء في الوجوه التي تطلع إليها، ابتسم، لم يبادله أحد ابتسامته»[١٤٨]، وبدل الحرية المفترضة وجد أنه أسير طوق لا فكاك منه الآن، إذ «تبين في هذه اللحظة أن الناس لا يريدون له أن يمشي،» و«سمع صبياً يصيح: لص»[١٤٩]، وتتأكد كرنفالية الاحتفال ـ الحصار بما تقوله دولت. فإذ يبرر وفيق حصارهم يدرك في داخله أنه الطوق الذي خرج معه من السجن إلى الخارج، ليحيط به من كل جانب، حيث الأيدي «تمتد إليه وتلامسه» و«تشجعت... وجذبته من ملابسه بعنف... [بينما] امتلأ الجو برائحة الناس والشواء والبخور». وكان أن «تجسد في عينيه العجز»، والدنيا من حوله تغرقه بمزيد من الأقاويل وبمزيد من الصياح «ربنا يتوب عليه، بني آدم خطّاء». ولم تغنه تمنياته وصيحاته، فبدا له الجندي القادم نحوه كأنه مدفوع للقبض عليه «سيعود إلى السجن الذي خرج منه منذ أيام»[١٥٠]، هكذا حدثته نفسه.

ولم تتضح كرنفالية المشهد إلا عند دخول دولت، لتمد إليه يدها، في فعل طقوسي، وهي تنتزعه من «الموج»، بينما كان يمرق في ما يشبه الإشراقة، أو الإغفاءة، وهي الفاصل السردي الموقوف والمعلق زماناً ومكاناً. وبمثل هذه النقلة، يتجاور فعل دولت، أي مد اليد اليه، مع اللحظة المباركة التي تأتي مع الرؤيا بعدما «تعلقت نظراته بالمئذنة السامقة..». وعلى الصعيد اللفظي كانت دولت تلعن الحي «الذي لا يعرف أقدار الناس»؛ ففي الكرنفال ينقلب الأعلى إلى أسفل، ويتحرر المجتمع في الاحتفال من اعتبارات الطبقة والجاه والسلطة مؤقتاً، وبينما كان يعيب في داخله على دولت هذه الشتيمة للحي الذي يقدم حفاوته «للاستاذ العطوف»[١٥١] كان يعترف لها أيضاً بتحريره، يقول عنهم بعدما انفرط الكرنفال «طيبون.. عواطفهم فطرية!»، فتقول له (متوحشون...)، «يصنعون بسيدهم... فضيحة يا سيدنا الحسين... فضيحة لا تنسى»، ثم تضيف «للناس... أقدار»[١٥٢]. وبمثل

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٤١.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ٣٤١.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

هذا التأطير اللفظي تتأكد كرنفالية المشهد، انقلابه إلى مضايقة ومحاصرة وإهانة وهزء وسخرية، يرتضيها وفيق لاحقاً بينما يحس بوطأتها أثناء وقوعه داخل المهرجان المكتظ بالفوضى والضوضاء والهرج.

أما النقطة الأخرى التي تستحق الملاحظة، فهي أن الالتباس يتوالد دائماً وباستمرار؛ ولهذا يتناسل عن مشهد إلقاء القبض عليه أكثر من مشهد تال، لتتداخل هذه جميعاً في كرنفال تجتمع في داخله مجموعة من الأجناس المدخلة كالأمثال والاتهامات والمراهنات وغيرها مما يشكل الهجنة اللسانية للخطاب اليومي، فإلقاء القبض لم يتم إلا على أساس مليء بالمفارقة الساخرة. ولهذا تجري السخرية مما يفرحه أصلاً، أي حقيبته الصغيرة بلباس البحر، «كان ينوي أن يلقي في البحر بلياليه مع فتحية»[١٥٣]، لكن «الرجل صاحب الضحكة الجريئة فتح الحقيبة، وقال كنت تعرف أننا قادمون، بينما أضاف رفيقه ساخراً بصوت وقور: ولهذا جاء بلباس البحر»[١٥٤]، فإذ يسود الالتباس متسلطاً على أجواء عائمة وحياة فارقها النظام، كان لا بد أن تتغاير الأدوار، ويستبدل واحدها الآخر. لكن هذا الانتهاك لحريته، وحقه في مثل هذه المتع الصغيرة، ينبني مرة أخرى على التباس أساس: فالرجل الذي صافحه واحتضنه بحرارة عند بوابة الجامعة، أي عزت كحيله، يهوى الفن، ويعجب برسوم وفيق. لكنه، ومن دون نية وقصد، يؤول إلى فاعل في شباك للإيقاع به. وهكذا، يفترض عزت كحيلة انهما أصدقاء: «ماذا تصنع الآن؟ صديق يزور صديقه بلا موعد». لكن وفيقاً تغير داخله في ما يشبه رحلة الفساد والخراب، كمضاد لرحلة التطهير، إنه الآن مقطوع العلاقة برسومه، وبدوالّها وإحالاتها، ومرجعياتها، وأجوائها، ومتذوقيها. ولهذا يعلن «بلهجة جادة: ـ لسنا أصدقاء ـ». أما السبب فلا يعدو أن يكون ذلك الانتهاك الذي يشبه ضروب الكوميديا السوداء: «أخذوني في الليل وراحوا يلقون على رأسي هذا السؤال طيلة خمس سنوات»[١٥٥]. فكل لقاء يحمل في داخله بذرة انتهاكه، وكل انتهاك لفظي، ينفتح على فعل لاحق: وحتى عندما تتم طقوس اللقاء في ما يشبه الالتباس أو حتى التمثيل الصامت، ثمة ما ينفتح على كلام، في سلسلة توريط لا حد لها ولا نهاية.

«قال له المحقق:

ماذا تعرف عن الرجل الذي احتضنك أمام الجامعة؟

قال:

---

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

ـ لا أعرف.

ـ ما اسمه؟

ـ لا أذكره.

ـ تحتضن رجلاً لا تعرف اسمه؟

تذكر نظرات المحقق، كانت تقول له: أنت أبله»[١٥٦].

وما لا يصدقه المحقق من إنكار يبتدىء يحفر مساحته في فكر الآخر، ذهنه ووجوده في آن واحد. هل يصدق نفسه إذاً؟ وماذا لو استحصل على اعتراف من الآخر بأنه لم يكن يعرفه؟ إن عدمية حياة وفيق وعبثية ما حوله لا يتمان في فراغ، لأنهما يلغيان ما كان في حياته من فن، ورسم، وعاطفة، وعلاقات حميمة، وحياة زوجية ناجحة. والمهم، أن يسعى إلى توطين عقله ثانية في مساحة الإحالات القديمة، تلك التي تتشكل منها مرجعياته اليقينية، ولهذا تأتي الرحلة إلى منزل عزت كحيله عبد الكريم، بمثابة رحلة بحث، تفترض طقوس الرومانس انها تنتهي بالنجاح والموفقية غالباً، ما دام (البطل) قد عقد العزم وعرف الهدف واختار الظرف المناسب، وها هو يذهب إلى هناك، لمعرفة نفسه أولاً، وعلاقة الآخر به ثانياً، ومعنى وجود الثاني في شبكة الايقاع التي أودعته السجن ثالثاً:

« ـ هل أعرفك؟»[١٥٧]

سأله وفيق، بعد أن «ضغط... على حروفه». فكل كلام يبتغي غاية، ويندّ عن موقف.

ولهذا لم يشأ الرجل إلا أن يستخدم «يديه...»[١٥٨] مستغرباً:

« ـ هذا سؤال يوجه إليك.

ـ ولكني أطرحه عليك.

ـ طبعاً تعرفني. ذهبت إلى معرضك. وأعجبت بلوحاتك. واخترت لوحة، أظن ثلاثاً، لا خمساً، ودفعت لك.

ـ رأيتك بعد هذا؟

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

ـ أذكر. . . أذكر أنني قابلتك.

ـ وأنت ذاهب للحفل الموسيقي.

ـ آه. . . تذكرت، ذاكرتي صارت ضعيفة، ولكن ذاكرتك ما زالت شابة، أذكر أنك احتضنتني كأصدقاء، كنت رقيقاً».

وبينما يتجه جواب الآخر إلى استحصال الصداقة والمصادقة عليها، كان الداخل المخرب لوفيق يقاوم هذا المدخل، لأنه يحتمل الافتراض الذي قاد به إلى السجن.

«قال كأنه يدفع تهمة:

ـ هل نحن أصدقاء؟»[159].

ولم ترد مفردة «تهمة» جزافاً، لأنها الجوهر الذي يقبع في رصيد حياته منذ خمس سنوات. فحياته لم تعد إلا تلاعبات بهذه المفردة، ما بين السجن والحياة، وما بين الحياة وسجن الذهن المحاصر بتبعات التهمة وتداعياتها. فالسؤال الذي لم يجد له إجابة، يوجهه إلى عزت كحيله. كما أن البحث الذي أجراه عن الأخير لا يقل عن البحث الذي أجراه المحقق عنه. إنه تبادل أدوار يستكمل الكرنفالية السابقة، ويتأسس في داخله بعدما تنحى عنه الفنان، ليتقمص دور المحقق مرة وصاحب القرار مرة أخرى:

« ـ تحفظ أسماء جدودي.

ـ قضيتي.

تحسس وفيق جيبه، المسدس راقد.

شعر الرجل بخوف غامض.

ـ ولكن. .

ـ لا أريدك أن تدافع. لست محققاً»[160].

والسخرية المفارقة الكامنة في إنكار صفة المحقق فيه سرعان ما تنتهي إلى الجانب الآخر من شخصه، أي الضحية.

---

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

«زحف الرجل بصدره. قال كأنه يستعطفه:

- ماذا تريد مني يا أستاذ وفيق؟

- لماذا قبضوا علي؟

كأنه يفكر.

- هل قبضوا عليك؟»[١٦١].

وما يبدو تساؤلاً عابراً يحفر مجرىً آخر في انتماءات الخطاب، ومن ثم انتماءات الموقف. فالرجل الذي يؤول إلى تهمة، لم ينله ما نال وفيق:

«لماذا يقبضون عليك بسببي؟ أنا لم يقبض علي. جاءني رجل مهذب، إني أذكره، وجهه أبيض، يلبس حذاء لامعاً. اصطحبني إلى مبنى بعيد، وسألوني هناك عدة أسئلة. كانوا يظنونني خائناً، أنا وطني، تاريخي عامر بالصفحات المشرفة، ثم اعتذروا لي، أوصلني الرجل إلى عربتي، إنني أذكر، كان يبدو عليه التأثر، أساء إلى رجل شريف، لم يجيء إليّ مرة أخرى»[١٦٢].

أي أن موقفاً كهذا يتناقض كلياً مع ما يتقابل معه إزاء وفيق نفسه على الرغم من العنصر الجامع بينهما، أي رجل المباحث، الخجول هناك والمهذب هنا. لكن وفيقاً هناك يصبح عرضة للسخرية، والجاويش عمر يصيح به «لو صحَّت جريمة الخيانة لدفعت رقبتك»[١٦٣]. وإزاء هذا التفاوت في الموقف، والسلوك، ما بين متهم وآخر، أصلٍ وهامشٍ، محترم ومهان، تتبدى تفرقة ضاربة أخرى، ينقلب مشهد المواجهة بينَ الاثنين بموجبها من جديد، ولم يعد وفيق، ولا مسدسه، في موقف بطل الرومانس، وصاحب رحلة البحث. إنه أمام مظهر آخر من مظاهر القوة وعلاقاتها. ولهذا يجري الانقلاب فيه مجدداً، ليستجدي المساعدة، مخذولاً هذه المرة حالما يعرف بـ «صلة» عزت الطيبة «ببعض الرجال»:

«- عزت بك...

- شيء يسير.

- انني أريد أن أعرف، أرجوك.

---

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

- لست في حاجة إلى رجاء.

- قبضوا علي سنوات، خمس سنوات»[١٦٤].

ويمثل هذا الاستعطاف تتغير المواقف كلياً، ويؤول وفيق إلى السجين، الضعيف، المهان، الذي لم يعد «قادراً على النوم» والذي «اهتزت الريشة» بين أصابعه، و«اختلطت الألوان» في عينيه، وأخذ «الدنس يملأ» رأسه[١٦٥]، وليس مصادفة أن يخلع الرجل نظارته، لـ «تفحص وفيق بدون نظارة». إذ إنه في موضع المطل من فوق، مشاهداً، ومستعرضاً، ومحللاً. إنه يملك سلطة أيضاً. ولهذا تنهار دفاعات وفيق، وتلتقي عنده خطابات القوة والسلطة مع بعضها الآخر، فما يقوله المحقق يكتسب صفة قطعية، كأوامر أو تعليمات قدسية، لا تقبل المناقشة، وافتراضاتها تتضمن اليقين عند الطرف المستقبل الضعيف. ولهذا يقبل بتداعياتها وتورياتها على أنها الحق: «امرأتي خانتني» و«ابني سامح ليس ابني»[١٦٦]. وبهذا الاستقبال الصامت يكون عزت فاعلاً في السلطة، بعدما كان طرفاً مثيراً للالتباس لا غير، إنه صامت، ينظر من علٍ ومن دون نظارة، بينما يمضي الآخر معترفاً، كأنه أمام المحقق، لكن ما أعلنه وفيق مشافهة يلتصق الآن بنفسه وذهنه أولاً على أنه كلام معمد وموثوق ومصادق عليه من طرف فاعل قوي له «صلة طيبة ببعض الرجال الذين يستطيعون أن يعرفوا» الأسرار والمعلومات عن قضية الرسام. أي أن وفيقاً يحيل على ما يغمز به المحقق وكأنه الآن يكتسب تعميداً نهائياً وقاطعاً، متنائياً عن الالتباس. ومع هذه الإدانة المعمدة ينهي وفيق نفسه الأولى أيضاً، فلم يعد ذلك الوفيق القديم الآن، وحان له أن يتوافق مع مجريات الرحلة المعاكسة للرومانس: فلا مكسب غير طمس هويته، ولا منال غير ارتعاشته الجديدة في بحر اليأس الذي تطل عليه السلطة الآن من دون أدنى درجة من التعاطف، كل ما يأتيه الآن من المرسلين السابقين، الجاويش عمر والمحقق وعزت محض صمت لا تبدده أدنى صيحة من «الرجل الطروب» بعدما كان يزلزل له شكوكه ووساوسه بعبارته المتكررة «امرأتك طاهرة»[١٦٧]. وليس مستغرباً أن تتآزر الإحالات المضادة لهذه العبارة مع سابقاتها، وكأنها الحكم بالإدانة على الزوجة. إن رحلة البحث موءودة منذ البدء، وما إشارات الناس وصيحاتهم إلا قرائن تزيينية تزيد من توتير الرحلة المضادة للتطهير أو للانتصار الرومانسي.

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

ومن الجانب الآخر، فإن الرحلة، واللقاءات، والتجمع الكرنفالي، تلغي جميعاً صفة الفن من الحياة، كما أنها تختم على الوجود بغياب الحب فيه، وتباعده عنه. فهذه الدنيا التي يسودها الالتباس، ويعمدها الجاويش عمر لم تعد «حجرة مغلقة ترسم فيها لوحاتك»[١٦٨]، كما تود كلمات فتحية المختنقة في داخلها أن تعلن. وهكذا، كان لا بد أن تنتهي فتحية، ومعها الحب، والتمنيات، بينما يبقى الآخرون، ما بين متفرج وملتبس، «لم يقبضوا عليه بعد، يجعلونه مصيدة للخارجين على القانون، عندما يفرغ من مهمته سيأتون به، وستلقاه في الزنزانة المقابلة»[١٦٩]، كما يقول السجان عمر.

لكن الأجناس المدخلة في الرواية من صيحات وأمثلة وأغان تؤكد التعددية اللسانية لهذه الرواية، فكلما يتحرك وفيق في مكان خارج ما هو محدد تقتحمه «أصوات عديدة»[١٧٠]؛ ومثل هذا الاقتحام يبقيه مستلباً باستمرار أمام ما يخترقه من نظرات وحركات، تتجسد جميعاً في ما هو قريب عليه، حبيب إلى نفسه، أي فتحية، بصفتها المرأة الضحية في عالم ينقاد إلى علاقات القوة. وإذ يوقعه الالتباس في رهان متصل لتحرير نفسه المستلبة، تكون فتحية بمثابة الحلقة الأضعف في حياته، وهي الاستجماع الكلي للهدر الأكبر للإنسان وحياته. وفتحية نمط متكرر من الضحايا، لكن موتها يؤكد تلك المساحة البيضاء في الرواية العربية، حيث تغيب المرأة من المشاركة، وكأن قتلها الجسدي بمثابة استبعاد لها عن هذه الحياة.

وحتى عندما يتجنب السرد مواجهة الإجحاف الذي يلحق بالمرأة، إلا أن التعددية اللسانية غالباً ما تكشف عن مثل هذا الإجحاف. فالسيدة أم حميدة في **زقاق المدق** تستغرب رغبة الست سنية عفيفي في الزواج بعد هذا الانقطاع الطويل[١٧١]، ويمكن أن يتقدم السارد المطلع بمعلومات عن سر هذا الانقطاع: إذ «كانت الست سنية عفيفي قد تزوجت في شبابها من صاحب دكان روائح عطرية، ولكنه كان زواجاً لم يصادفه التوفيق، فأساء الرجل معاملتها، وأشقى حياتها، ونهب مالها، ثم تركها أرملة منذ عشرة أعوام»[١٧٢]. والصوت المذكور ليس بريئاً، إذ إنه يقرأ الآن مقولات سنية نفسها؛ فالرجل المتوفى لم يعد حاضراً ليجادل أو يعترض، لكن السرد يستعين باعتراضات أم حميدة واستغرابها الباطني ليعرض لقضية تعالي

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(١٧١) نجيب محفوظ، «زقاق المدق،» في: محفوظ، **الأعمال الكاملة**، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

المجتمع على احتياجات المرأة الجسدية ورغباتها العاطفية. وسيأخذ مثل هذا الأمر حصة كبيرة في رواية فؤاد قنديل **روح محبات**[(١٧٣)]. إذ إن الرواية التي تستثمر الغرائبي والعجائبي، من خلال تنامي الديك العجيب، لا تكتفي بالتهكم من العادات والأخلاقيات النفعية في البيروقراطية الحاكمة، وإنما تفرض الانتباه إلى حق المرأة في التطلع لحياة لا يكتنفها الكبت والقهر والحرمان. إن ديك محبات الذي يتنامى ويقهر شتى الرجال ما هو إلا التجسيد العجائبي للمكبوت النسوي، ذلك الذي يتخذ شتى التهيؤات والتصورات التي تعلن العصيان والتمرد، متمثلة في الصورة التي يتبدى فيها الديك لمحبات المحرومة من طفل، والراغبة في ما هو أكثر من رجل يضاجعها باستمرار. إن الرغبة المكبوتة تتخذ معبوداً ما، كالديك في رواية قنديل، تتجاوز من خلاله شتى الحدود والكوابح، باتجاه أفقي حياتي أوسع. لكن التهيؤات كالآمال التي تذكي عند سنية عفيفي رغبة الزواج من جديد ما هي إلا إعلانات لتأكيد غياب الحياة المكتملة التي تتيح للمرأة مشاركة أوسع في ما هو خاص وعام. وعلى الرغم من أن محبّات تحيي تهيؤات الحب الواسع الغريب لهذا الديك العجيب الذي ينتهك شتى النساء ويستبعد شتى الرجال إلى الهامش، فإن هذا الاستبعاد والتهميش يناكده الواقع القائم بعمدته وأناسه وعاداته، وهو واقع يبقي المرأة في موقع الضحية والطريدة وكذلك القتيلة عند محمد جلال في **محاكمة في منتصف الليل** المارة الذكر.

اقتحامات السلطة الغامضة

والمرأة الضحية، تتناسل عن غيرها، كما تتناسل عنها الأخريات: فهي حسنية وامتثال عند ياسين رفاعية في **مصرع ألماس**، وهي البهية وكاميليا في رواية ابراهيم عبد المجيد **لا أحد ينام في الاسكندرية**؛ لكنها هي الأخرى يمكن أن تختار مصيرها خارج أحكام الثأر والشرف، لتواجه طغياناً آخر، كما يتحقق لمنى في **الزهر الشقي** لعزيز السيد جاسم، وسليمة رضوى عاشور في **غرناطة**. وقد توجد خضرة في رواية إبراهيم عبد المجيد المذكورة ما يبني برجاً لفظياً تنهار عنده الأعراف وتقاليد التستر المزدوجة؛ بينما تستعين دولت في **محاكمة** بدربتها الشعبية في فك عقد الحصار التي تبنيها العادات مرة والتباسات الأحوال مرة أخرى، لكن المرأة تتمظهر أيضاً في شتى الملفوظات رمزاً للقهر والاستلاب الذي يبحث عن صوت. هكذا، هي غزلان في **مرافعة البلبل في القفص** ليوسف القعيد مثلاً. وعندما تستجمع المرأة طاقة الخروج والانشقاق بصوتها، بعيداً عن الصوت الذكوري المتمترس في شتى

---

(١٧٣) فؤاد قنديل، روح محبات (القاهرة: المركز المصري العربي، ١٩٩٧).

الصياغات والأعراف التراتبية، تجد خطابها مهمشاً أيضاً، كما هو شأن زهرة في رواية مؤنس الرزاز **مذكرات ديناصور**[١٧٤]، لكنها قد ترغم الآخر على القبول بها متحاورة، نداً، عليه أن يصغي إليه، مهما احتضن خطاب هذا الآخر من تأويلات تندفن ردودها فيها ضمن امتيازات المرسل، كما هو الأمر في عدد من روايات إدوار الخرّاط التي تناقش بتفصيل أكبر في مجال آخر. لكن هذا القدوم إلى صدارة التصدي للخطاب المستلب هو الذي يحتم نفي الأنثى في عالم مسكون بالسلطة والقوة والغلبة. ولهذا تضيع منى بمحض إرادتها في **الزهر الشقي**[١٧٥]، رداً على فجيعة تستدعي فيها طاقة الرفض؛ بينما تموت الزهرة وتختفي أمام بلادة التصلب الذهني والانغلاق العاطفي وقهر الخارج العتي؛ وعندما تستكمل عزة يوسف، «المحررة سابقاً بمجلة **الصباح**» عدة تحرير مدونتها واخراجها إلى القراء، فإنها ستضطر إلى الاختفاء، أو أنها تختفي «من منزلها على نحو غامض، وفقاً لما قالته الصحف بعد ذلك»، كما يجيء في رواية سلوى بكر **مقام عطية**[١٧٦].

فالرواية القصيرة الأخيرة تترك موجودات المظروف أسفل أبواب عديدة، وكأن يداً أخرى قد ارتأت توزيع هذه الموجودات التي لا تعدو أن تكون أداة التحقيق الصحفي الذي اعتذرت الصحيفة عن نشره. وبينما تشتمل المادة على مجموعة من وجهات النظر المتقاطعة بشأن عطية، وحياتها، والمقام الذي احتضن جسدها بعدئذ، فإن اقترانات هذه الوقائع اللفظية بما يجري في الواقع الخارجي، وانقيادات الفاعلين ما بين الخطاب وتنزيلاته الفعلية والمحتملة، يعرض للكتابة بصفتها اقتحاماً للممنوع والمحرم والمسكوت عنه، وتنقيباً في شبكة المصالح التي ترعاها المؤسسات أو القوى الغامضة. وهذه القوى قد توقف أمراً، وتلغي آخر، وتعيد تأويل الوقائع، وتستقدم الأدلة، وتقتل البحاثة الأثري علي فهيم، وتنفي الآخرين، وتسرق الفرح، وتخفي المؤلف والجامع والمحقق. وتؤول القصة، عن عطية ومقامها، إلى ترميز لما يجري من انتهاك لكل ما يفتح سؤالاً ويثير استفهاماً ويحيي بحثاً ما نحو حقيقة نسبية يجري السعي لبلوغها عبر تعددية صوتية، هي التكوين اللفظي للمراد على أرض الواقع.

ذرائعية الدولة العصرية

ومهما تنوعت السبل والاستراتيجيات السردية، وكذلك وجهات النظر

(١٧٤) مؤنس الرزاز، **مذكرات ديناصور**: رواية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤).

(١٧٥) السيد جاسم، **الزهر الشقي**: رواية، ص ١٨.

(١٧٦) سلوى بكر، **مقام عطية**: رواية وقصص قصيرة (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦).

والخطابات المتصارعة داخل المدونات الحديثة، فإن الرواية العربية تنشغل كثيراً بقضايا التسلط الإداري وسوء استخدام القوة والنفوذ، وقد يعرض محفوظ لذلك في عدد كبير من رواياته، لكنه يمكن أن يحيل على الأمر ثانية وثالثة عندما يرى المقالب بمثابة فعل مستثمر لما هو سائب أو ملتبس: فالقصر الذي يسكنه الفتوة عاشور في **الحرافيش** (١٩٧٧)، إثر موت أهل الحارة وبضمنهم أهل القصر في وباء كاسح، لم يعد ملكاً لأحد. كما أن الفتوة يعطي ما فيه من مال للناس، لكن المتآمرين عليه من أمثال درويش ومحمود قطائف (شيخ الحارة الجديد) يشترطون مشاركته أو الإيقاع به. وهكذا، يسجن كأنه لص وسارق. وليس هناك ما يدعو محفوظاً للعودة إلى مثل هذا الموقف الملتبس، لولا أن الملحمي يزوّره هاجساً جديداً للخروج على الضوابط الشكلية والآليات والقوانين التي تأسر حياة الدولة العصرية، كما تأسر الرواية وتمنعها من استعادة عافيتها ودفقها الإنساني. يقول عاشور في المحاكمة:

«لست لصاً، لم أعتد على أحد صدقوني، كان الموت قد أهلك الحارة، رجعت من الخلاء فوجدتها خالية، وجدت الدار بلا صاحب، ألا تستحق أن توهب للوحيد الذي نجا؟... ولم استأثر بالمال لنفسي، اعتبرته مال الله، واعتبرت نفسي خادماً له في إنفاقه على عباده، فلم يعد يوجد جائع ولا متعطل، ولم يعد ينقصنا شيء فعندنا السبيل والحوض والزاوية، لماذا قبضتم علي كاللصوص؟... لماذا تعاقبونني؟»[177].

أي أن محفوظ يستدرج الموضوع خارج الأنظمة والقوانين ليجعل منه قضية إنسانية: فعندما تغيب الدولة أيام الوباء، وتعم الفوضى وتستلب الأموال، هل لها الحق في العودة ثانية لمحاسبة آخر جاد بالمال الميسور على الآخرين؟ وهل يبرر لها غيابها السابق حضورها اللاحق من الشباك، عبر المقالب والدسائس الصغيرة لمحاسبة بطله الملحمي؟ يقول في التعليق على أقوال بطله عاشور أثناء المحاكمة «قال الناس أمين. وحتى القضاة ابتسم باطنهم طوال الوقت. وحكموا عليه بعام واحد»[178]: وما يريد محفوظ أن يستدعيه هنا هو شخصية بطولية، غائبة من حياتنا المعاصرة حالما حلت الدولة، وكأنه يريد أن يعزل بين حياة الحارات، وحرارة العواطف، والبنية المستجدة للدولة والفئات المستفيدة والمتنفذة، ناظراً بريبة إلى ما يعده طغياناً مصلحياً وتوظيفاً ذرائعياً لآليات الدولة من قبل الفئات المستفيدة. فالشيخ الذي تضعه الدولة في لجان الجرد والتحقيق يرى في ذلك فرصته للسرقة، وكذلك شأن الآخرين. بينما يبقى القضاء منزهاً ومترفعاً عما يجري، منتمياً إلى الدولة وظيفياً، ومنحازاً إلى

---

(١٧٧) نجيب محفوظ، الحرافيش (تونس: سحنون، ١٩٨٩).

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

ما هو عادل وعفوي عاطفياً. وهكذا، جرت إعادة ترتيب الأدوار، بقصد استعادة الدهشة إلى وجوه القضاة، وكأنهم القراء الذين يودون أيضاً مشاركة أهل الحارة في حب يتسع خارج آليات التنظيم التي قد تهجرها العاطفة كثيراً: «لأول مرة تحب الحارة وتعشق. ووقف عاشور في القفص مزهواً بحرارة القلوب من حوله. ولعل القضاة أعجبوا بعملقته، وبصورة الأسد المرسومة في صفحة وجهه»(١٧٩).

فالعالم الملحمي أضحى محاصراً بآلية ذرائعية تحول دون تنامي شخصية الفتوة، بينما تعيد خلق المحترف المريض حمدي الإزميرلي وليد المؤسسة البيروقراطية في **حكايات المؤسسة** لجمال الغيطاني: فهذا النمط الخالي من البطولة مليء بالغموض، لا يتحدد بانتماء واضح، ليتنقل مظهراً ما بين محاكاة صاحب السيادة رئيس المؤسسة وما بين الاعتزال والتباعد. وبينما يميل إلى إلحاق الأذى بأناس «لم يعرف عن أي منهم أدنى صلة بالسياسة، ثلاثة لا هموم عامة تعنيهم على الإطلاق، ولا توجد ملفات خاصة في أي جهاز أمني تخصهم»، فإنه يتقصد «كتابة عدة سطور» تقدر أن تزج بهم «إلى ما وراء الشمس»(١٨٠). وهكذا «فوجئوا في ذلك الفجر الذي يبدو بعيداً نائياً الآن بطرقات تقضّ أيامهم وتميد بمصائرهم»(١٨١)، وبينما يكثر حضور مثل الازميرلي في الرواية الحديثة، بصفته نتاج الدولة العصرية الفاقدة للطعم والشخصية، يود السارد أن يثأر بطريقة مماثلة لتلك التي يسلكها صوت غالب هلسا في **السؤال**: فلربما هناك رغبات شخصية، أو أمراض نفسية حادة تحيي مثل هذه الكراهية للآخرين: «أحياناً يستيقظ مبكراً، خاصة أيام العطلات الأسبوعية، والإجازات الرسمية، تتفجر داخله كراهية حادة، ليست موجهة ضد شخص بعينه، أو شيء له وجود مادي محسوس... وهنا ينشط ذهنه بحثاً عن إنسان ما، ليوجّه ضده تلك المشاعر»(١٨٢)، ويمثل هذا المنتوج المريب للدولة العصرية تتحول المساحة حواليه إلى ملعب له، خالية من الأمان، ملتبسة ومخيفة إلى أبعد الحدود. إنه الحيوان الخرافي الذي يتربع داخل آليات الدولة، ليهدد فضاء الملحمة ويجتث فاعلية الفتوة من الأصول.

أما عندما تبدو الهياكل الكلية التي تختفي خلفها المصالح الكبرى ذات ثقل تعجز الكتابة عنه، مهما سعت إلى دق إسفين فيه، أو اختراقه، فإنها ستحيل على

---

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٨٠) جمال الغيطاني، حكايات المؤسسة: **السفر الأول** (بيروت: الانتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٦١.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

مجازات واسعة تنتشل المجردات مرة والفضاءات الواسعة غير المعروضة لصراعات المصالح ومظاهر القوة مرة أخرى، فتمنحها حضوراً بديلاً تستبطنه السخرية المريرة مما يدور. هكذا يفعل مؤنس الرزاز في روايته ما بعد الحداثية **سلطان النوم وزرقاء اليمامة**. فالنوم، والسر، والترميزات والشخصيات التاريخية، كلها تكتسب تشخيصاً ما، ولساناً، وذاكرة، وحضوراً تتسرب فيه شتى الأوجاع والهموم والتطلعات البشرية، ليجري التدقيق فيها، امتحانها، وتسخيفها، لكن متسعات هذه المجازات تبقي على علاقات القوة والتطلع بين البشر، وتبقيها قيد المعاينة والاختبار، في لعبة لا تنتهي من الشد والجذب. ولكن القارىء يخرج من الرواية، واثقاً من أن النوم سلطان ينازعه البشر حقوقه، وهم يسعون لمنع الأحلام أو صدها، أو تقييد السر وكبحه من الخروج. لكن «الأحلام حق من حقوق الإنسان، لا يقل أهمية عن حقه في الخبز والهواء. . . والماء»[١٨٣]. ولما كان الخبز والهواء والماء عرضة للانتهاك، لنا أن نتصور الانتهاك الذي يتطاول باستمرار حتى يمنع عن الناس أفراحهم، وراحتهم، ويقض مضاجعهم حتى يحيل أحلامهم إلى كابوس يسعون إلى الفرار منه!!

رحلة الهرب

وبمثل هذا الفرار من القهر الجامع تجري رحلة البحث عن الملاذ: فرحلة المتكلم في **تفريغ الكائن** لخليل النعيمي هي رحلة في الذات، ماضيها وحاضرها، وشراكتها مع الأنثى التي بمعيته الآن، يحتويها داخل خطابه، بينما تتسلل هي في ثناياه، عارضة لحضورها الشخصي قوياً مشاركاً لذكورة تسعى للتأسيس في تراتبية جديدة فقدتها أصلاً بعدما نازعتها قوى أخرى مكانتها، مستبدلة إياها بحسب معايير أخرى من الانتماء لمراكز القوى، لم تكن الذكورة وحدها قادرة على امتلاكها. ولهذا يجري الهرب نحو الملاذ، أي الغرب، حيث يعيش المنفي ـ المغترب حياة أخرى من الغربة والبعاد، والحنين، والتمزق، «أريد أن أحكي»، هكذا يقول عن رغبته في تلك الليلة لكشف أوراقه، وأوراق شريكته. لكنه يضيف «أريد أن أبكي»[١٨٤]. ولم يكن البوح غير استرجاع، ومكاشفة حاضرة، لا يقود إلى شيء، غير الاعتراف، تكراره، والسعي لطمس الفجوات فيه. لكن الفجوات باقية، تتوالد وتتكاثر ما

---

(١٨٣) مؤنس الرزاز، **سلطان النوم وزرقاء اليمامة: ألف رواية ورواية في حكاية**: رواية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٦.

(١٨٤) خليل النعيمي، **تفريغ الكائن**: رواية (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٧.

دامت الغربة مخترقة هي الأخرى، علاماتها الإقصاء والانقطاع، مقابل الحصار، والسجن، والمتابعة، هناك بين الأهل الذين يتذكرهم الآن. ولربما تسعى الرواية عبر الاعتراف، والبوح والبكاء، إلى إعلاء محنة الإنسان المنكسر، ضياعه، لا لذنب غير تباينه عن مراكز القوة وعلاقاتها، تلك المراكز التي تهجر الديمقراطية بإصرار.

رحلة الغربة والاغتراب

وليس هذا هو مدار السرد في **شطح المدينة** لجمال الغيطاني، لكن هذه الرواية تحيل على رحلة تتجاوز الحدود الخطية للزمان والمكان، ليرتعش فيها كل شيء، وتهتز الأشكال والمعايير والهياكل، بينما تبدو إدارات المباحث في البلاد الغريبة متغيرة، متبدلة باستمرار، أكثر من غيرها هناك، وكأنها تتحايل على السارد - المتكلم، الذي تشتغل عنده الحواس جميعاً لاصطياد ما يجري والإمساك به قبل تشتته وضياعه وفقدانه. وبينما يحيل هذا الالتباس من جانب والاهتزاز في الذاكرة والمشاهدة من جانب آخر على عدد من ظروف الماضي، استدعاءً ومجاورة ومقارنة، ثمة ما يحتم تعاظم اللوعة والحنين إلى الأهل. لكن هناك أيضاً ما يستقدم من ذلك الماضي، عندما كان طريداً سجيناً هو الآخر:

«يوماً أرسلوا في استدعائه، حددوا الوقت والمكان، مبنى إدارة المباحث العامة، قرب ميدان لاظوغلي، عمارة قديمة، مستطيلة النوافذ، كابية الظلال، كل العاملين يرتدون الملابس المدنية، غير أن شيئاً ما لا يبين يوحي بهيئتهم الوظيفية، فجأة... عند منحنى أحد الممرات ظهر اثنان منهما يمسكان شخصاً معصوب العينين، موثق اليدين من خلف، يتعمدان دفعه في اتجاه الجدران، بعد اصطدامه، إثر تحقق البغتة يعيدان وجهته صوب الفراغ، يأمرانه بجفوة أن يمشي، ألا يتوقف، يمضي رافعاً رأسه شأن من لا قدرة لهم على الإبصار، حقاً... لماذا يرفع المكفوفون رؤوسهم دائماً؟

لا يدري.. لكنه جفل يومها، رؤية القهر أصعب من وقوعه، سماع الأنين أوعر من صدوره»(١٨٥).

أما الآن، وفي مكان شبيه في الغربة، ثمة تهديد واسع يحيط به، يجعل هذا «الآخر»، بماكنته وأجهزته وهياكله، خلواً من حرارة التواصل، مستلباً في داخله، منهكاً لدرجة تجعل معايشته مسكونة بالخواء، معادية للإنسان، عدواها لا فكاك منها إلا بتلك اللحظات المقتطعة من الزمان والمكان، شطحات، يرى فيها كما يرى النائم، ما يرمم الذاكرة ويحيي الخراب في حياة لا يبدي فيها الإنسان حباً فعلياً

(١٨٥) جمال الغيطاني، **شطح المدينة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ١٧٨.

لأخيه الإنسان. ويمثل هذا التحرر من الافتراضات المسبقة، يرى الذهن، في ما يرى النائم، ما يتفاوت مع مثل هذا الواقع المستجد، هذا الذي يمارس الانضباط بميكانيكية تخرجه عن أية انسانية مُدَّعاة. وحتى عندما يجري توزيع المشاهد والمسؤوليات والمواقع بموجب قطاعات وصلاحيات ما، ثمة ما يوحي بالتحجر والبلادة، وكلاهما يبعدان الحياة عن «إنسانية» لازمة. ومرة أخرى، ثمة ما يتخفى خلف الادعاءات ومؤسسات الهوية في البلاد التي تكاد أن تكون جغرافيا أخرى للاستلاب: ففي اللحظة التي يخرج فيها السارد عن صمته وسلبيته، تضيع أوراقه وجواز سفره، ليعيش تيهاً جديداً، وانتهاكاً مريباً، وكأن شبكة الإيقاع به وبغيره تترصد كل وعي مغاير، لتوقعه في مساحة خالية من المعنى، عبثية، أو عدوانية، وكأنها امتداد أوسع لعالم كافكا، مع إصرار هذه المرة على شل الذهن الحر، الذي يتعالى على قواعد اللعب والاستغلال، سمة الرأسمالية في مرحلتها التالية.

ويمثل هذه الدورة، ما بين الانشداد إلى تفصيلات الواقع، وتمثلاته القيمية والمعنوية، وما بين أخرى تحتك فيها الذات احتكاكاً عنيفاً بتجربة أوسع، تتخطى حدود المكان والزمان والمألوف في السرد التقليدي من قبل، تبدو السرديات منهمكة في تقدير مكانة الإنسان ما بين المجتمعات والفئات والمؤسسات والحضارات. لكنها وهي تعنى بهذا الأمر، تتفاوت بحسب زمن الكتابة، وطبيعة الوعي، وتحولات الظروف والمقادير. وبينما تصور المؤلف نفسه/نفسها قادراً على تملي الوقائع الخارجية، ورصدها ومشاكلتها في مرحلة سابقة، تبين للتالين من بعده/بعدها أن التباس الوقائع والأشياء يحتم رؤية متسعة لأكثر من صوت ووجهة نظر، على أساس أن هذا الاتساع السردي ما هو إلا اعتراف بالآخرين، حقوقهم، وواجباتهم وطبائعهم. نحن إذاً بإزاء ثلاث مراحل من الكتابة: سرد تقليدي، يفترض المقدرة على التوصيف، يطل فيه الروائي على مساحة المدونة بثقة كاملة، تتوزع بموجبها الأدوار والاهتمامات والصراعات، بينما يأتي التحول المقترن بمحفوظ بحداثة واضحة تستقبل التغيير والتقدم برضا مشوب دائماً بالحذر، والتحليل، والانتقاد والتصحيح. لكن الخارج يبدو واضحاً، يسير المعالجة، مهما اشتمل على الملابسات، لا الالتباسات.

أما النخبة التالية من الروائيين، أولئك الذين يندرجون تحت تسمية إدوار الخراط المتحاورة مع غيرها في الغرب، «أي الحساسية الجديدة»(١٨٦)، فإنها تنظر

---

(١٨٦) إدوار الخراط: «الحساسية الجديدة،» الكرمل، العدد ١٤ (١٩٨٤)، و«الحساسية الجديدة،» في: إدوار الخراط، الحساسية الجديدة: مقالات في الظاهرة القصصية (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣).
ويقول الخراط: «الكتابة الإبداعية ـ لسبب أو لآخر ـ قد أصبحت اختراقاً لا تقليداً، واستشكالاً لا مطابقة، وإثارة للسؤال لا تقديماً للأجوبة، ومهاجمة للمجهول لا رضى عن الذات بالعرفان». ولهذا تأتي التقنيات=

لمثل هذه الفرضية بسخرية مريرة، لأن القوى الغامضة المالكة للمقادير تتلاعب بمثل هذه المفاهيم على أنها براقع أخرى للهدر والابتزاز وانتهاك حقوق الإنسان. وهكذا، تهتز المعايير القديمة، وكذلك الاعتبارات والأيديولوجيات، ومعها أساليب الروائي في القراءة والتساؤل، وتبتدىء رحلة أخرى لم تزل مليئة بالشك والتوتر، والسخرية، والقلق، والارتياب في كل افتراض يدعي امتلاك الأحقية واليقين. وخلف كل هذه التكسيرات البادية لأنظمة الأفكار والمعايير، ثمة إيمان قصي بعيد يصرّ على لزوم الاعتراف بالتنوع والتغاير والاختلاف، خارج تعليبات هياكل القوة والأيديولوجيا.

= الجديدة، من كسر للترتيب السردي وفك للعقدة التقليدية، والغوص إلى الداخل واقتحام ما تحت الوعي، وبلوغ (ما بين الذاتيات) بديلاً للموضوعية المفترضة. وتجدر الإشارة إلى أن تسمية الحساسية الجديدة ليست من ابتكار الخراط في هذا المضمون، إذ إن إيرفينغ هوي (Irving Howe) في مقالته المنشورة عام ١٩٥٩، والتي أعيد نشرها عام ١٩٧٠، أعطى هذه التسمية للمتغيرات نفسها. انظر: «Mass Society and Postmodern Fiction,» in: Irving Howe, *Decline of the New* (New York: Harcourt, Brace and World, [1970]), pp. 190-207; Susan Sontag, *Against Interpretation, and Other Essays* (New York: Farrar, Straus and Giroux, [1966]), and Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Critical Perspectives (New York: Guilford Press, 1991).

الفصـــل السابع والثلاثون

حقوق الإنسان في المسرح العربي

نديم معلا(*)

قد لا يجاري المسرح العربي الأنواع الأدبية، من حيث الإفاضة في طرح قضية الإنسان وحقوقه وما يتفرع عنها: وذلك بسبب خصوصيته الفنية، التي تستند إلى التكثيف والعرض (العرض على خشبة المسرح)، ومحدودية الفضاء الزمني والمكاني الذي يتحرك فيه. ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم سبباً آخر يتعلق بالرقابة (وإن كان ينسحب على الأنواع أو الأجناس الأدبية الأخرى ولكن بدرجة أقل)؛ فالعرض المسرحي ـ وكل نص هو مشروع عرض ـ يبث رسالته لمجموعة متلقين من خلال علاقة حية ومباشرة معهم ما يضاعف من اهتمام الرقابة وتشددها. ولعل أبا خليل القباني، المسرحي السوري الذي عاش في القرن التاسع عشر (١٨٣٣ ـ ١٩٠٢) هو أول من أولى عناية خاصة لمشهد السجن في مسرحياته[١]. ولحضور السجن في مسرح القباني أكثر من دلالة قد تكون أهمها رغبته في تأكيد حق الإنسان في الحركة والحياة والمساواة، في وقت وصل فيه الاستبداد العثماني إلى ذروته، أثناء خلافة السلطان عبد الحميد.

وقد استمر اهتمام المسرحيين العرب بحق الإنسان في الحياة والحرية، وتجلت بعض البنود العامة لحقوق الإنسان إضافة إلى هذين البندين، في كثير من النصوص المسرحية العربية الحديثة منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية

(*) أستاذ في المعهد العالي للعلوم المسرحية ـ سوريا.

(١) نقلاً عن: محمد يوسف نجم، المسرحية في الأدب العربي الحديث، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧)، ص ٣٧٣.

(١٩٤٥)، وإن كان أبرز هذه البنود هو:

أولاً: حق الإنسان في الحياة والحرية والمساواة

يقصد من حق الإنسان في الحياة والحرية أن يكون حراً على المستوى الفردي بوصفه مواطناً يعيش في وطن حرّ وله استقلاليته وسيادته. ويبدو أن معظم النصوص المسرحية العربية الحديثة، قد انشغلت بموضوعة حرية الوطن، أو الوطن الحر، أكثر من انشغالها بالحرية الفردية. وقد يُعزى مثل هذا الانشغال، إلى أن معظم الأقطار العربية كانت، في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، تكافح في سبيل الخلاص من المستعمر.

ومن النصوص التي طرقت موضوع حق الإنسان في الحياة والحرية، مسرحية الكاتب المصري ألفريد فرج **سليمان الحلبي**(٢)، الشاب الذي جاء من حلب إلى القاهرة للدراسة في الأزهر أيام الحملة الفرنسية على مصر، والذي انتهى به الأمر إلى قتل قائد الحملة الجنرال كليبر، بعد أن ضاقت به القاهرة التي تحولت إلى سجن كبير، وبعد أن شعر أن المسألة أعمق من مجرد احتلال أرض. إنها هزيمة أمة: «وهزيمة أمة كريمة(٣).. ما قولك.. أن نلبس العار ونأكل الندم وتنبش عقولنا أفكار خطرة. وعيون شريرة ترصد الواحد كثعابين أرسلتها السحرة إلى مائدة طعامه فتصده عن الأكل، وإلى عمله فتذهله عنه، وإلى فراشه فتزرعه بالشوك. وعندئذ تفتح أبواب الجحيم! الجحيم يصيب نظام الحياة. ويصيح نبض الدم في العروق: إركع إدفع. قدم رجولتك للمهانة وأطفالك لأنياب الجوع.. عش لتتحول بفعل الساحر الفرنسي الأسود من رجل إلى كلب».

وفي حين كان المستعمر ينادي بأفكار الحرية، والإخاء، والمساواة في بلاده، ولمواطنيه، وبتأثير من فعل الثورة البرجوازية الفرنسية، كان ينكر على أبناء المستعمرات مثل هذه الأفكار: «الحق عملة ليس لها رنين في المستعمرة»(٤)، هكذا كان يردد سليمان الحلبي. وعلى الجانب الآخر، كان جنرال الثورة الفرنسية كليبر يعترف صراحة: «ولكنني لم أعد أسمع اسم الثورة الفرنسية إلا نادراً في القاهرة»(٥).

---

(٢) ألفريد فرج، مؤلفات ألفريد فرج، ط ٢ ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨ ـ)، ص ٦٨. قدّم هذه المسرحية المسرح القومي في القاهرة عام ١٩٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

ويناقش الكاتب تلازم الحرية، والعدل، وحق الإنسان فيهما، مناقشة يغلب عليها الطابع العقلاني، بحيث تغدو الحرية ضرباً من ضروب العدل، وتأسيساً على ذلك يكون قتل الجنرال المحتل الغازي، قائد الحملة، طريق البلاد إلى نيل حقها، وحق أبنائها في الحرية، والعدالة، والكرامة.

يسأل الكورس سليمان: «لماذا تقتل ساري عسكر الفرنسيين ولا تقتل باشا حلب؟»[٦].

فيجيب: «لا أقوى على القتل انتقاماً».

ويعود الكورس إلى السؤال: «وقتل ساري العسكر ماذا تسميه؟».

سليمان: «العدل».

ويكتب ألفريد فرج مسرحية أخرى عن حق شعب لم تحتل أرضه فحسب، وإنما شُرد ونفي، وطورد حتى خارج حدوده. وحق الإنسان في الحياة والحرية هنا يكتسب بعداً آخر: حقه في أن يكون له وطن، وحقه في الدفاع عن بقايا الوطن، وحقه في العودة إليه. إنها مسرحية **النار والزيتون**[٧] التي تميزت بخروجها على الخطاب التقريري الانفعالي السائد آنذاك، باعتمادها الوثيقة وسيلة لتبليغ الرسالة من خلال «المسرح التسجيلي» ذي الطابع السياسي الذي يهدم الجدار الوهمي الفاصل بين العرض المسرحي والمتفرجين. **النار والزيتون** تجادل، عبر الوثيقة، ولا تلقن أو تقرر. تحضر في المسرحية الشخصيات الإسرائيلية التي ساهمت بالتبشير بالأرض الموعودة، والتي حولت الفكرة إلى واقع مادي على الأرض، من هرتزل إلى مناحيم بيغن، إلى إسحق رابين وموشي دايان.

يقول هرتزل: «إن دولة يهودية في فلسطين أو في سوريا ستكون امتداداً للحضارة الغربية، وحصناً ضد الهمجية الشرقية»[٨]. ويقول دايان: «لا نريد حدوداً نهائية الآن»[٩].

وفي حين تزداد شهوة المحتل الإسرائيلي لابتلاع المزيد من الأراضي العربية، بعد حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، يتساءل الفلسطيني عن بلاده ووطنه: «كل إنسان بالعالم له حق بالوطن... والفلسطيني ماله وطن»[١٠].

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٧) ألفريد فرج، «النار والزيتون،» المسرح (القاهرة)، العدد ٦٩ (١٩٧٠).

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

يقاتل الفلسطيني، إذاً، في سبيل حقه في الحياة، والحرية، والعودة إلى وطنه. إن من حقه أن تكون له هويته المميزة، وطالما أن هناك مغتصباً للأرض يحول بينه وبين العودة، فإن حقه في الحياة الكريمة، وفي الحرية، مُصادَر ولم يبق غير القتال في سبيل الحرية بمعناها الشامل: «نقاتل من أجل العودة إلى ديارنا وملاعب طفولتنا وترابنا وإرثنا القومي، من أجل الوجود كبشر وأن يكون لنا وطن ومجتمع»(١١).

يطلق الإسرائيلي على المقاتل من أجل العودة إلى بلاده، والباحث عن حقه في الوجود، الذي تكفله المواثيق والأعراف والقوانين الإنسانية، كلمة «إرهابي». أما الإرهابي الحقيقي، ذاك الذي يرتكب المجزرة تلو الأخرى، كما فعل دافيد غولدفيد، الجندي الإسرائيلي في كفرقاسم، فإنه يحاكم محاكمة صورية ويُخلى سبيله. ولكن اعترافه أمام المحكمة يعتبر وثيقة دامغة تجلو صورة الإرهابي الحقيقي:

القاضي: كنت ستقتل أياً كان؟

دافيد: نعم.

القاضي: حتى لو كان هذا الشخص امرأة أو طفلاً؟

دافيد: نعم.

القاضي: كنت ستقتل كل من تراه؟

دافيد: نعم(١٢).

وإذ يجد القارئ أو المتفرج نفسه، إزاء نص تسجيلي، الوثيقة فيه هي الأساس، يقف على الحقيقة كما يراد لها أن تكون. حقوق الإنسان، والقوانين التي تُسن لحمايتها، هي حكر على الإسرائيلي وحده.

يقول الأستاذ عاموس، وهو إحدى شخصيات المسرحية والمحرر في جريدة **يديعوت أحرونوت**: «إن القانون الإسرائيلي سُنَّ ليكون في خدمة أناس أحرار وأسياد ومستقلين متقدمين، سُنَّ ليوافق شعباً راقياً ومثقفاً فلا يمكن تطبيقه على العرب. ذلك أن الحكمة تخرج من صهيون»(١٣).

مسرحية **النار والزيتون** تتحدث عن شعب فقد حقه في الحرية والحياة، وعن آخر اغتصب هذا الحق. وإذا كان هذا الآخر يقرن بين تطبيق قانونه وبين الحرية

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١.

والسيادة ـ وهما لا يتوفران إلا لدى هذا الآخر ـ فإنه لا يعترف بحق، أو حقوق إنسانية، إلا لنفسه.

وفي مسرحية **عطيل والخيل والبارود**[١٤] للكاتب المغربي عبد الكريم برشيد، تبدو صورة المستعمر الذي يسلب بلدان العالم الثالث حقوقها في الحرية والحياة والاستقلال، على حقيقتها. والمسرحية هي إعادة كتابة **لعطيل** المسرحية الشكسبيرية الشهيرة. وقد جعل الكاتب «عطيل» ينطلق من المغرب لا نحو إيطاليا ـ كما في النص الأصلي ـ وإنما إلى الهند الصينية، سعياً وراء قضية إنسانية، وتبنياً لها. إنها قضية الإنسان والحرية بعامة، التي يصعب تجزيئها. وتلامس المسرحية أيضاً ـ ولو بشكل ثانوي ـ قضية المهاجرين من دول العالم الثالث إلى أوروبا، وتتعاطف معهم. وعطيل، على هذا الأساس، يتحول رمزاً لكل إنسان حرم من حقوقه، بصرف النظر عن انتمائه العرقي أو الديني. أما ياغو، الشخصية الشكسبيرية المعروفة، فإنه أيضاً يتحول إلى نقيض عطيل، ويصير رمز المستعِمر الذي يسعى إلى هدفه، من دون أن يعبأ بالقيم، والأخلاق، وبالإنسان وحقوقه.

يخاطب عطيل الاستعمار (ياغو) قائلاً: «أنت من شوهت صورتي. أنت من جعلت مني مجرماً محترفاً. أنظر إلى هذه الأيدي الحمراء! أنت من لطخها دماً. لقد ربطتني بخيوط رفيعة واختفيت. وأخذت تحركني على هواك»[١٥].

التبعية المطلقة للاستعمار تعني تغييب الشخصية الوطنية، وتحويلها إلى مجرد دمية يُملَى عليها كل شيء، وبالتالي فإن مثل هذا الإملاء والتبعية، يجرد البلاد من حقها في الحرية، ومن حقها في أن تكون ذاتها.

يقول المخرج (ياغو، المستعمِر): «لا بد من أن تنسلخوا عن ذواتكم. وأن تتخلوا عن ماضيكم وعن قوميتكم وكل الانتماءات، كيفما كانت. أريدكم أن تتعروا. نتعرى. عندي لكم أثواب جديدة. إنكم الآن وجود فقط، بلا هوية. ليست لكم ملامح معينة»[١٦].

يقابل محاولة المستعمر هذه تجريد عطيل (رمز إنسان العالم الثالث) من قوامه الإنساني، إصرار هذا الأخير على الدفاع عن وجوده برمته. إنه يحاصره ويضيق الخناق عليه، فيصرخ المستعمر: «إنك تؤلمني يا عطيل»[١٧]. ويلتقط عطيل هذه

---

(١٤) عبد الكريم برشيد، **عطيل والخيل والبارود: احتفال مسرحي في نفس واحد**، سلسلة الثقافة الجديدة (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٧٣).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

الصرخة ليقول: «. . . أنت أيضاً تعرف الألم. . أنت أيضاً تحرقك النار ويلسعك البرد ويلحقك الموت؟ أنت تحيا إذاً. أنت تحيا وتعرف أن لا شي في الحياة أغلى من الحياة. ولكن مع ذلك تدوس الأنفاس بالحذاء، تسد الأفواه بالشمع وتصادر الأعمار»[١٨].

في النهاية يرحل المستعمر. ومع رحيله تستعيد الشعوب حقها في الحياة والحرية، بل تستعيد، أيضاً، هويتها الوطنية والثقافية.

وبرشيد مؤلف المسرحية لا يقف عند تخوم بلد ما، أو شعب ما، بل يرى في الشعوب التي فقدت حريتها نسيجاً واحداً، من حيث معاناتها واستلابها الثقافي والإنساني. وهو إذ يضع عطيل في مركز مسرحيته، فإنه يرقى به إلى مستوى الرمز من جهة، ويعيده إلى سياقه التاريخي والاجتماعي والجغرافي (باعتباره مغربياً) من جهة أخرى.

ويبدو أن هذا الكاتب الذي استهواه موضوع حق الشعوب في الحياة والحرية، رأى أن مفهوم الحرية ـ خلافاً لكثير من الكتّاب ـ لا يكتمل إلا إذا طرق موضوع الحرية الفردية، حرية الإنسان كفرد. وهكذا جاءت مسرحيته **الناس والحجارة**[١٩] لتتحدث عن سجين في معتقل انفرادي، كادت الوحدة والوحشية تفتكان به. فأوغل في عالم الوهم، واخترع شخصيات، وأمكنة، ومواجهات للالتقاء بالآخر، بالحياة التي تجري هناك، خارج السجن الذي لم يقض على حريته فحسب، وإنما قضى على الآخر الاجتماعي القابع في أعماقه.

يدعو السجين المدينة إليه، طالما أنه لا يستطيع الخروج إلى الناس فيها. ولكن سكان المدينة الذين لبوا الدعوة، لم يجدوا فيه، وفي قرده الذي اخترعه وهمه، سوى موضوع، أو مادة للتسلية!

ويقاتل السجين عقله، معتقداً أنه إذ يفعل ذلك فإنه يغدو حراً. لكنه يتحول مهرجاً في رأي الآخر. من حقه كسجين أن يحصل على محاكمة عادلة، بيد أن القاضي لا يأتي، متذرعاً بحجج واهية. وعندما يقرر المجيء إلى المحكمة، يكون حريق قد نشب والتهم ملف السجين المسكين. وأخيراً يموت القاضي، وبموته يمحى كل ما له علاقة بالتهمة الموجهة للسجين.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٩) نقلاً عن: علي الراعي، **المسرح في الوطن العربي**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٥٧٢.

إن من حق الإنسان إن يعيش مع الناس، والسجن الذي يحرمه من هذا الحق، يحرمه أيضاً من حقه في الحياة. والكاتب يربط بين الحرية الفردية والحياة بعامة، وأنه لا معنى لحياة الإنسان إن لم يكن حراً.

وعلى الرغم من أن حق الحرية، بمفهومها العام، أو لنقل حق التحرر من سطوة الأجنبي، هو الذي يغلب عن نص الخرابة[٢٠] للممثل والكاتب المسرحي العراقي يوسف العاني، حيث تتردد أصداء فلسطين وفييتنام وأفريقيا، وحق شعوبها في الحياة الحرة، فإن نبرة خاصة تخترق المفهوم العام. وإن كانت تشي برغبة الكاتب في الربط بين الحرية العامة والحرية الفردية الخاصة، غير أن الأولى تطغى على الثانية.

و«الخرابة» تعني المكان الخرب، ولكن الكاتب يستعمل هذا الرمز بتضاد فني جيد. فالمكان الخرب، حيث الخراب الحقيقي، هو العالم الذي يقع خارج هذه «الخرابة»، أما الذين يعيشون داخلها، فيتصفون بالنزاهة، والاستقامة والوطنية، ويشعرون بأنهم ينتمون إلى العالم كله، العالم النظيف الباحث عن الحرية، وحقه في السيادة على أرضه.

يقول الثاني، وهو أحد الذين يعيشون داخل الخرابة: «حينما أكون هنا كل الأرض أرضي، وكل قطعة خضراء زاهية لي فيها موقع أطرد الغربان السوداء»[٢١].

ولا يترك الأقوياء «سادة العالم الحر» سكانَ الخرابة يعيشون حياتهم كما يريدون، لذلك يقومون بإنزال على أرضهم، على رأس الغزاة محامية «ترتدي ملابس رعاة البقر على صدرها صورة تمثال الحرية، وعلى ظهرها رُسمت جماجم وعظام بشرية. أمامها رجال بيض وسود وصفر، مشدودون بخيوط تمسك بها المحامية. لا ينطقون ولا يتحركون إلا إذا هي حرّكت الخيوط. والإشارات والدلالات هنا تومئ إلى دولة معينة (أمريكا). غير أن محاولات الهيمنة قد لا تكون حكراً على دولة محددة، بل تنسحب على نظام بأكمله، ينظر سادته إلى الشعوب المغلوبة على أمرها على أنها «رعاع كان على البشرية أن تتخلص منهم كي ترتاح. العالم عالمنا نحن»[٢٢]. وإذا قامت الشعوب بمحاولة الهيمنة على أوطانها، فإن تصرفها ليس

---

(٢٠) يوسف العاني، عشر مسرحيات من يوسف العاني (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١). قدمتها فرقة المسرح الفني الحديث في بغداد عام ١٩٧٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

صراعاً بل إصرار وعناد «لماذا يصرون على العناد ويأبون الاستسلام للحق، وللحرية، للسلام؟»[٢٣].

ويماثل الكاتب قوى الاستعمار والهيمنة، تاريخياً، إذ يجعلها ترتدي أقنعة مختلفة، وتحتفظ بوجه واحد. فالمحامية هي عشتروت التي حاولت إغراء غلغامش لتحطيمه، وهي التي تحاول إغواء الشعوب الأخرى لإخضاعها، وبالتالي سلبها سيادتها، وحقها في الحياة الحرة. ويماثل، أيضاً، وبالمقابل، الشعوب المقهورة، حيث معاناتها ومكابدتها واحدة. فالأم الفلسطينية ترتدي ملابس أم فييتنامية. وفي الحالات كلها فإن الهيمنة تقايض بسراب النعيم الزائف وذلك لأن الشعوب التي تخضع للاستعمار، أياً كان الشكل الذي يتخذه، تتحول إلى دمى لا حق لها في الحياة، ولا حرية لها في اتخاذ القرار.

أما الحرية الفردية، وتقاطعها مع الحرية بمفهومها العام ـ كما أشرنا آنفاً ـ فإنها تتبدى من خلال مصادرة حرية المواطن، وحقه في التعبير عن هذه الحرية، والنظر إلى السياسة باعتبارها ممارسة محرمة وملعونة! «الأستاذ ممنوع أن يتدخل في السياسة. العامل ممنوع أن يتدخل في السياسة، الفلاح ممنوع أن يتدخل في السياسة، الطالب ممنوع أن يتدخل في السياسة، المرأة ممنوعة من التدخل في السياسة. من يدرس السياسة ممنوع عليه التدخل في السياسة»[٢٤].

وهكذا يرتفع صوت الكاتب مطالباً بالحرية في الداخل (الحرية الفردية)، وبالحرية في الخارج (حرية الشعب من الاستعمار في الخارج).

وتنضوي مسرحية **الغول جمال باشا السفاح**[٢٥] للكاتب السوري ممدوح عدوان تحت لواء حق الشعوب في حريتها، وتقرير مصيرها، بل الأهم من ذلك، تأكيد هويتها الثقافية والقومية. ولعل المسرحية تختلف عن المسرحيات الأخرى من خلال عرضها لنموذج المستعمر، سالب الحرية، فهو شرقي، ويرتبط مع الشعوب التي يسيطر عليها بوشائج دينية وتاريخية. لكن هذا لم يمنعه من محاولة فرض هويته الثقافية، من خلال «التتريك»، والنظرة الفوقية لدى الأتراك. «إنه يكره كل الشعوب غير التركية مسلمين ومسيحيين»[٢٦]، ويعتبر «الجمعيات المطالبة بالاستقلال والحرية

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(٢٥) ممدوح عدوان، **الغول جمال باشا السفاح: مسرحية في فصلين** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٦).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

مصدر شغب». ويبدو أن الأتراك العثمانيين لم يكونوا ليخوضوا الحروب مع الدول الأوروبية، دفاعاً عن الإسلام (أثناء الحرب العالمية الأولى، حيث تجري أحداث المسرحية) بل دفاعاً عن القومية التركية: «نحن قبل كل شيء أتراك يحاربون الأعداء من أجل تركيا. الهوية التركية أفضل لنا من الإسلام»(٢٧).

وجمال باشا الذي عين حاكماً لسوريا في تلك المرحلة (الحرب العالمية الأولى ١٩١٥)، كان رمزاً من رموز السلطة ومؤسساتها، وكان الآمر الناهي في البلاد السورية، والإعدامات، والمجازر التي نفذها كان لها هدف واحد: خنق الأفكار والآراء المتنورة التي كانت تطالب بحق البلاد والشعب في الحرية والحياة.

«أنت جمال السفاح

أنت جعلت حياة الناس تباح

وجعلت غناء الناس نواح

وصراخ الناس نباح»(٢٨).

ولم يكن الأتراك العثمانيون الذين ساقوا عشرات الآلاف من السورين والعرب بعامة إلى حروب طاحنة، ليموتوا برخص وبلا معنى، الوحيدين الذين رفضوا الاعتراف بحق العرب في الحرية، وبحقوقهم الإنسانية، بل انضم إليهم الأوروبيون (الإنكليز، والفرنسيون) الذين رفعوا شعارات الحرية، والدفاع عن حقوق الشعوب، وخدعوهم بهذه الشعارات. ولا تبدو صورة الأوروبي أفضل في عيون العرب، بل إن الأوروبيين لا يخفون نيّاتهم الحقيقية: «وإذا أزعجوك؟ نسحقهم. وأنت القادم باسم الحضارة والتحرير والدفاع عن حقوق الشعوب؟»(٢٩).

ولعل صورة الأوروبي لم تتغير كثيراً، من حيث الجوهر، فما زال الغرب يكيل بمكيالين في تعامله مع حقوق الإنسان، وما زالت نظرته إلى العرب والمسلمين، هي أنهم شعوب لا تستحق مثل هذه الحقوق. (لا يحتاج المتابع إلى كبير عناء للوقوف على هذه الحقيقة بتأمّل خلفية الصراع العربي - الإسرائيلي، مثلاً).

بيد أنه من السذاجة تحويل الغرب، بعامة، إلى مِشجَب تعلّق عليه الإحباطات والإخفاقات والخيبات كلها التي عاناها العرب والمسلمون، وما تزال معاناتهم قائمة.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨.

ومسرحية **ديوان ثورة الزنج**(٣٠)، للكاتب التونسي عز الدين المدني تمضي في اتجاه مغاير، إذ تعود إلى ما يمكننا أن ندعوه الداخل العربي، مستخدمة غطاء تاريخياً شفافاً لا يحجب الواقع المعاصر. يقول المدني: «أنا مؤلف ديوان ثورة الزنج... لقد ألفت هذا الديوان المسرحي على ضوء الثورات، والانتفاضات، والانقلابات التي جرت... في النصف الثاني من القرن العشرين، وفي عدد من بلدان العالم الثالث»(٣١).

إنه يشير إلى الراهن على خلفية أحداث ثورة الزنج التي جرت في القرن الثالث الهجري، وثمة دعوة واضحة يطلقها الكاتب: عدم خرق أو إنكار أو تجاوز حق الإنسان في الحرية، والمساواة، باسم الثورة.

كان مجلس ثورة الزنج ينادي(٣٢) «بالتعامل لما فيه خير الإنسان، سواء كان حبشياً أو عربياً أو فارسياً أو بربرياً»، وباستعادة «حقوقنا في الحرية المطلقة والمساواة»(٣٣)، و«أن نكرّم بني الإنسان أجمعين»(٣٤). ويأخذ على السلطة العباسية عسفها، وجورها، وتمييزها الساخر بين البشر. وإذ استقرت أوضاع الثورة، بدأت شعاراتها البراقة تتهاوى، وبدأ نقيضها يمارس في الواقع. فالعمال الذين كانوا يعملون في استخراج الملح الخام، طالبوا بزيادة أجورهم، والناس طالبت بحرية الرأي. والنتيجة في كلتا الحالتين أن زُجَّ بهؤلاء وأولئك في السجون.

وإذا كان السلطة العباسية قد احتوت ثورة الزنج بالقروض، والخبراء، والمساعدات (وهذا ما فعلته وربما ما تزال تفعله الدول الغربية)، وعملت بطريقة، أو بأخرى، على إجهاض الثورة، فإن الأهم من ذلك ما فعلته الثورة بنفسها: لقد داست حقوق البشر الذين قامت بهم ومن أجلهم. وفي هذا السياق، فإن المسرحية **ثورة الزنج** تحض على احترام حقوق الإنسان، أياً كانت الظروف السياسية، أو الاجتماعية، التي يعيشها هذا الإنسان.

كما أن اتساع الهوة بين النظرية والتطبيق، وتغييب التعددية، ومن ثم تفاقم النزعة الفردية، أمور أدت وتؤدي إلى تجاهل حق الإنسان في أن يكون حراً، وفي أن يقف على قدم المساواة مع الآخرين.

---

(٣٠) عز الدين المدني، **الزنج وثورة صاحب الحمار: مسرحية**، ط ٢ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨١).

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

ويتناول الشاعر الفلسطيني معين بسيسو موضوعة «ثورة الزنج»[٣٥] أيضاً، ليضيء الثورة الفلسطينية، من الجانب الاجتماعي والسياسي إلى حد ما. وليذكر بحق الإنسان الفلسطيني في الحرية والحياة والمساواة. وزنج القرن الثالث للهجرة لا يختلفون عن زنج القرن العشرين (الفلسطينيون)، لأن هؤلاء وأولئك يواجهون المحن نفسها: التشريد، والاضطهاد، وإنكار حقوقهم الإنسانية. إنهم مسجونون داخل المكان، وينظر إليهم على أنهم مواطنو الدرجة الثانية، وبالتالي فإن ما يحق للسادة لا يحق لهم. ولعل العبودية هي ما يربط بين زنج البصرة والفلسطينيين. السلطة هناك، والمحتل هنا، والموضوع واحد:

كونوا ما شئتم

زنجاً في القرن الثالث للهجرة

أو زنجاً في القرن العشرين

إن عليكم أن تنطلقوا الآن

لا يستأذن عبد من قيصره[٣٦].

وقد تكون رؤية بسيسو مختلفة عن المدني، فإنكار المحتل، أو المغتصب لحق شعب بأكمله في الحياة، والحرية، والمساواة، يشكل دافعاً للثورة لانتزاع هذه الحقوق، لكي لا تكون نهاية الفلسطيني كنهاية الهندي الأحمر في أمريكا.

ولا يختلف الوضع كثيراً في مسرحية **الديكتاتور**[٣٧] للكاتب اللبناني عصام محفوظ عنه في مسرحية **ثورة الزنج** التي سبق ذكرها. فموضوع الانقلابات التي تصادر حقوق المواطنين في الحرية، والحياة، والرأي، هو ذاته هنا، والزمن راهن ومباشر، ولا يحيلنا الكاتب في **الديكتاتور** على الماضي أو التاريخ، بل يومئ إلى الواقع الحاضر، ويكاد يسمي الأشياء بأسمائها. هنا يبدأ الديكتاتور بتعطيل الحياة النيابية: «ضعوا النواب في الأقفاص ودوروا بهم في الساحات العامة»[٣٨]. ويجهز على التعددية السياسية: «ألغوا الأحزاب. اعتقلوا المحزبين. صادروا أفكارهم»[٣٩]. ولا تنجو الصحافة من المصادرة باعتبارها منابر للرأي الآخر: «أوقفوا الصحف،

---

(٣٥) عرضت المسرحية في مهرجان دمشق للفنون المسرحية عام ١٩٨٦، قدمتها فرقة المسرح الوطني الفلسطيني، وأخرجها جواد الأسدي.

(٣٦) المصدر نفسه (العرض المسرحي).

(٣٧) عصام محفوظ، **الديكتاتور**، مسرحيات عربية؛ ٢، ط ٢ (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٨٨).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

اعتقلوا الصحفيين»[٤٠]. كما أن الأدب والفن، باعتبارهما منتجينْ لقيم جمالية ومعرفية، يُصادران بدورهما. ولا يبقى أمام الدكتاتور إلا سجن الشعب كله! «أعطوا الأمر بوضع الشعب تحت الرقابة المشددة»[٤١] والنظر إليه كقطيع: «تفصيلة واحدة للثياب ولون واحد للجميع»[٤٢].

ثانياً: حق الإنسان في الحماية من التعذيب والتعسف والقمع

يطالب الكاتب مصطفى الحلاج، في مسرحيته الشهيرة **الدراويش يبحثون عن الحقيقة**[٤٣]، بحماية الإنسان البريء، والبسيط أيضاً، من التعذيب والتعسف والقمع. ويأتي ـ كما في معظم النصوص المسرحية العربية ـ هذا الطلب بطريقة غير مباشرة، بمعنى أن الكاتب يعرض حالة بطله ضحية التعذيب، وما يقاسيه، فتكون النتيجة هي المطالبة تلك التي نشير إليها. ولا ينطبق هذا الأمر على كاتب واحد، بل ينسحب على معظم الكتّاب.

في **الدراويش يبحثون عن الحقيقة** رجل قبضوا عليه، وساقوه إلى السجن، لمجرد أنه والرجل الآخر المطلوب، يحملان الاسم نفسه. وعلى الرغم من أنهما كانا نقيضين وبعيدين أحدهما عن الآخر بُعْد السماء عن الأرض، إلا أنهم أصروا على أن الأول هو الثاني. الآخر المطلوب، أفلت من القضية، قضية قلب نظام الحكم، وبقي البريء الذي لا يعرف شيئاً عن القضية والتهمة الموجهة إليه.

اضطر درويش البري إلى الاعتراف بما أرادوا له أن يعترف به، بعد أن دارت آلات التعذيب: «قلبي يحدث عقلي.. أنت مخبول يا درويش. كيف يمكنك أن تعتقد أنك درويش آخر خلاف ما أنت؟ عقلي يجيب سأصيره وأستريح. ويرد قلبي على عقلي: صر أنت كيما تبقى»[٤٤]. وهكذا يصير درويش البريء نهباً لقلق داخلي يمزقه، فهو يريد أن ينجو بجلده، ولكنه لا يريد أن يكون ذلك على حساب الحقيقة ـ حقيقة أنه ليس الرجل المطلوب. تمارس عليه ضغوط مختلفة لكي يتخلى عن كيانه وذاته، منها التنصل من أولاده، وزوجته، وتبنّي أولاد الرجل الآخر، بل اعتبار زوجة الآخر زوجته. فيكون أولاده ثلاثة وليس أربعة، وتكون زوجته صبيحة وليست زينة!

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤٣) مصطفى الحلاج، **الدراويش يبحثون عن الحقيقة**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

يؤدي التعذيب والقمع بدرويش إلى إنكار أكثر الأشياء بدهية في عالمه. وتسقط المسلّمات، وتبدو كفقاعات الصابون. ويجد نفسه أمام خيار صعب: الموت قهراً أو الاعتراف بغير الحقيقي على أنه الحقيقة عينها. لقد أدرك، أو بعبارة أدق، جعلوه يدرك، أن «المنطق والحق والعدل والفضيلة... وكلها كرات ورق تتطاير»[٤٥]. وطالما أن الإنسان معرّض في كل وقت للتعذيب، والعسف، ولأوهى الأسباب، فلا بد من المطالبة بحقه في أن يكون هو، وأن لا يؤخذ بالشبهات، وأن تكون طيبته أو سذاجته شركاً يقع فيه، تماماً كما حدث مع بائع الدبس الفقير[٤٦] للكاتب السوري سعد الله ونوس، حيث استدرجه جاره المخبر، مستغلاً فقره، والوضع الاقتصادي العام المزري، ليوقع به ويقوده بالتالي إلى السجن: «منذ ستة شهور وأربعة أيام وأنا أذوق أقسى ألوان التعذيب»[٤٧]. ولم يكن البائع المسكين وحده بل «كانوا بالمئات. وكانت صرخاتنا تتحد يومياً»[٤٨].

وفي المرة التالية يعود المخبر نفسه، وقد تنكر في شخصية أخرى، ويوقع بالبائع ثانية، بعد أن يرمي له طُعماً مختلفاً: يلفق له حكايات عن قتل الأطفال، ويوهمه أن بينهم طفلاً صغيراً ربما يكون ابنه. وتكون النتيجة أن الغضب يقوده إلى السجن. وفي المرة الثالثة لا يبحث المخبر عن سبب للإيقاع به، بعد أن أصبح معروفاً لديهم.

يتحول البائع إلى بقايا إنسان، يهوي يساراً ويميناً. يُلقَى أرضاً ويركل وتدوسه الأقدام. واللافت للانتباه أن الضحية إنسان بسيط، وأنه حقيقة خارج المواجهة المقصودة، أو المخطط لها، إذا صح التعبير، بمعنى أنه لا ينطلق من فكر أو تنظيم سياسي، ومع ذلك يلقى هذا المصير المحزن. وهذا أيضاً شأن سعدون في مسرحية الزنزلخت[٤٩] للكاتب اللبناني عصام محفوظ، فهو أيضاً إنسان بسيط «ذنبه أنه كان أول واحد طلع اسمه بالقائمة اللي قدم لي إياها الكاتب، واللي فيها كل أسماءكم»[٥٠]. ويظل سعدون يدق على باب السجن، محاولاً الخروج، لكن محاولته تخفق في كل مرة. يعذَّب، ويضطهَد، ويُقمَع، من دون أن تنسب إليه تهمة

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤٦) سعد الله ونوس، مأساة بائع الدبس الفقير، ومسرحيات أولى (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨).

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٤٩) عصام محفوظ، الزنزلخت، ط ٢ (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٨٨).

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٨١.

حقيقية، ويحاكَم أيضاً ويصدر عليه حكم «بأن يدفن وهو حي أو يقتل بالرصاص أو بالمقصلة أو سحلاً أو جوعاً أو عطشاً...»(٥١). التهمة تختلف، والوقائع تلفق حتى تستقيم شكليات المحاكمة. «الوقايع المختلفة لازم تصير وقايع حقيقية. بس هي بالأصل غير حقيقية»(٥٢). كل شيء ملفق في محاكمة سعدون، من القاضي (الجنرال) إلى المحامي، إلى الأدلة والشهود. والمحاكمة تهدف إلى خلع الشرعية على القمع، والاضطهاد، والعسف. ونجد، أيضاً، أن الكاتب الكويتي إسماعيل فهد إسماعيل في مسرحية **أنا الحادثة**(٥٣) يدعو إلى احترام حق الإنسان العربي، وحمايته من القمع والعسف والاضطهاد، بل إنه يرى أن هذا القمع الذي يطبق عليه، يعطل إمكاناته، ويشل قدرته على التفكير والحركة، ويحيله إلى متهم أبدي بجرائم لم يرتكبها. الخباز الذي يُقبض عليه إنسان بسيط، ذروة طموحاته أن يحيا آمناً مع أسرته. ليست لديه مشاريع أو مخططات لقلب نظام الحكم. ومع ذلك فإنه يُعتبر، من وجهة نظر أجهزة النظام، مصدراً من مصادر الخطر، بل إن خطره يفوق أي خطر يمكن أن يأتي من الخارج.

وفي مسرحية **الغرباء لا يشربون القهوة**(٥٤) للكاتب المصري محمود دياب، يمضي الرجل الطيب ما بقي له من العمر مع زوجته في بيت واسع هادئ، لا صديق يطرق بابه، ولا قريب يؤنس وحدته وزوجته. وفجأة يقتحم الغرباء عالمه. ويمسكون بخناقه، ويحشرونه في الزاوية، ويهينونه ويعذبونه. الغرباء يقابلون القهوة وهي من علامات الترحيب ـ بالقمع، والرجل الطيب لم يقترف ذنباً أو جريمة. وليس ثمة ما يحميه من الغرباء أو يحمي كرامته وإنسانيته.

وتكاد لا تخلو مسرحية من مسرحيات ميخائيل رومان من إشارات، أو مواقف، يكون الإنسان فيها موضوعاً للقهر، والقمع، وإن كان ـ خلافاً للكتّاب الآخرين ـ لا يفرد مسرحية واحدة لموضوعة واحدة، بمعنى أن العسف والقمع يتداخلان مع الاغتراب والخيبة والبحث عن الانتماء.

في مسرحية **الدخان**(٥٥) يتعرض البطل للتعذيب على أيدي تجار المخدرات

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٥٣) عرضت المسرحية في مهرجان دمشق التاسع للفنون المسرحية (١٩٨٤).

(٥٤) محمود دياب، «الغرباء لا يشربون القهوة،» في: محمود دياب، **باب الفتوح: رجل طيب في ثلاث حكايات: مسرحيتان**، مسرحيات مختارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤).

(٥٥) ميخائيل رومان، **الدخان والزجاج**، مسرحيات عربية؛ ٧ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨).

متخذاً من بطل القصة التي يحكيها له زعيم العصابة نموذجاً ومثلاً أعلى. وتتلخص القصة في أن أحد السجناء السياسيين تمرد على السجان، ورفض أن يركع على الرغم من الضرب، والتعذيب، والقمع.

وفي مسرحية **الوافد**[٥٦]، ثمة من هو مطارد وملاحق، لا يجد لنفسه مكاناً في فندق، والفندق قد يكون الحزب في دولة تؤمن بالحزب الواحد، تضطهد من ليس ملتزماً بأهدافها، وتجند بالمقابل جميع مواطنيها لخدمة أغراضها.

ثالثاً: حق الإنسان في التعبير وحرية التفكير

من المسرحيات التي تطالب بحق الإنسان في التعبير وحرية التفكير، على الرغم من أنها تلبس لبوساً تاريخياً، مسرحية **مأساة الحلاج**[٥٧] للشاعر صلاح عبد الصبور. وهي ليست نقلاً، أو استعادة للتاريخ، بقدر ما هي إعادة صياغة له، ربما لتخليص هذه الشخصية الشهيرة من بعض ما لحق بها من مبالغات وشطحات، ووضعها بالتالي في سياقها المعقول.

الحلاج يرى أن الإنسان يجب أن يكون حراً ومكّرماً، لأن الخالق «صاغه طيناً وألقى بين جنبيه ببعض الفيض من ذاته وجلاه وزينه»[٥٨]. والحلاج أيضاً يقف إلى جانب المحرومين، والمظلومين، والمسجونين «والمسجونون المصفودون يسوقهمُ شرطي مذهوب اللب قد أشرع في يده سوطاً لا يعرف من في راحته قد وضعه»[٥٩]. «ورجال ونساء قد فقدوا الحرية»[٦٠]. ويتوجه إلى الحاكم قائلاً: «فإذا وليتم لا تنسوا أن تضعوا خمر السلطة في أكواب العدل»[٦١] يحاكَم الحلاج على آرائه ويلاحَق.. «فالأيام غريبة والعاقل من يتحرز في كلماته. لا يعرض بالسوء لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض أو وال أو محتسب أو حاكم»[٦٢]. آراء الحلاج لا تروق للحاكم، لأنها قد تثير سخط الشعب عليه، فيما إذا انتشرت. لذلك فإن الحاكم كان قد اتخذ قراره، وما على القضاة إلا القيام بالإجراءات الشكلية، فالمصلح أصبح

---

(٥٦) ميخائيل رومان، **الوافد**، سلسلة المسرحية (القاهرة: مجلة المسرح، ١٩٦٦).

(٥٧) صلاح عبد الصبور، **مأساة الحلاج**، ط ٤ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢). والحلاج هو الحسين ابن منصور المتصوف المعروف. ولد حوالى منتصف القرن الثالث الهجري.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

في نظر السلطة «مفسداً وعدو الله»[٦٣]، وهذا كاف لإطاحة رأسه.

وإذا «مد المسلم للمسلم كف الرحمة والود»[٦٤]، «يختل الناموس ويصبح أمر العامة أعلى من أمر الخاصة»[٦٥]. ولقد أدرك الحلاج مبلغ التلفيق الذي يحيط بقضيته، لذلك صرخ: «لستم بقضاتي ولذا لن أدفع عن نفسي»[٦٦]. كافر ويجب أن يقتل: هكذا جاء الحكم.

مأساة الحلاج هي مأساة المجتمع الذي لا يكفل لأبنائه حقوقهم في التعبير، وحرية التفكير.

ولا يختلف حلاج المدني[٦٧]، من حيث الجوهر، عن حلاج عبد الصبور، على الرغم من أن الحلاج، كشخصية، ينقسم لدى الأول إلى ثلاثة. والحلاجون الثلاثة يتكاملون، ويتآلفون على ما بينهم من تناقض ظاهري. حلاج الحرية، وحلاج الأسرار، وحلاج الشعب في النهاية شخصية واحدة، محاصرة بالقمع والمطاردة، وغضب السلطان. وفي التقديم الذي يبدأ به الكاتب مسرحيته، يقول: «يعيش الحلاج في القرن العشرين، في عدد من أقطار العالم الثالث، ويموت في كل لحظة ويحيا في لحظة»[٦٨]! وعليه، فرسالة الكاتب واضحة وصريحة ولا يجد المتلقي كبير عناء في فك رموزها.

أوضاع الأمة المزرية هي محل انتقاد الحلاج. والإصلاح، بمستوياته السياسية والأخلاقية والاجتماعية، هدفه. لكن عليه أن لا يقرب، أو «يؤلف في السياسية»، «وألا يتحدث عن الدين»، «وألا يمس الأخلاق»، أو يتناول الاقتصاد. ويجيب الحلاج: «وكيف أصنع وتاريخ الفتنة الكبرى منحول مزيف، والأوضاع مضطربة؟ والقول مبتور والزمان مدبر؟ والأدب محظور والإنسان مدمّر، والفكر مقيد»؟[٦٩].

هذه هي المعادلة الصعبة، إن لم تكن المستحيلة. فهو كاتب ومصلح، لا يقوى على العيش إذا لم يتكلم ويناقش ويحاجّ في قضايا الأمة ومشاكلها. وماذا يفعل بغير

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٦٧) عز الدين المدني، مسرحية رحلة الحلاج؛ مسرحية مولاي السلطان الحسن الحفصي (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

الحرية، حرية التعبير، وحرية التفكير؟ «... الحرية خلاصي وشقوتي وهي معتصمي ومخبئي، وهي قوّتي وضعفي، خطفها مني السلطان فسجنها وسلبها من الزمان فاغتصبها»[٧٠]. وتُلفق التهم الجاهزة للحلاج، فيصبح زنديقاً، وملحداً، وأخيراً مجنوناً، وتكون المحاكمة مدعاة للسخرية، لأن أدلتها تنهض على باطل بيِّن، ولأن الشهود زور، والعامة تعرف هذا كله وتدركه، إلا أن السلطة هي السلطة، صوتها هو المسموع، ورأيها هو السائد. الجنون والقتل هما النهاية التي انتظرت الحلاج «بغداد سجن كبير، بنيت أسواره من الحديد والفولاذ»[٧١]، لا مكان فيها لحرية التفكير، أو حرية التعبير.

وحرية الصحافة تتصل، أيضاً، بحرية التفكير والتعبير. وإذا لم يكن الإنسان حراً في تفكيره، وقادراً على التعبير عن نفسه بحرية، فلن تكون هناك صحافة حرة. وهذا ما يشير إليه الكاتب المصري يوسف إدريس في مسرحية **البهلوان**[٧٢]. فرئيس التحرير يُمْلَى عليه ما يجب أن يكتب، ولا يستطيع إبداء رأيه في قضية سياسية، إلا بالعودة إلى رؤسائه. إنه يكتب وفقاً لتوجيهاتهم. وقد دفعت هذه الحالة رئيس تحرير إحدى الصحف إلى العمل في السيرك ليلاً لكي «يتوازن... أنا طول النهار جد جد طول النهار بامثل دور رئيس التحرير اللي قاعد يعمل في حاجات غصب عنه.. هنا بقى أقدر أعمل اللي أنا عايزه»[٧٣]. وقد اختار أن يلعب دور البهلوان «عشان ما حدش ح يعرفني أبداً أعمل كل اللي في نفسي أعمله وأقول كل اللي في نفسي أقوله»[٧٤]. ولكي لا يتعرف جمهور السيرك على رئيس التحرير، يظل القناع ملازماً له، ويظل متمتعاً بالحرية التي يفتقدها في عمله الأساسي. يفعل - كبهلوان - ما يحلو له، وليس ثمة من يجبره على قول أو كتابة ما لا يؤمن به. سعادته تتحقق في السيرك، لأنه يشعر بأنه حر. وللمرة الأولى «أبقى نفسي.. ألاقي نفسي.. أقول اللي عايز أقوله»[٧٥].

وعندما عجز عن الاستمرار في التقنع، والازدواجية، اختار السيرك، لأن الصحافة غير الحرة القائمة على التوجيه، والتي تضيع فيها الحقيقة، ليست أكثر من سيرك.

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٢) يوسف إدريس، **البهلوان** ([القاهرة]: مكتبة مصر، [١٩٨٣]).

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٠.

بإمكانك أن تقول ما تراه صحيحاً، أو ما تعتقد أنه كذلك، وأنت تختفي وراء قناع البهلوان، في حين أنك لا تكتب، أو بعبارة أدق، لا تستطيع أن تكتب رأيك بصراحة في الصحيفة التي تعمل فيها.

وفي المجتمع الذي لا مجال فيه للرأي الحر (والصحافة مهنة رأي قبل كل شيء) وحرية التفكير، يغدو البهلوان ـ الذي يُنظر إلى ما يقوله على أنه مجرد هذر لا طائل منه، ولا ينطوي على خطر حقيقي ـ أكثر حرية من الكاتب.

وفي مسرحية الأخيار[٧٦] لمصطفى الفارسي والتيجاني زليلة، ثمة دعوة لاحترام حق الإنسان في التعبير، وحرية التفكير، ليكون «الإنسان البداية والنهاية، والمنطلق والمنتهى.. الوسيلة والغاية. لم القهر؟ لم الجبروت..»[٧٧].

«يجب أن نعيد للإنسان مكانه»[٧٨].

وقد بلغ الاستبداد بالحكام أن أقاموا سوراً حول المدينة، ونظّموا المجتمع داخله على أساس طبقي بحت، وأمعنوا في كم الأفواه فلم يجرؤ أحد على الاحتجاج، إلا الشاعر الذي خرج من فتحة في السور فرأى الناس غير الناس، كل يعرف حقوقه وواجباته، ويحيا حياته الإنسانية كاملة. ويُسجن الشاعر عقاباً له، ويلتف حبل المشنقة حول عنقه، لكنه لا يكف عن الدعوة إلى «أن نحطم الأسوار التي تطوق أعناقنا وتحجر أدمغتنا»[٧٩]. ولم تذهب دعوته سدى، فقد اكتشف البعض أن ما كان يدعى بـ «طوق السلامة» أي السور، كما روّج له الحكام، قد انهار، وأن ما بقي، عملياً، هو صمت الناس، وخنوعهم، وسكوتهم على ما يجري. ولا يقف الكاتبان عند حدود الدعوة إلى إطلاق حريات الناس واحترام آرائهم، بل يعتبران أن الاستسلام للواقع مشاركة للحاكم في استبداده.

المسرح والرقابة

ولقد أدرك المسرحيون العرب أن الرقابة المسرحية تفرض قيوداً كثيرة على حرية الكاتب المسرحي في التعبير، وتكون عاملاً مثبطاً لإبداعه، وقد تكون سبباً لتوقفه

(٧٦) مصطفى الفارسي والتيجاني زليلة، الأخيار (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٣).
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

عن الكتابة، أو بقائه على سطح الواقع. وإنتاجه يأتي، في مثل هذه الحالة، وفقاً لمقاييس رقابية ضيقة الأفق.

ومن التوصيات المبكرة لتوسيع الرقابة على المسرح، التوصّية التي أقرتها ندوة مهرجان دمشق للفنون المسرحية التي أقيمت ما بين ٢٤ و٣١ أيار/مايو عام ١٩٧٢:

«إعادة النظر في مفهوم الرقابة المسرحية، مما يضمن حرية الحركة، وعمق التأثير للمسرح العربي، ويساهم في تخفيض القيود التي تعوق الفنان المسرحي وتحد من قدراته، لذلك يجب أن تضم أجهزة الرقابة الفنانين والمثقفين المسرحيين أنفسهم، ويكون هدف هذه الرقابة حماية المصالح العليا والحقيقية للشعب العربي، في حدود نظرة فكرية وفنية واسعة وواعية وبعيدة كل البعد عن الجمود والسطحية».

قضية المرأة

تبرز صورة المرأة المقموعة، في مسرحية **أحلام شقية**[٨٠] لسعد الله ونوس، واضحة ومؤسية، من خلال امرأتين وحّد بينهما القهر، وجمعهما المصير المشترك: الأولى أنفقت حياتها في طاعة زوجها، والسهر على راحته، فكانت النتيجة كما تقول: «العقم وتبديد العمر. هل تذكر ماذا أهديتني في عرسي؟ كانت ماري ساذجة لا تعرف شيئاً عن الرجال، وأهداها عريسها في ليلة زفافها داء لوث طهرها، وهدم صحتها...»[٨١]. واشترى لها أبوها البيت، واعتقد أنه يضمن لها مستقبلاً مستقراً، واشترى لها ماكينة الخياطة لتعمل عليها، وتكسب قوتها. وبدلاً من أن يشاركها الزوج حياتها، تحول إلى ذكر نحل يلهو بين البيت والمقهى. حرمها من الإنجاب لأنه نقل إليها مرضاً جنسياً. ولم يعترف بذلك، بل أمعن في قهرها واضطهادها، ونسب إليها، كالعادة، الأسباب كلها والنتائج كلها.

أما المرأة الثانية فقد تزوجت رجلاً لا تحبه، ولا ينتمي إلى العالم الذي تحلم به. وإذا ما أفصحت عن شكواها تعرضت للضرب والإهانة. «ما أريده هو الطاعة»[٨٢]، هذا ما يردده الزوج، وما تحتاج إليه المرأتان هو الحب «فإذا أحب المرء يشعر أن الأيام لا تتشابه، وأن الدنيا تتجدد وتزدهر، وأن حواسه تستفيق على

(٨٠) سعد الله ونوس: **يوم من زماننا وأحلام شقية: مسرحيتان** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥)، و**الأعمال الكاملة**، ٣ مج (بيروت: الأهالي للنشر، ١٩٩٦).

(٨١) ونوس، **الأعمال الكاملة**، ص ٦٥.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

مذاقات عجيبة»[٨٣]. وإزاء قسوة الرجلين، تتمسك المرأتان بالأمل: «ينبغي ألا ندعهم يخطفون الأمل»[٨٤]. يتجسد الأمل، والحلم، في ذلك الشاب الذي يعيش في البيت نفسه. وباغتياله يغتال حلمهما «لم يتحملا أن نحلم أو أن تظهر لمعة فرح في حياتنا». عندها أدركت المرأتان أن حياتهما لا يمكن أن تستمر ما داما معهما، فتدسّان السم في الطعام، ولكن الطفل هو الذي يأكل أولاً.

هي دعوة لمعاملة المرأة كإنسان، ومراعاة حقها في اختيار الزوج، وفي الزواج ممن تحب. ولا يفضي القهر، والقمع، إلا إلى ما انتهت إليه هاتان المرأتان.

وفي مسرحية ونوس الأخرى **طقوس الإشارات والتحولات**[٨٥] تتصدر المرأة الأحداث، وتمثل مركز الثقل فيها. وهي هنا لا تركن إلى الأحلام لتواجه الواقع بها، بل تتحرك لتحقيقها. أنها تنحدر من أسرة ميسورة، ولها حضورها اللافت في كل مكان. امرأة متكلمة، وشخصية تثير التقدير، كما يصفها المفتي. تزوجت رجلاً لا تحبه، أو ربما بعبارة أدق، وجدت نفسها زوجة لرجل. «كنا منفصلين منذ ليلة زفافنا. وكان كل واحد يدور في حلقه نفسه»[٨٦]. بينها وبين زوجها جدار سميك، فُرض عليها. هي لم تختره ولم يخترها. وجدت نفسها وريثة عادات، وتقاليد، ومعايير توثق حركاتها، وتلجم رغباتها، وتطلعاتها، وهي بعد فتاة صغيرة. كلها كانت عورة: نظراتها، كلماتها، التفاتاتها، فأعلنت أنها تريد «أن ترمي وراء ظهرها معاييرهم، وأن تتحلّل من أحكامهم ونعوتهم ووصاياهم كي تصل إلى نفسها»[٨٧]. وقد استبدت بها الرغبة في التمرد على ما اعتقدت أنه يكبلها، عندما رأت أن والدها أول من انتهك العورة، أو ما كان يراه كذلك. لقد فسق الأب بفتاة فقيرة كانت خادمة في بيتهم.

وعلى الرغم من أنها طُلقت، وسمعتها صارت موضع شبهة، إلا أن أعيان المدينة تسابقوا للتقرب منها. أما هي فقد أطلقت صيحتها المدوية: «لا أريد أن يملكني أحد. الكل يريد أن يضع ختمه علي، وأنا أريد أن أظل طليقة بلا أختام»[٨٨]. فقتلوها، لكن حكايتها ظلت تتردد على كل لسان، ودخلت كل ذاكرة.

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٨٥) سعد الله ونوس: **طقوس الإشارات والتحولات: مسرحية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٤)، و**طقوس الإشارات والتحولات**، ط ٢ (دمشق: الأهالي للنشر، ١٩٩٦).

(٨٦) ونوس، **طقوس الإشارات والتحولات** (١٩٩٦)، ص ٣٦.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

«أنا يا صفوان حكاية والحكاية لا تُقتل»[٨٩]. ومن نافل القول هنا إن النفاق الذي عاشت وسطه، والانحلال الذي نشأ معها، وفي بيتها، والفجوة بين ما يظهر ويعلن، وبين ما يُخفى ويجري التستر عليه، ومن ثم النظر إلى المرأة «كأمَة أو مُلك من أملاك الرجل»[٩٠] وعدم احترام رأيها في اختيار زوجها، كل ذلك دفع المرأة نحو تلك النهاية.

وليست بعيدة عن تلك الجرأة في المواجهة بطلة مسرحية محمود دياب ليالي الحصاد[٩١]. فالفتاة «سنيورة» استولت على قلوب وعقول أهل القرية. كانت لها جاذبية لا تقاوَم، وحضور يطل من خلال شخصية قوية، فيفرض نفسه في كل مكان ترتاده. وطالما أن والدها يرفض أن يزوجها، فهي حلم كل رجل في القرية. لا أحد يطولها، والجميع يريدونها، ونساء وفتيات القرية لا يطقْنها «الرجال كرهت نسوانها عشان خاطرها»[٩٢]، «البنات سوقها وقف بسببها» «البيت خرب والجامع عشش فيه البوم». هكذا، إذا، تتحول «سنيورة» إلى مشجب تعلق عليه مشاكل القرية كلها، وأزماتها، وإحباطاتها، وتواجه الفتاة الجميع: «أنا كمان في جواي كلام.. وكل واحد فيكم له عندي كلمة، ومستعدة أقولها..»[٩٣]. حاول كل واحد منهم أن يبثها غرامه سراً، وأن يتقرب منها، ويتغزل بها، ويسمعها من الكلام ما لا قبل لها به.

«إنتو اللي تلفتو كيان سنيورة. سنيورة كانت ملاك. فتحتوا ودانها على حاجات ما تعرفهاش.. جريتو وراها كبار وصغار..»[٩٤]. ولكي يداري أهل القرية أحقادهم، وسخطهم عليها، يعقدون محكمة بحثاً عن شرعية ما، ويحكمون على الفتاة بالموت. وتكون المصيبة أشد عندما تقتل بهية، بدلاً منها. فقد شبه لهم أنها «سنيورة». كانت تريد أن تتزوج الرجل الذي تختاره هي، أو أن يكون الاختيار متبادلاً، وكانت ترفض أن تكون ـ كبقية نساء القرية ـ أمَةً. وبالمقابل كان والدها غير راغب، هو الآخر، في تزويجها. تمرد سنيورة هو احتجاج على تلك المعاملة غير الإنسانية لها. والكاتب لا يخفي تعاطفه معها.

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩١) محمود دياب، «ليالي الحصاد»: مسرحية من ثلاثة أبواب، مسرحيات عربية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٤).

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

وفي المونودراما (المسرحية ذات الممثل الواحد، أو الشخصية الواحدة)، **عيشة**، التي كتبها الكاتب التونسي حكيم مرزوقي[٩٥]، يقف الأب ضد رغبة ابنته. وتكون السلطة الأبوية سبباً رئيساً في ما تعانيه الإبنة، سواء من خلال مأساتها الذاتية، أو من خلال نظرة المجتمع إليها. فعيشة لم تتزوج لأن والدها رفض تزويجها من الشاب الذي أحبته، فرفضت الزواج من آخر وأصرت على موقفها، وظلت مشدودة إلى الموعد الذي كان على حبيبها أن يأتي فيه للهرب معها. ظلت ثلاثين سنة تفتح ذاكرتها، وتعيش على ومضاتها. عزلت نفسها عن العالم فوصمت بالمرأة المجنونة، وما عاد أحد يقرع بابها. وتغمز «عيشة» من قناة الشباب الذين قابلتهم، والذين ربما يكون حبيبها واحداً منهم: «كلهم هيك بيحكوا عالتحرر والمساواة وبس بيتجوز الواحد بيصير يعامل امراته مثل ما كان جده يعامل جدته»[٩٦]، في إشارة إلى تلك الازدواجية، التي يعيشها بعض الرجال في الشرق:

«عيشة» ضحية الاستبداد الأبوي من جهة، وتخاذل الحبيب من جهة أخرى، وقسوة المجتمع من جهة ثالثة. «عيشة تحترق ولا أحد يطفئها»[٩٧].

ومن الأصوات المبكرة في الخليج، والمطالبة بحق المرأة في الحب والحياة والزواج، صوت «فاطمة»[٩٨]، في مسرحية **الجوع** للكاتب الكويتي عبد العزيز السريع. «أنا أختك أنا عرضك، أنا إذا قعدت ما تزوجت دمرت حياتك ولعبت بشرفك»[٩٩]. ومشكلة فاطمة أن والدها لا يريد أن يسمح لها بالزواج، قبل أن يتزوج أخوها، خوفاً مما قد يثيره الأخ من متاعب للأب العجوز، وزوجته الشابة. لذلك فهي تعزف على وتر حساس (سمعة العائلة، والفتاة التي يدركها العنس في مجتمع شديد التأثر بالتقاليد «هذا عيبكم تحسبون خواتكم ملايكة. إحنا بشر.. مثلكم بالضبط. لنا عقول وقلوب ومشاعر». وهنا، أيضاً، تنهض صورة الأب المهيمن المستبد الذي يفسد كل شيء في حياة ابنته.

وفي المرحلة نفسها يرتفع صوت كاتب آخر، هو المسرحي الكويتي الراحل صقر الرشود، الذي يطرح في مسرحيته **المخلب الكبير** القضية ذاتها: قضية المرأة ـ

---

(٩٥) حكيم مرزوقي، **عيشة**. وقد اعتمد الكاتب على نسخة المخرجة رولا فتال. عرضت المسرحية في الأسبوع الأخير من شهر حزيران/يونيو ١٩٩٦ في دمشق.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٩٨) نقلاً عن: محمد حسن عبد الله، **الحركة المسرحية في الكويت: رؤية توثيقية ودراسة فنية**، ط ٢ (الكويت: مسرح الخليج العربي، ١٩٨٦)، ص ٢١٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

الضحية في مجتمع متزمت، ولكن الكاتب هنا يرى في الجيل الآتي الأمل والخلاص: «رباه.. رباه.. انقذني خذني إليك.. أنا من عداد الموتى... أنا من دمّرَتْ حياتَهم الرجعيةُ والتقاليد».

«الأخ (ساخراً): الرجعية والتقاليد؟ اسكتي وإلا سأكتم أنفاسك.

هيفاء: اقتلني إن شئت، أرحني من هذه الحياة المظلمة السوداء، ربما تكون جنازتي شعلة الحرية والانطلاق لأولئك الفتيات المعذبات، حبيسات العقول المجمدة».

وعلى الرغم من أن الكاتب يرى الأخ شريكاً في الاستبداد، وأن المجتمع الذكوري واحد في اضطهاده للمرأة، إلا أنه يميل إلى اعتبار الأب ـ لكونه يتربع على العرش الذكوري ـ المسؤول الأول.

ويطرق الكاتب المصري لطفي الخولي في مسرحية **الأرانب**[١٠٠] مسألة علاقة الرجل بالمرأة، في ضوء التغيرات الاجتماعية، وانعكاسها على هذه العلاقة، عبر نماذج مختلفة من حيث انتماؤها الطبقي. فالزوج المحامي الذي ينتمي إلى الطبقة الوسطى يمنع زوجته من العمل بتأثير الوسط الذي يعيش فيه، فيقول «المرأة مكانها البيت». ويمزج الكاتب الواقع بالفانتازيا، إذ يحوّل الزوج إلى امرأة والزوجة إلى رجل. وهكذا يدرك الرجل، بعد أن تحول إلى امرأة «مكانها البيت» حقيقة وضع المرأة. في حين أن الزوجة، وقد أصبحت رجلاً، تخرج إلى العمل والحياة. وعندما يعود الاثنان إلى وضعهما الطبيعي، تكون اللعبة قد أعطت نتائجها، فقد آمن الزوج بالتغيير الاجتماعي، ولم يعد يؤمن بالأفكار التي أوحى إليه بها وسطه المتزمت.

والنموذج الآخر، ذلك الذي لا يجد حرجاً في تقاسم المسؤولية، حتى في أبسط أو أدنى مستوياتها، هو بائع الفول وبائعة الفلافل[١٠١]:

أسامة: مين المدير؟

نوال: إحنا الاثنين.

أسامة: انتم الاثنين؟

نوال: إيه المانع؟

نافع: إيه المانع؟

---

(١٠٠) لطفي الخولي، **الأرانب** (القاهرة: مجلة المسرح، ١٩٦٤).

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

أسامة: إيه المانع؟ اثنين مديرين لشركة واحدة. لدكان فول وفلافل؟

نوال: وفيه إيه يا خويا؟

أسامة: إنت ناسية إنك ست وهو راجل؟

أسامة: يعني إنت قابل إن مراتك تقف في الدكان قدام الرايح والجاي تبيع وتوكل الزباين؟

نافع: وجرى إيه.. ما هي برضو كانت بتبيع وبتوكل الزباين قبل ما تبقى مراتي.

لا نقصت صباع ولا حاتنقص دراع بعد ما تبقى مراتي.

أسامة: لكن مش برضو عيب لما....

نافع: عيب. أما صحيح حاجة تهشتك الفيل وتشيب الغراب!

نوال: عيب إيه يا خويا؟ اسم الله على مقامك، لما نجري سوا أنا والمعلم وراء لقمة عيشنا.

وتجد مشكلة المرأة في المساواة، لدى الكاتب، حلاً لها في التطور الاجتماعي الذي يأخذ شكل الحتمية التاريخية، وإن كان يشير إلى مدى سهولة تقبل هذه المسألة لدى الفئات الدنيا من المجتمع.

أما بطلة مسرحية القناع[١٠٢] لممدوح عدوان فهي امرأة عانس، في الخامسة والثلاثين من عمرها تشعر أن الزمن يفر من يديها، وأنها عاجزة عن فعل شيء تجاه عنوستها تلك. لقد أنهكها التمسك بالقشور، والنفاق، والتظاهر بالشرف، والفضيلة، والحفاظ على السمعة، في حين أن الجوهر، أو الباطن شيء آخر مختلف. يقتحم شقتها المقنع فلا تستطيع التبليغ «لأنها حريصة على السمعة والشرف والسترة»[١٠٣]، «ولأن التبليغ سيسبب لي فضيحة أنا في غنى عنها»[١٠٤]. تريد أن تسافر، أن تغادر البلد، لأنها كما تقول «أستطيع أن أعيش حياتي بعيداً عن مفاهيم العنوسة والفضيلة والتقاليد. هل أشيخ هنا وأصبح عانساً عجوزاً؟»[١٠٥].

تقرر السفر لأنها لا تقوى على مواجهة كل ما يعوق حريتها. وهي ترى أنها

---

(١٠٢) ممدوح عدوان، حكي السرايا والقناع: مسرحيتان.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

فرصتها الأخيرة لكي تتحقق دورة حياتها «أريد أن أعيش. أن أتزوج.. أنجب.. أصبح أماً»[١٠٦]. في الشرق يفضل الرجال الزواج من الفتيات الصغيرات. هكذا تتضاءل الفرص أمام اللواتي في سنها. أما في الغرب فالوضع مختلف. لذلك فإنها مصممة على السفر، غير عابئة بما يمكن أن يقف في طريقها.

ليس الأب وحده، إذاً، هو الذي يقمع رغبة الابنة، بل المجتمع كله بما ينطوي عليه من تمسك بالتقاليد والأعراف، والإصرار على تغليب المراءاة، والاحتفاء بالمظاهر.

وتروي مونودراما **فاطمة**[١٠٧] التي كتبها الكاتب الجزائري محمد بن قطاف، حكاية امرأة تعمل خادمة في بيوت الأثرياء الجدد، وفي الدوائر الحكومية، وتعيش في غرفة صغيرة على سطح إحدى العمارات. ويطل الكاتب، من خلال غرفتها المرتفعة، على المشهد السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، لجزائر التسعينيات. الأحزاب كلها تتسابق لتلفق للناخب مستقبلاً مشرقاً.

كل ما يحيط بفاطمة ساهم في قمعها، بشكل أو بآخر. لقد أمضت عمرها تعمل في سبيل الآخرين، ولأجل الآخرين، ومع ذلك لم تحصد سوى نكران الجميل. لقد ولى شبابها، ولم يعد ثمة من يحتاج إليها، وها هي وحيدة مقهورة، مرمية على السطح.

ليس الأب، تحديداً، أو الأخ أو الزوج، مصدر القهر في حياتها، بل الغبن، والظلم بمعناه الإنساني العام، والكل مسؤول عنه.

* * *

وختاماً، فإن حقوق الإنسان انعكست في النصوص المسرحية العربية الحديثة، ولكن بدرجات وألوان مختلفة، تراوحت بين النداء المباشر لمراعاة هذه الحقوق، وبين الدعوة غير المباشرة إلى الأخذ بها. واختلف الوضع في ما يخص قضية المرأة، إذ ثمة إجماع على حقيقة الغبن الذي لحق ويلحق بها، والتمييز في المعاملة بينها وبين الرجل الذي يغذي المجتمع الذكوري نزعة السيطرة لديه.

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٠٧) عرضت في مهرجان قرطاج في تونس، الدورة الخامسة (١٩٩١).

الفصـــل الثامن والثلاثون

حقوق الإنسان في المقالة الإبداعية العربية حتى عام ١٩٥٠

فؤاد مجلّي (*)

- ١ -

يمكن القول بصفة عامة إن الأفكار والمفاهيم التي تضمنتها المقالات الإبداعية حول قضايا حقوق الإنسان إبان الفترة التي امتدت من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، كانت بمثابة انعكاسات لوهج الشعلات القوية التي أضاءها كبار الرواد الذين ظهروا من حين إلى آخر، وكانوا كالأنبياء الذين يبشرون بمفاهيم جديدة لحقوق الإنسان في العصر الحديث. وكان كتاب المقالات الإبداعية كتلاميذ أو حواريين، اعتنقوا الدعوة الجديدة، وآلوا على أنفسهم نشر الدعوة والمناداة بها، والترويج لها.

ولكي نتمكن من الربط بين هذه الروافد الصغيرة وتلك الأنهار العظمى، أو بين الشموع المتلألئة والشعلات الوهاجة الوضاءة، ينبغي علينا أن نبدأ بالإشارة إلى ملامح الدعوة الكبرى التي نادى بها رائد الفكر العربي الحديث، **رفاعة رافع الطهطاوي**. فقد كانت دعوته صيحة مبكرة تهيب بالمصريين أن ينتهجوا نهجاً جديداً، وأن يتخلوا عن أفكارهم العتيقة، ويتطلعوا إلى آفاق رحبة تهيّئ لهم معرفة حقوقهم والسعي إلى تحقيقها.

(*) كاتب عربي من مصر.

وقد جمعت زيارة الطهطاوي إلى فرنسا (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) بين عاملين فريدين يتمثلان في عبقرية الشخصية المتبصرة المتفتحة، وعبقرية اللحظة التاريخية. فقد شهد الطهطاوي عن كثب أحداث ثورة الشعب الفرنسي على الملك عام ١٨٣٠، وجال في شوارع العاصمة مسجلاً مشاعر الجماهير وحماسها، ورأى إنكار الشعب لمظاهر الإقطاعية والاستبدادية وإهدار حقوق الإنسان. ولدى عودته إلى القاهرة عكف على أداء رسالة بعيدة المدى، ووضع أفكاره في مؤلفات تعتبر أعمدة رئيسية يقوم عليها صرح الفكر العربي المتحرر. وسنركز حديثنا هنا في نطاق ما أورده بشأن حقوق الإنسان في كتابه الجريء: **المرشد الأمين للبنات والبنين**(١).

وقد توحي كلمات هذا العنوان المسجوع بأنه كتاب من كتب المطالعة التي توزع عادة على تلاميذ المدارس، متضمنة نصائح وإرشادات إخلاقية تهديهم إلى سواء السبيل وترشدهم إلى النجاح في حياتهم الدراسية. والحقيقة أنه أبعد ما يكون عن ذلك، فالكتاب يتحدث عن مفاهيم جديدة حول حقوق الإنسان في عالم متغير، ويتطرق إلى تفصيل حق الحرية والمساواة بين أهالي «الجمعية».

ويبدو أن لفظة المجتمع لم تكن قد استحدثت بعد، واستخدم الطهطاوي كلمة «الجمعية» حين تحدث عن الحرية قائلاً:

«هي بين أهالي الجمعية صفة طبيعية في الإنسان تجعله في جميع الحقوق البلدية كإخوانه، وهي جامعة للحرية المدنية والحرية الملكية، وذلك لأن جميع الناس مشتركون في ذواتهم وصفاتهم. ومهما اختلف الناس في الصفات والمزايا فهم جميعاً في مادة الدنيا على حد سواء، ولهم حق واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم، فهم مستوون في ذلك لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزان المعيشة»(٢).

وعندما ينادي الطهطاوي بأن للفرد مطلق الحرية في التنقل من جهة إلى جهة من دون «مضايقة مضايق ولا إكراه مكره» نجد أنفسنا أمام كلمات تعتبر من معالم الطريق، تذهلنا بجرأتها وسبقها وريادتها. وهي كلمات تكاد تجعل نصوص إعلان حقوق الإنسان التي صدرت عن الأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين، أي بعد أن نادى بها الطهطاوي في الوطن العربي بمئة سنة، تبدو كأنها رجع الصوت أو

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ٢، الباب ٤، الفصل ٦، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٧، في الحرية والمساواة.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

صداه. وكان ذلك في زمن لم يكن الحكام فيه يرعون لأفراد شعوبهم حقوقاً، بل يفرضون عليهم سياسة استبدادية مطلقة. وكان أفراد الشعب أنفسهم لا يجدون في ذلك غضاضة. ويمضي الطهطاوي في عرضه حقوق الإنسان فيقول:

«ومن حقوق الحرية الأهلية ألا يجبر الإنسان على النفي من بلده، أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وألا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وألا يكتم رأيه في شيء بشرط ألا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»[٣].

هذا هو ما ورد على لسان الطهطاوي، رجل القرية المصرية، وتلميذ الأزهر، الذي كشفت إقامته في باريس عن الدرر الكامنة في عقليته الفذة. والأمر الذي يثير المزيد من العجب والإعجاب أنه في الوقت نفسه الذي كان الطهطاوي ينادي فيه بتلك المبادىء في مصر، كان الفيلسوف الإنكليزي جون ستيوارت ميل ينادي بها في بريطانيا في كتابه **عن الحرية** ***On Liberty***.

ولا يقتصر استخدام الطهطاوي لمفهوم الحرية على «رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح»، لكنه يتعمق في تحليلها، ويقسمها إلى خمسة أقسام هي:

١ ـ الحرية الطبيعية: وهي حق الإنسان في المأكل والمشرب والحركة.

٢ ـ الحرية السلوكية: وهي حسن السلوك ومكارم الأخلاق.

٣ ـ الحرية الدينية: وهي حرية العقيدة والرأي والمذهب، على ألا تخرج عن الدين.

٤ ـ الحرية المدنية: وهي حرية المواطنين في علاقاتهم بعضهم ببعض.

٥ ـ الحرية السياسية أي الدولية: وهي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها.

وهكذا كان الطهطاوي نصير الحرية والإصلاح الاجتماعي وتحرير جميع أفراد المجتمع من دون تمييز. وكان يرى عن عقيدة راسخة أن الإنسان مخلوق حر ذو كرامة، وصاحب حقوق إن لم تكن قد أعطيت له فينبغي عليه ألا يتقاعس في المطالبة بها. وأصبح الطهطاوي رائد الفكر الحديث الذي شق الطريق لغيره من الكتّاب في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والعلمية.

ومرت سنوات بعد أن جاهر الطهطاوي بهذا الصوت الجديد الذي كان

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

كصوت صارخ في البرية. وانقضى عقدان أو ثلاثة عقود من الزمن من دون أن تتمخض دعوته عن وليد جديد، وذلك بسبب وقوع الوطن العربي في براثن دول غربية خنقت حريته ووأدت نزعات التحرر المرتقبة. غير أن جذوة الحرية لم تخب، بل ظلت متقدة تحت الرماد، إلى أن قيض الله لها أن تنكشف على أيدي كتاب ومفكرين في مصر وسوريا ولبنان، كما سنرى في الشواهد التي سنعرضها في هذا البحث في ما بعد.

وعندما أشرف القرن التاسع عشر على الانتهاء، علا صوت جديد قوي يدافع عن حق أساسي من حقوق الإنسان هو حق المرأة في حياة حرة كريمة. ففي عام ١٨٩٩ انبرى **قاسم أمين** (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) القاضي المصري الذي كان قد تعلم بالأزهر ثم درس القانون بإحدى الجامعات الفرنسية، للدفاع عن قضية المرأة العربية، ودعا إلى سفورها وإعطائها حق التعلم ومشاركة الرجل في الحياة العامة. وكان لكتابه **تحرير المرأة** رد فعل قوي فقام بالرد على معارضيه في كتابه الثاني **المرأة الجديدة** الذي صدر في عام ١٩٠٦ ينادي بمجتمع متكامل تسود جميع أفراده روح الحرية والمساواة، ويستوي فيه الناس من الجنسين في جميع الحقوق والواجبات.

ـ ٢ ـ

ثم بزغت في سماء الوطن العربي شمس **جبران خليل جبران** (١٨٨٢ ـ ١٩٣١) وكانت كتاباته تفيض برومانسية متدفقة وتنبض سطورها بشوق عارم إلى الحرية وتوق عميق إلى العدالة والمساواة والإخاء والمحبة، وثورة عنيفة على التقاليد والقوانين القاسية الكريهة التي تكبل حرية الفكر، وتسمح لبعض أفراد المجتمع بأن يتحكموا في أرزاق الناس وحرياتهم وأفكارهم وعواطفهم باسم القانون مرة، وباسم العرف مرة أخرى، وباسم الدين مرة ثالثة، وذلك ما نراه في **الأرواح المتمردة** **وصراخ القبور**، وفي هذا الكتاب الأخير يقص علينا جبران كيف كان الأمير المتسلط يستطيع بكلمة واحدة أن يحكم على شخص بريء بالقتل من غير محاكمة أو سماع شهادة شهود، وهذا هو أحد الانتهاكات الكبرى التي تتصدى لها هيئات حقوق الإنسان في أيامنا الحالية. وفي قصة **خليل الكافر** نرى مناجاة عذبة للحرية التي هي مطمح البشرية، وأول حق من الحقوق الإنسانية.

وقد جمعت المقالات الإبداعية التي سطرها قلم جبران في مجلد يحمل اسم **دمعة وابتسامة**. وينبغي لنا أن نتوقف هنا عند مقالة نشرها جبران بمناسبة عيد ميلاده العشرين في عام ١٩٠٨، كتبها في باريس بعنوان «يوم مولدي»، يقول فيها:

«أحببت الحرية فكانت محبتي تنمو بنمو معرفتي بعبودية الناس للجور

والهوان، وتتسع باتساع إدراكي خضوعهم للأصنام المخيفة االتي نحتتها الأجيال المظلمة، ونصبتها الجهالة المستمرة، ونعمت جوانبها ملامس شفاه العبيد، لكنني كنت أحب هؤلاء العبيد بمحبتي الحرية، وأشفق عليهم لأنهم عميان يقبلون أحناك الضواري الدامية ولا يبصرون، ويمتصون لهاث الأفاعي الخبيثة ولا يشعرون، ويحفرون قبورهم بأظافرهم ولا يعلمون. قد أحببت الحرية أكثر من كل شيء لأنني وجدتها فتاة قد أضناها الانفراد وأنحلها الاعتزال، حتى صارت خيالاً شفافاً يمر بين المنازل ويقف في منعطفات الشوارع، وينادي عابري الطريق فلا يسمعون ولا يلتفتون»(٤).

وبعد هذا طلع جبران على الشعب الأمريكي بكتاب **النبي** الذي أحدث دوياً هائلاً في الأوساط الأدبية والاجتماعية ترددت أصداؤه في جنبات العالم الجديد ثم في العالم القديم. وكان رسالة جديدة تحمل في طياتها نفحات المحبة والدعوة إلى الحرية والإخاء والمساواة في جو مفعم بالروح الصوفية.

وكان طبيعياً أن تتجاوب أصداء هذه الدعوات الكبرى التي أجملناها، وأن تحفز أصحاب القلم على ارتياد ميدان الدفاع عن حقوق الإنسان والدعوة إلى احترامها. ويهمنا أن نستعرض هنا في تسلسل زمني أهم ما كتب في هذا الصدد من مقالات إبداعية.

ولنبدأ بالكاتب اللبناني **أمين الريحاني** (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠). وقد ولد في لبنان، وهاجر إلى الولايات المتحدة مع أسرته وهو صبي، ثم عاد إلى لبنان في أيام شبابه، وظل يتنقل بين البلدين إلى أن استقر في موطنه الأصلي ومسقط رأسه. وكان يكتب ويخطب في الموضوعات الاجتماعية والقومية والمناسبات الوطنية والمهرجانات السياسية باللغتين العربية والانكليزية. وقد جمعت مقالاته وخطبه في مجموعة **الريحانيات**.

وها نحن نقرأ له هذه الكلمات تحت عنوان «في الحرية»:

«لا نفع للحرية نفسها، بل هي واسطة تؤدي بنا إلى الخير [...] ونحن لا نقدر أن نتصور الكمال بالحكومة ما زال فيها رجل واحد مظلوم [...] إن العقدة التي لم يحلها أحد حتى الآن هي أن نكفل قسماً متساوياً من الحرية لكل رجل. كيف نقدر على ذلك؟ هذه هي المشكلة المعقدة»(٥). وفي مقالة بعنوان «حق الاعتراض» كتب الريحاني يقول:

---

(٤) جبران خليل جبران، **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران**، قدم لها وأشرف على تنسيقها ميخائيل نعيمة (بيروت: دار صادر، [ـ ١٩٦؟])، ص ٣١٩.

(٥) أمين الريحاني، **الأعمال العربية الكاملة**، تقديم وتحقيق أمين ألبرت الريحاني (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠-)، مج ٦: **نبذة في الثورة الفرنسية**، ص ٢٤٧.

«لا نقدر أن ننكر حق تقديم العريضة على أحد، بل كل رجل، كبيراً كان أم صغيراً، عظيماً أو حقيراً، له الحق المقدس بأن يقدم لحاكمه عريضة يطلب بها إصلاح الخلل وإجراء العدل. هو حق لا يتوقف على حالة من الحالات، ولا على رتبة أو طبقة من طبقات المجتمع الإنساني. هو حق لا تقدر أن تنكره لا على الفقير ولا على الحقير أو الصغير، حتى ولا على الأوغاد أو السفلة، ولا على أرذل رجل وطأ أديم الأرض»[٦].

ويدافع أمين الريحاني بقوة من أجل المبادىء الديمقراطية التي تقوم على أساس المساواة بين جميع أفراد الشعب في الحقوق والواجبات:

«إن المبدأ الديمقراطي لا يخول لأحد الركوب على آخر، ولا يجيز استعمال المهماز والسوط لبني البشر لغايات ذاتية.

إن المبدأ الديمقراطي بشر به المسيح، وعضدته فلاسفة العالم أجمع.

إن المسيح بشر بالأبوية الإلهية والأخوية البشرية، وهاتان المسألتان هما أساس المبدأ الديمقراطي.

إن نبي المسلمين أمر بتأسيس الديمقراطية إذ قال ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ [آل عمران: ١٥٩][٧].

كان الريحاني يكتب هذه المقالات في زمن خيم فيه على لبنان وغيره من البلاد العربية عصر من الإظلام والتعتيم الثقافي والحضاري ظل زهاء ثلاثة قرون بعد أن كانت الحضارة العربية شعاعاً ساطعاً ينير سماء العصور الوسطى. وكان يهيب برجال السياسة في لبنان، ورجال الأدب والصحافة أن يكافحوا من أجل إرساء دعائم الديمقراطية. وكان يدعو إلى حرية التعبير وكسر قيود الرقابة على الصحف والمطبوعات. وفي مقالة بعنوان «المكتوبجي» أو «المراقب»، وجه أنظار القراء والكتاب في مطلع القرن العشرين إلى الاهتمام بحقوق الإنسان:

«(توماس باين) ألف الكتاب الشهير الذي مهد سبيل الثورة الأميركية، والثورة الإفرنسية، وذلك الكتاب الذي يدعى **حقوق الإنسان**، مع كتاب آخر سماه **جيل البرهان**...»[٨]

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

وطالما نبه أمين الريحاني قراءه ومستمعي خطبه إلى أن حقوق الإنسان الطبيعية غير مكفولة ولا مصونة من قبل الحكام، ولطالما انتقد المجتمع الشرقي من أجل نظرته التقليدية التعسفية لحقوق الإنسان، كان يصرخ في مواطنيه قائلاً:

«إن الحكومة لا تمتعكم بشيء من حقوق الإنسان، وأنتم تعيشون مذمومين ومنبوذين. . .

حق لكم أن تعيشوا مثل أسيادكم الأدعياء في مجتمع نخر السوس عظامه وألبسه الظلم ثوب الجلاد. . .»

كما وجه أمين الريحاني كلامه إلى المرأة قائلاً:

«إنهم لا يحرمونك الحقوق الاجتماعية والمدنية والدينية فقط، بل يفسدون عليك حقوقك الطبيعية»[٩].

ـ ٣ ـ

وفي الفترة نفسها كان مصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤) ينشر مقالاته بجريدة **المؤيد** بالقاهرة، وهي مقالات جمعت في كتاب يحمل اسم **النظرات** وتدور موضوعاتها حول النقد والأدب والاجتماع والدفاع عن المثل العليا والحض على الفضيلة ونبذ الرذيلة. وقد أولى اهتماماً خاصاً لكل ما يتعلق بقضية المرأة. فتحت عنوان «احترام المرأة» كتب يقول[١٠]:

«قد نحنو عليها ونرحمها، ولكنها رحمة السيد بالعبد، لا رحمة الصديق بالصديق. وقد نصفها بالعفة والطهارة، ومعنى ذلك عندنا أنها عفة الحذر والخباء، لا عفة النفس والضمير. وقد نهتم بتعليمها وتخريجها، ولكن لا باعتبار أنها إنسان كامل لها الحق في الوصول إلى ذروة الإنسان التي تريدها، والتمتع بجميع صفاتها وخصائصها، بل لنعهد إليها بوظيفة المربية أو الخادم أو الممرضة، أو لنتخذ منها ملهاة لأنفسنا، ونديماً لسمرنا ومؤنساً لوحشتنا؛ أي أننا ننظر إليها بالعين التي ننظر بها إلى حيواناتنا المنزلية المستأنسة [. . .].

إنها لا تريد أن تكون سرية الرجل ولا حظيته، ولا أداة لهوه ولعبه، بل صديقته وشريكة حياته.

---

(٩) أمين الريحاني: **زنبقة الغور** (بيروت: دار الجيل، [ـ ١٩؟])، ص ١١٦، و**فيلسوف الفريكة: صاحب «المدينة العظمى»** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧).

(١٠) مصطفى لطفي المنفلوطي، **مؤلفات مصطفى لطفي المنفلوطي الكاملة**، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، [١٩٨٤])، ج ١: **الموضوعة**، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٨.

إنها تفهم معنى الحياة كما يفهمها الرجل، فيجب أن يكون حظها منه مثل حظه.

إنها لم تخلق من أجل الرجل، بل من أجل نفسها، فيجب أن يحترمها الرجل لذاتها لا لنفسه.

يجب أن ينفس عنها قليلاً من ضائقة سجنها لتفهم أن لها كياناً مستقلاً، وحياة ذاتية [...].

يجب أن تعيش في جو الحرية الفسيح، وتستروح رائحته الأريجة [...].

يجب أن نحترمها لتتعود احترام نفسها، ومن احترم نفسه كان أبعد الناس عن الزلات والسقطات.

لا يمكن أن تكون العبودية مصدراً للفضيلة [...] إلا إذا صح أن يكون الظلام مصدراً للنور، والموت علّة للحياة، والعدم سلماً إلى الوجود...

وكان القسم الأكبر من مقالات المنفلوطي ذا طابع قصصي إنشائي يلذ للأسماع. ولعل هذا الأسلوب المنمق البديع هو ما رشح تلك المقالات كوسيلة لتعليم أساليب اللغة العربية، واستخدامها كقطع للمحفوظات في المدارس. وكان التلاميذ يكلفون بحفظ فقرات مطولة تظل في ذاكرتهم على الدوام. ولعل أشهرها مقالة بعنوان «الحرية» استهلها المنفلوطي بطريقة قصصية مشوقة(١١):

«استيقظت فجر يوم من الأيام على صوت هرة تموء بجانب فراشي وتتمسح بي وتلح في ذلك إلحاحاً غريباً، فرابني أمرها، وأهمني همها [...].

وكان باب الغرفة مرتجاً، فرأيت أنها تطيل النظر إليه وتلتصق بي كلما رأتني أتجه نحوه، فأدركت غرضها وعرفت أنها تريد أن أفتح لها الباب، فأسرعت بفتحه، فما إن وقع نظرها على الفضاء، ورأت وجه السماء، حتى استحالت حالتها من حزن وهم إلى غبطة وسرور، وانطلقت تعدو في سبيلها [...]. أجل، إنها تفهم معنى الحرية حق الفهم، وما كان حزنها وبكاؤها وإمساكها عن الطعام والشراب إلا من أجلها، وما كان تضرعها ورجاؤها وتمسحها وإلحاحها إلا سعياً وراء بلوغها».

وبعد هذه الافتتاحية الرمزية للمقالة، والتي توحي بأن المنفلوطي يعالج موضوع الحرية في شيء من الاستحياء، ينطلق في التعبير بأسلوب تقريري مباشر:

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

«يحلق الطير في الجو، ويسبح السمك في البحر، ويهيم الوحش في الأودية والجبال، ويعيش الإنسان رهين المحبسين: محبس نفسه ومحبس حكومته من المهد إلى اللحد.

صنع الإنسان القوي للإنسان الضعيف سلاسل وأغلالاً، وسماها تارة ناموساً وأخرى قانوناً، ليظلمه باسم العدل، ويسلب منه جوهرة حريته باسم الناموس والنظام.

صنع له هذه الآلة المخيفة، وتركه قلقاً حذراً، مروّع القلب، مرتعد الفرائص [...] وهل يوجد في الدنيا عذاب أكبر من العذاب الذي يعالجه؟ أو سجن أضيق من السجن الذي هو فيه؟ [...].

لو عرف الإنسان قيمة حريته المسلوبة منه وأدرك حقيقة ما يحيط بجسمه وعقله من القيود، لانتحر كما ينتحر البلبل إذا حبسه الصياد في القفص، وكان ذلك خيراً له من حياة لا يرى فيها شعاعاً من أشعة الحرية، ولا تخلص إليه نسمة من نسماتها [...].

لا سبيل إلى السعادة في الحياة، إلا إذا عاش الإنسان فيها حراً مطلقاً، لا يسيطر على جسمه وعقله ونفسه ووجدانه وفكره مسيطر إلا أدب النفس [...][١٢].

ويختتم المنفلوطي مقالة «الحرية» بهذه الكلمات التي طالما تغنى بها مدرسو اللغة العربية واهتموا بأن تحفظها ذاكرة كل تلميذ وطالب، ومنهم كاتب هذه السطور، في سنوات التلمذة بالمدارس الابتدائية المصرية:

«الحرية شمس يجب أن تشرق في كل نفس، فمن عاش محروماً منها عاش في ظلمة حالكة، يتصل أولها بظلمة الرحم، وآخرها بظلمة القبر [...]. ليست الحرية في تاريخ الإنسان حادثاً جديداً، أو طارئاً غريباً؛ وإنما هي فطرته التي فطر عليها مذ كان وحشاً يتسلق الصخور، ويتعلق بأغصان الأشجار.

إن الإنسان الذي يمد يديه لطلب الحرية ليس بمتسول ولا مستجد، وإنما هو يطلب حقاً من حقوقه التي سلبته إياها المطامع البشرية، فإن ظفر بها فلا منة لمخلوق عليه، ولا يد لأحد عنده»[١٣].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

وكانت المقالات التي نشرها المنفلوطي في جريدة **المؤيد** تطلع على القراء في وقت كانت مصر تغلي فيه كالمرجل تحت وطأة الاحتلال البريطاني، وظهر الزعيم سعد زغلول ليعبر عن الشعور القومي العارم حينما طالب بتحرير مصر من ربقة السيطرة الأجنبية والاعتراف بحقها في الاستقلال طبقاً لمبدأ حق تقرير المصير. وكان المنفلوطي نفسه قد عانى تجربة قاسية في مطلع عمله بالصحافة، عندما هجا الخديوي عباس الثاني بقصيدة على إثر عودته من رحلة استجمامية في أوروبا.

- ٤ -

في هذا الجو المحتدم بالحركات السياسية التي قامت على أكتاف الرجال، ظهرت في مصر طائفة من السيدات تعمل كل منهن من جانبها لرفع شأن المرأة والمطالبة بمساواتها بالرجل، إلى جانب المساعدة في الكفاح القومي. ونذكر من أولئك السيدات: **ملك حفني ناصف** (المعروفة باسم باحثة البادية ١٨٨٦ - ١٩١٨)، **وهدى هانم شعراوي** (١٨٧٩ - ١٩٤٧) **ونبوية موسى** (١٨٩٠ - ١٩٥١) **ومي زيادة** (١٨٨٦ - ١٩٤١)، وستوقف هنا عند الأولى والأخيرة منهن.

كتبت باحثة البادية تصف محنة المرأة المصرية، وتطالب بإنصافها والاعتراف بحقها، فهي منذ مولدها حين تفتح عينيها على الوجود، لدى أغلب الأسر المصرية، تخضع لمظاهر الازدراء والإنكار:

«المرأة المصرية مسلوبة الحق ومظلومة في كل أدوار حياتها. نراها يتشاءم منها حتى وهي جنين، فإذا ظهرت مولودة تستقبلها الجباه مقطبة والصدور منقبضة والثغور صامتة. ترى القابلة تحملها وهي منكمشة لا تبدي ولا تعيد كأنما كان لها بعض الذنب في ولادتها. ترى أقارب النفساء وصديقاتها يكثرون لها الهدايا إذا كان مولودها ذكراً، ويقللون منها عدداً وقيمة إذا كانت بأنثى. نرى كل من نقل الخبر يطمح اليأس من عينيه ولسان حاله يقول: ناقل الكفر ليس بكافر. فإذا انقضت ستة أيام كان سابع أيام الصبي عيداً توقد فيه الشموع نهاراً وتجلب أنواع الحلوى وتعزف آلات الطرب. أما الصبية فيكتفى لها ببعض النقل ويحسب تفضيلاً»[١٤].

ولم يكن ما ذكرته باحثة البادية آنفاً سوى مثل بسيط من أمثلة تمييز الرجل على المرأة وتفضيله عليها في مختلف مناحي الحياة، وتتدرج في سرد حياة هذه المخلوقة المسكينة التي لا تحظى - إن حظيت - إلا بنصيب ضئيل من العلم، والتي لا ينظر إليها عادة إلا كمخلوق لا يصلح لغير أعمال المنزل. هذا في الصغر. أما

(١٤) مي زيادة، «باحثة البادية،» في: مي زيادة، **المؤلفات الكاملة**، مج ١، ص ٩٥، النسائيات.

في الشباب «فيحجز عليها حتى في استنشاق الهواء النقي، حتى في اختيار لون الثوب الذي تلبسه»[١٥]. وظلت باحثة البادية إلى أن انتهت حياتها القصيرة الأجل (١٨٨٦ ـ ١٩١٨) تنادي بضرورة إتاحة الفرصة للمرأة لتتمتع بحق جوهري من حقوق الإنسان، هو التعليم الحقيقي الذي لا يقف عند حد الإلمام بالقشور والسطحيات، وكذلك بتحريرها من القيود.

أما الكاتبة المعروفة مي زيادة فكانت ذات إنتاج وفير في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان بصفة عامة، وحقوق المرأة بصفة خاصة. وكانت قد ولدت ونشأت وتعلمت بفلسطين، ثم نزحت مع والديها إلى لبنان وبعد ذلك إلى مصر، وبدأت تكتب في جريدة **المحروسة**، ومجلة **الزهور**. وفي القاهرة أحدثت حركة أدبية نشطة بمنتداها الأدبي الذي كان يقصده أشهر الأدباء والشعراء. وقد أصدرت عديداً من المؤلفات التي تضم مقالات شتى في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية والثقافية.

وقد كتبت مي زيادة مجموعة من المقالات التي تعالج صميم حقوق الإنسان، وقد جمعت تلك المقالات في كتاب باسم **المساواة** صدرته المؤلفة بعبارة مأخوذة من ميشليه، لعله هو الكاتب الفرنسي جول ميشليه (١٧٩٨ ـ ١٨٧٤) الذي وضع كتاباً عن جان دارك عام ١٨٥٣ والذي عرف بدفاعه عن الشعب ضد مضطهديه. تقول العبارة التي اقتبستها مي زيادة: «من ذا يخلصني من قسوة التمايز» وذلك تعبيراً عما يعانيه البشر من فروق تميز بعضهم عن بعضهم الآخر، وتجعل من البعض سادة ومن البعض الآخر عبيداً. تقول مي:

«يخيل إلينا نحن أبناء اليوم أن امتلاك الإنسان للإنسان من خصائص الزمن الخرافي، مع أننا نعلم أن النفوس كانت تحصى في عقود البيع بلبنان مع الغنم والخيل وآلات الفلاحة منذ عهد قريب. وأن دولة المماليك المؤلفة من عبيد الأمس ارتفعت إلى أوج الحكم فكان لها جيش من العبيد الغرباء [...] وكادت المتاجرة بزنوج أفريقيا تشوه جيلنا وهي من أفظع أنواع الاستعباد إذ لا أسر، ولا دين، ولا جريمة تبررها، وما هي غير اقتناص البشر للبشر طمعاً بالمال. لولا أن مطاردتها واكتساحها من أشرف ما تفاخر به بريطانيا العظمى»[١٦].

وتنتقل مي زيادة من هذه القضايا التاريخية والسياسية الكبرى إلى قضية اجتماعية هي قضية المرأة في المجتمع العربي وما تعانيه من هدر وإنكار لحقوقها:

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٦) مي زيادة، **المساواة**، ص ٥٢.

«يرمز المصورون إلى العبودية برسم رجل بائس رسف في قيوده، ولو انصفوا ما كان غير المرأة رمزاً. الرجل عبد مرة، وهي عبدة مرات. قيمة الرجل في استقلاله النفسي وطموحه إلى بعيد الغايات. والمرأة إن هي أبدت ميلاً إلى الانعتاق من الأوهام القديمة والتحرر من العادات المتحجرة نظر إليها كفرد شاذ أو كخيال في دوائر الرؤيا، ذلك لأنهم اعتادوا استعبادها ليس بالجور والضغط والتعذيب فقط، بل باللطف والتدليل والتحبب...»[١٧].

وكانت مي زيادة، في كفاحها من أجل حقوق المرأة، أقوى تأثيراً وأشد نفوذاً من سيدات أخريات معاصرات، ومنهن كما ذكرنا باحثة البادية، وهدى شعراوي ونبوية موسى. وكانت هدى شعراوي قد أسست أول اتحاد يطالب بحقوق المرأة هو **الاتحاد النسائي المصري**، كما أسست مدرسة ومشغلاً للبنات بالمجان، واشتركت في مؤتمرات دولية لترفع فيها صوت المرأة المصرية الحديثة، وكانت أيضاً أول من رفع الحجاب في العصر الحديث بالقاهرة، وطالبت بمساواة الجنسين في التعليم وفي الحقوق السياسية.

كما كانت السيدة نبوية موسى أول فتاة مصرية حصلت على شهادة الدراسة الثانوية عام ١٩٠٧، وأول امرأة تعين ناظرة لمدرسة، وأول مفتشة للتعليم. ولكن صوت مي زيادة كان أبعد أثراً وأبقى ذكراً، وذلك بفضل قلمها الذي خلد ذكراها على الأيام. تقول في مقالتها التي تحمل عنوان: «العبودية والرق»[١٨]:

«لقد اتفقوا على أن العبودية كانت وانقضت، وأظنني كتبت منذ هنيهة أن عصرنا يفخر بإلغاء متاجرة الإنسان بالإنسان. وقد استجمعت فكري للمرة الأخيرة قبل أن ألقي بالقلم جانباً، فتململت في حافظتي جميع معاني الأسى ورأيت أشباح الذل متجمهرة في رحال خيالي، كشرت عن أنيابها تتهددني ومدت بمخالبها نحوي لتفترسني. جيش عرمرم من أرواح العبودية والرق أخذ يصفق بأجنحته السوداء صارخاً: «نحن أحياء نتألم فكيف تذكرين الموتى وتنسيننا»؟ فدنوت من جماعة وقلت: «من أنتم؟» فصاحوا: «نحن نزلاء الليمانات وضحايا الأشغال الشاقة. أحجار الصوان تحني ظهورنا وأزيز السياط يمزق أجسامنا. ما نحن إلا عبيد اسبارطة» [...].

وسرت نحو جمع آخر انحنى يشتغل والعرق يقطر من ذرات وجهه فصرخ: «نحن الشعوب المغلوبة وما غرامة الحرب إلا رق القرون الوسطى». فقلت: «وهل

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

من وسيلة أخرى ليستعيض الظافرون عما خسروه من مال ورجال؟» فهزوا أكتافهم وانحنوا على الأرض متظلمين: «ما هذا إلا رق القرون الوسطى».

وتحولت إلى جهة أخرى، وإلى أخرى، وإلى أخرى [...] رجال ونساء، شيوخ وأطفال، مثرون ومعدمون، عبيد الوراثة، وعبيد العاهات، وعبيد الأمراض، وعبيد الجهل، وعبيد الأوهام، وعبيد الطمع، وعبيد الحاجة، وعبيد الحياء الإنساني، وعبيد الغرور، وعبيد الكذب، وعبيد الحسد، وعبيد الأهل، وعبيد الأبناء، وعبيد الغرباء، يزحفون جميعاً من كل ناحية كالجحافل الجرارة، وهدير شكواهم كهدير العباب المتلاطم»(١٩).

وفي مقالة بعنوان «الديمقراطية» كتبت مي زيادة تصف مظاهر النفاق في المجتمعات التي تتباهى بديمقراطيتها، وأخذت تتساءل:

«أي صنوف المساواة يسري بين مراتبها الاجتماعية وبين أفرادها؟ أزالت الفروق من بينها ولم يعد فيها صغير أو حقير؟ يخيل إلينا أن أقرب الأمم إلى الديمقراطية هي الأمة الأمريكية لقلة ما وراءها من التقاليد. فهل حالت المساواة دون ما يقابل به البيض السود من ازدراء واحتقار؟ هل حالت الحرية والمساواة دون هدر الدماء والتشنيع والتفاضل؟»(٢٠).

وتختتم مقالتها المتأججة بالسخط بالكلمات التالية:

«إزاء حركات الدول في داخلها وفي خارجها، إزاء حرب الأحزاب وسخط المراتب وتربص الطبقات [...] إزاء الفروق الجوهرية والكره الطبيعي وضرورة الحرب والمناضلة، يقف المفكر متأملاً. وإذ تتعالى إليه أصوات الهاتفين وضجيج الغاضبين، ترتسم في الفضاء أمامه صور الشارعين يكتبون الأنظمة ويسنون القوانين متفائلين مستبشرين، فينظر إليهم صامتاً وفي نظره هذا السؤال الذي لا جواب عليه: «أين المساواة التي تدّعون»؟

وفي مجموعة المقالات التي تحمل عنوان **كلمات وإشارات**، مقالة باسم «البعث العتيد» تقول مي زيادة في كلمات تقطر أسفاً وحسرة إن السنوات الأولى من القرن العشرين أشبه شيء بعهد القرون الوسطى، وتصرخ قائلة:

«نريد أن يفهم الرجل كرامة المرأة، وأن تفهم المرأة كرامة الإنسانية! نريد أن نعرف ذل العبودية كي ندرك غمر الحرية! نريد أن نكسر قيود الإرغام كي نقيد

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.

ذواتنا اختياراً بواجبات سامية. نحن نعلم أن قيود الحرية أوفر من قيود الظلم عدداً، وأدق نوعاً، وأوجع وطأة، ولكن في قيود الظلم إذلالاً يسحق الشخصية هابطاً بالإنسان إلى تحت درجة الإنسان، وفي قيود الحرية عزة تعلو بالمرء إلى قمة العظمة فتصيره إنساناً كاملاً»[٢١].

وفي إلمامة تاريخية بحقوق الإنسان، كتبت مي زيادة مقالة بعنوان «الإخاء»، تلك الكلمة التي برزت إلى الوجود منذ أن شعر الإنسان باشتراكه مع غيره من بني البشر في الأفكار والعواطف والمنافع والرغبات والميول والآلام وتقول:

«في جمعيات سرية وعلنية، في جمعيات علمية وفلسفية ودينية وروحانية استعملت كلمة الإخاء بين الإنسان والإنسان قروناً طويلة، حتى جاءت الثورة الفرنساوية تهدم أسوار العبودية بهدم جدران الباستيل، وتعلن حقوق الإنسان مستخلصة من بين الأخربة والدماء والجماجم، كلمات ثلاثاً من شعار العالم الراقي: حرية، مساواة، إخاء.

حرية مساواة. كلمتان جميلتان يخفق لهما قلب كل محب للإنسانية، لكن ـ لا بد لكل شيء من «لكن» ـ هل كان تحقيقهما في استطاعة البشر؟ [...] كلمة واحدة تجمع بين حروفها الحرية والمساواة، وجميع المعاني السامية والعواطف الشريفة. كلمة واحدة تدل على أن البشر إذا اختلفوا في بشريتهم اختلافاً مبيناً فهم واحد في الجوهر، واحد في البداية والنهاية. كلمة واحدة هي بلسم القروح الاجتماعية ودواء العلل الإنسانية، وتلك الكلمة هي الإخاء...»[٢٢].

بمثل هذه النغمة العذبة كانت مي زيادة تدعو إلى احترام مبادئ الحرية والمساواة والإخاء وحقوق الإنسان بصفة عامة مردّدة في مقالاتها هذه الصيحة المقدسة التي نادى بها كبار الدعاة والمصلحين والفلاسفة في منتصف القرن التاسع عشر.

ـ ٥ ـ

بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، أنشئت عصبة الأمم لترعى السلام بين الشعوب. ولكن لم تكد تنقضي ثلاثة عقود حتى نشبت الحرب العالمية الثانية، وفي عام ١٩٤٠ نادى الرئيس روزفلت بالحريات الأربع، وهي حرية الرأي

---

(٢١) مي زيادة، كلمات وإشارات، ص ٧٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

والقول، وحرية العقيدة والعبادة، والتحرر من الخوف، والتحرر من العوز والحاجة. وكانت الآمال معقودة على أن تكون هذه الحريات قواعد أساسية لقيام عالم جديد تحترم فيه حقوق الإنسان بالفعل لا بالقول.

وفي عام ١٩٥٢ كتب محرر جريدة **المقتطف** يقول:

«الحرية والسلام ورعاية حقوق الإنسان: ثلاثتها هي عماد النهضة ووسيلة التقدم وصمام الأمان في الجماعات والشعوب.

فالحرية هي الغذاء الروحي، والتراث الإنساني للإنسان في الأرض. وبدونها تصبح الحياة جحيماً لا يطاق، وشراً لا يحتمل، وبلاء لا تتحمله مقدرات الأمم.

والسلام هو وليد المحبة والتعاون والإخاء والعدالة والحق والإيثار والخير. وهو خلاصة فلسفة الأديان وقادة الفكر البشري ودعاة الإصلاح. وبدونه يهدم الإنسان بيده ما يبنيه أخوه الإنسان، ولا تتقدم الحياة خطوة واحدة إلى الأمام، ويعود ابن حضارة القرن العشرين إلى حياة الغابات ووحشية الجاهلية الأولى.

ورعاية حقوق الإنسان هي الوسيلة الفعالة لاحترام الكرامة الإنسانية ومحاربة المبادىء الهدامة. ولقد أقرت الأمم المتحدة حقوق الإنسان منذ أعوام، بعد أن حددها وعرفها كبار الفلاسفة والمشرعين، ووضعت في ميثاق دولي اعتمدته الدول الكبيرة والصغيرة على السواء.

ونحن هنا في مصر نطالب بالحرية، حرية بلادنا المقدسة وادينا العزيز، ووطننا الخالد. [...] ونحن ننشد أن يتمتع كل مصري بحقه الكامل في الحياة، في الغذاء والكساء والتعليم والعلاج والتأمين الاجتماعي والخدمات العامة، وغيرها من الحقوق التي يكفلها الدستور وقوانين البلاد[٢٣].

وفي الأشهر الأولى من عام ١٩٥٢ اتجهت نية المسؤولين في مصر إلى تعديل قانون الانتخاب. وانتهزت الهيئات النسائية تلك الفرصة وكثفت جهودها للمطالبة بحصول المرأة على حقوقها الدستورية شأنها في ذلك شأن الرجل. وقد أدت هذه الجهود والمساعي إلى قيام اعتراضات شديدة من جانب بعض الهيئات الدينية التي كانت ترى أن الشريعة الغراء لا توافق على السماح للمرأة بأن تتولى مهام التشريع والولاية والقضاء، ولهذا فلا يصح أن تمنح حقوق الانتخاب وعضوية المجالس النيابية. ولم تتوقف الاعتراضات عند هذا الحد، بل إن بعض تلك الهيئات الدينية

(٢٣) المقتطف (آذار/مارس ١٩٥٢)، ص ١٢٩.

طالب بتضييق نطاق التعليم الجامعي بالنسبة للفتاة وجعله قاصراً على تعلم الطب والمهن التعليمية.

وثارت مناقشات حامية، وانبرى فريق ينكر على المرأة حقوقها الدستورية وفريق يؤيد مطالبها ويدعو إلى مساواة المرأة بالرجل مساواة تامة. فريق يشدّ المجتمع الى الخلف، وفريق يدفعه إلى الأمام.

وحول هذا الموضوع كتب **محمد عبد الله عنان** مقالة يفتتح بها عدد مجلة **الثقافة** الصادر في عام ١٩٥٢، بعنوان: «المرأة والحقوق الدستورية» جاء فيه ما يأتي:

«... لا محل على الإطلاق أن يتخذ الدين أساساً لمثل هذا الموضوع، سواء لتوكيد التحريم أو الإباحة. وإذا كانت مصر دولة إسلامية فليس معنى هذا أنها دولة إسلامية، أو بعبارة أخرى أنها دولة تطبق أحكام الدين في سائر نواحي حياتها العامة. فالنظم الأساسية والقوانين المدنية والجنائية المصرية كلها نظم وقوانين تطبعها الصفة اللادينية. ولا يطبق في مصر شيء من أحكام الشريعة الإسلامية في العبادات أو المعاملات أو الحدود بصفة جبرية، فلا تقطع يد السارق ولا يرجم الزاني، ولا يعاقب شارب الخمر أو تارك الصلاة أو مفطر رمضان، وغير ذلك؛ ولا يطبق منها إلا ما أمكن تطبيقه في شؤون الزواج والأسرة والميراث والوقف (القضاء الشرعي)، وحتى هذا يعتبر قضاء استثنائياً بالنسبة للقضاء الوطني العام»[٢٤].

وبعد أن يشرح الكاتب أن مطالب المرأة السياسية والاجتماعية هي أمر يتعلق بصميم النظام الدستوري والاجتماعي، ويجب ألا ينظر إليها إلا من هذه الناحية وحدها، يطرح سؤالاً جوهرياً هو: «هل من المصلحة القومية أن تمنح المرأة المصرية المتعلمة الحقوق الدستورية أسوة بالرجل؟»، ويجيب عن هذا السؤال قائلاً:

«لا محل لأن تتعجل المرأة المصرية أهدافها بمثل هذا العنف والإلحاف اللذين تبديهما بعض الهيئات النسوية التي لا تستطيع ضبط أعصابها».

ثم يعلن رأيه النهائي في ختام المقالة، ناصحاً المرأة بالانتظار والتريث:

«إنه لا معدى للمرأة المصرية من أن تتريث بعض الوقت لكي تنال حقوقها الدستورية بطريقة طبيعية تتفق مع تطور الظروف»[٢٥].

---

(٢٤) **الثقافة** (٧ تموز/يوليو ١٩٥٢)، ص ٣.

(٢٥) المصدر نفسه.

وهكذا نرى كيف واجهت مسألة حصول المرأة العربية الحديثة على حقوقها الدستورية شيئاً من التردد والتراجع، هو أشبه شيء بانفصام الشخصية. كانت تلك المقالة قد نشرت في مجلة **الثقافة** المصرية في شهر تموز/يوليو ١٩٥٢، وتشاء الظروف أنه لم يكد يمضي أسبوعان حتى قامت الثورة المصرية في ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وفي عام ١٩٥٦ توجت جهود المرأة بالنجاح، وحصلت على حقوقها الدستورية كاملة.

على أنه مما يبعث على الأسف أن حقوق الإنسان في بلادنا العربية وفي غيرها من دول العالم قد تعرضت في السنوات الأخيرة لكثير من الامتهان والانتهاك، ويكفي أن نلقي نظرة على التقارير التي تصدرها المنظمات المعنية بحقوق الإنسان لنرى فداحة تلك الاعتداءات.

ومما يدعو للأسف أيضاً أن خمسين سنة قد مرت على ظهور **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، ولا تزال الاضطهادات والصراعات متفشية في أغلب بقاع العالم. ولا ينتظر أن يعود السلام والحرية ما لم تحترم نصوص إعلان حقوق الإنسان، وذلك الإعلان الذي يمكن اعتباره حدثاً من أعظم الأحداث التي تمخض عنها القرن العشرون على الإطلاق.

وكما أشرت في مطلع هذا البحث إلى الدعوة الجريئة التي نادى بها قاسم أمين من أجل تحرير المرأة في نهاية القرن التاسع عشر، أود أن أختتم كلامي بالإشارة إلى مقالة إبداعية نشرها **أحمد حسن الزيات** رئيس تحرير مجلة **الرسالة** بمناسبة ذكرى وفاة قاسم أمين (٢٣ نيسان/أبريل ١٩٠٨) وكان الاتحاد النسائي المصري قد أقام احتفالاً بهذه الذكرى ودُعي الزيات إلى المشاركة فيه بكلمة نشرها بهذه المناسبة جاء فيها:

«رأى قاسم أمين أن علة العلل في فساد المجتمع هي حال المرأة. والمرأة قوام الأسرة، والأسرة نواة الأمة، فإذا صلحت المرأة صلح الرجل، وإذا صلح الرجل صلح المجتمع [...].

كان له الحرية ولها الرق. له العلم ولها الجهل. له العقل ولها البله. له الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن. له الأمر والنهي وعليها الطاعة والصبر. له كل شيء في الوجود، وهي بعض ذلك الكل الذي استولى عليه».

ثم يقارن الزيات بين أمس واليوم بعد أن نالت المرأة بعض حقوقها:

«كان الرجل يأنف أن يشرك امرأته أو يشاورها في شأن من شؤون عمله أو

منزله، فأصبحت اليوم ولها من القوة ما تسيطر به عليه: فهي تدبر له العيش، وتحدد له السلوك، وتنتقي له الثوب [...] وكان الرجل يمنع امرأته من أن تخرج، فأصبحت اليوم ولها من السلطان ما تمنعه به إذا شاءت من أن يدخل.

وكان الرجل يرفض أن تتعلم المرأة الكتابة مخافة أن تتصل عن طريقها بالخارج. فأصبحت اليوم ولها من الثقافة ما تنافس به الرجل في المحاماة والطب والأدب والصحافة [...].

وكان الرجل يكره أن تقرع المرأة باب الصالون على ضيوفه، فأصبحت اليوم ولها من الجرأة ما تقتحم به سور البرلمان على نوابه»[٢٦].

وهكذا فإن المقالة الإبداعية العربية التي دبجتها أقلام مجموعة ملهمة من الكتّاب (قاسم أمين، وجبران، والريحاني، والمنفلوطي، والزيات، وعبد الله عنان)، وكذلك مجموعة رائدة من الكاتبات (ملك حفني ناصف وهدى شعراوي ونبوية موسى ومي زيادة) كانت بمثابة منابر قوية تنبعث منها تلك الأصوات التي آمنت بحقوق الإنسان وقدسيتها، وصممت طوال العقود الخمسة الأولى من القرن العشرين على المناداة بها من مصدرين رئيسيين هما مصر ولبنان، وتجاوبت أصداؤها في مختلف أرجاء الوطن العربي من المحيط إلى الخليج.

(٢٦) الرسالة (القاهرة) (٣٠ نيسان/أبريل ١٩٥١)، ص ٣.

فهــرس

ـ أ ـ

آرزت، دونا: ٥٣٧
آل كاشف الغطاء، محمد الحسين: ٧٤٣
آيات الأصول المكية: ٦٩٨، ٧٠٢، ٧٠٤، ٧٠٦
آيات الفروع المدنية: ٦٩٩، ٧٠٢، ٧٠٤، ٧٠٦
ابراهيم، سعد الدين: ٤٧٣
ابراهيم، صنع الله: ١٠٢٠، ١٠٢٣، ١٠٢٦ ـ ١٠٢٨، ١١١٦
ابراهيم، فاطمة: ٨٢٠
ابن أبي عثمان الشمزي، عمر: ٤٩
ابن أبي وداعة، المطّلب: ٢٩٤
ابن الأزرق، أبو عبد الله: ٣٧، ٣٨
ابن اسحق، أبو علي حنبل: ٢٠٤
ابن اسحق، محمد: ١٥٤، ١٥٥
ابن بابويه، أبو جعفر محمد بن علي ابن الحسين: ١٧٩، ٣٣٠
ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى: ٨٨٦
ابن باز، عبد العزيز: ٢٥١
ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: ٢٠٤، ٢١٦، ٢١٨، ٣١٦، ٣٦٤، ٥٤٣، ٥٤٥، ٦٤٨، ٦٥٠
ابن الجزار، أبو جعفر أحمد بن ابراهيم: ٨٢٦
ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم: ٢٠٤
ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن ابن علي: ٣٧٤
ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد ابن علي: ٢٥٥
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: ٦٩، ٨٨٦
ابن الحسن، ابراهيم بن عبد الله: ٢١٦
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٢٠٢، ٢٣٢، ٣٢٩، ٣٥٨، ٤٣٢، ٥٩٩، ٦٦٦، ٧٩٧، ٨٦٥، ٨٨٦
ابن الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ابن عثمان: ٣٥٤
ابن دينار، مالك: ٣٧٠
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٧٥، ٧٦، ٣٧٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٧٧٣، ٨٤٨، ٨٨٦
ابن سلام، أبو عبيد القاسم: ١٥٤، ١٥٥
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٥٩٤، ٨٢٥ ـ ٨٢٧
ابن شهاب الزهري، محمد: ١٥٤
ابن صالح الحميدي، خالد: ١٥٥

ابن عباس: ٢٠٣، ٢١٢
ابن عبد السلام، العز: ٢٨، ٢٩
ابن عبد العزيز، عبد الفتاح: ٦٥٢
ابن عبد العزيز، عبد القادر: ٦٥١
ابن عبد الوهاب، محمد: ٣٦٤ ـ ٣٦٦
ابن عدي، يحيى: ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١
ابن العربي، محيي الدين أبو بكر محمد: ٢٤٨، ٢٤٩، ٣٠١ ـ ٣٠٣، ٣٥٩ ـ ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٣ ـ ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠، ٥٩٥
ابن عقال، صعصعة بن ناجي: ٨٢٢
ابن الفارض، عمر بن علي: ٣٠٢
ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ٥٢
ابن قرمط، حمدان: ٢١٠
ابن قيس، الأحنف: ٨٢٢
ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر: ٤٠٧
ابن كثير، عماد الدين أبو الفدا اسماعيل: ١٤٤، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ٢٥٢
ابن كرام، أبو عبد الله محمد: ٣٧٢
ابن المطهر الحلّي: ٣٣٦
ابن ملجم، عبد الرحمن: ٣٤٩
ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم: ٥٤
ابن نبي، مالك: ٤٠٤
ابن هانئ الأندلسي: ١٤
ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الملك: ١٤٥، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥
ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن: ٣٧٠
أبو بكر الصديق: ٦٣، ٧٠، ١٣٧، ١٣٨، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٥١، ٦٩٩، ٨٨٢، ٨٩٢
أبو جعفر المنصور: ٢١٦، ٣٢٦
أبو حنيفة: ٤٨ ـ ٥٠، ٢١٠، ٢٢٦، ٣٢٧
أبو حيدر، علي: ١٠٥٤
أبو خليل، شوقي: ١٥٩
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني: ٢٦٣
أبو ذر الغفاري: ٣٢١، ٧١٦
أبو زيد، نصر حامد: ٢٢١، ٦١٥
أبو ساحلية، سامي الذيب: ٥٦٦
أبو ستة، سلمان: ٥١٩
أبو شاور، رشاد: ١٠٦٧ ـ ١٠٦٩
أبو شبكة، الياس: ٨٨٩
أبو لغد، ابراهيم: ٧٥٦
أبو المجد، أحمد كمال: ٤٠٣
أبو موسى الأشعري: ٣٢٠
أبو هريرة: ١١٢، ١١٥، ١٣٨، ٢٠٣
اتحاد المحامين العرب: ٤٠٠
الاتحاد النسائي (مصر): ٧٩٥، ١١٧٢، ١١٧٧
اتفاق إعلان المبادئ بشأن ترتيبات الحكومة الذاتية الانتقالية الفلسطينية (١٩٩٣: واشنطن): ٢٢٢، ٥٣٤
الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (١٩٦٩): ٨٣٣
الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (١٩٥٠): ٨٣٣
اتفاقية جنيف (٤: ١٩٤٩): ٤٠٠
اتفاقية حقوق الطفل (١٩٨٩): ٤٦٧، ٨٣٠، ٨٣٢، ٩١٨
الاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة: ٩١٨
الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين: ٩١٨
الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال

التمييز ضد المرأة (١٩٧٩): ٤٦٧، ٩٢٦، ٩٢٨، ٩٤٢
الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري: ٩١٨
الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب: ٤٦٧، ٩١٨، ١٠٥٩
اتفاقية سان ريمو (١٩٢٠): ٨٥١
اتفاقية سايكس - بيكو (١٩١٦): ١٨، ٨٥١
اتفاقية العمل الدولية (١٩١٩): ٩٤٣
الاجتهاد: ٣٣٦، ٣٣٧، ٧٨١، ٨٤٠
الاجتياح الإسرائيلي للبنان (١٩٨٢): ٢٢٢، ٣٩٦، ٣٩٧
الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان: ٩٧٠
الأحزاب الإسلامية: ٩٥٨، ٩٦٥
الأحزاب التكنوقراطية والبيروقراطية: ٩٥٨ - ٩٦٢
الأحزاب الراديكالية: ٩٥٨، ٩٧٠
الأحزاب الشيوعية: ٩٥٨، ٩٦٩ - ٩٧٢
الأحزاب العربية: ٩٥١، ٩٥٣، ٩٧٦
الأحزاب القومية: ٩٦٢، ٩٦٣
الأحزاب الليبرالية: ٩٥٨، ٩٧٣، ٩٧٤
الأحكام السلبية المسبقة: ١٧٦
الأحكام العرفية: ٣٩٠، ٤٦٤، ٤٨٩
أحمد بن حنبل: ١٥٤، ٢٠٤، ٣٢٥، ٣٧٣، ٤٢٣
أحمد بن يحيى (إمام اليمن): ٥٠٥
أحمد، قاسم غالب: ٥٠٢
أحمد الوفي: ٣٣٩
الاخباريون: ٣٣٦، ٣٣٧
اخوان الصفا: ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٦٢، ٣٧١، ٥٩٤
الاخوان المسلمون: ٤٠٨، ٤٥٨، ٤٥٩، ٥٢١، ٥٦٢، ٦٣١ - ٦٣٣، ٦٤٤ - ٦٤٧، ٦٧٥، ٨٠٨، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٨٠، ١٠٣٩
الأدب الصوفي: ٣٠٥، ٣٠٧
الأدب النسائي: ١٠٧٤
ادريس، سماح: ١٠٨٢
ادريس، سهيل: ١٠٢١
ادريس، يوسف: ١٠١٠ - ١٠١٢، ١٠٤١، ١٠٧٣، ١١٥١
أرسطو: ٣٨، ٤١، ١٠٩، ٨٦٥
أرسلان، شكيب: ٧١٥، ٧١٩، ٧٢٥، ٧٤٠ - ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٤
أركون، محمد: ١٧١، ٣١١، ٥٥٢، ٧٥٨
الإرهاب: ١٩٠، ١٩٧، ٢٢٣، ٥٢٠، ٧٥٠، ٩٦٧، ١٠٣٦، ١١١١
الأزعر، خالد: ٥٣٤
الاستخلاف: ٦٣٤، ٦٦٨
الاستشراق: ١٧٨، ٥٦٣
الاستعمار الأوروبي: ٨٣٦، ٨٥٠
الاستغلال الاجتماعي: ٥٦٩
الاستغلال الاقتصادي: ٥٦٩
الاستغلال السياسي: ٤٨
الاستقلال الاقتصادي: ١٦٣، ٧٦٦
الاستقلال السياسي: ٤٧٦
استقلال القضاء: ٣٩١، ٩١٣، ١٠٠٣
الاستلاب الاقتصادي: ٨١٤
الاستلاب الثقافي: ١١٤٠
الاستلاب العقائدي: ٨١٤
استلاب المرأة: ٨١٤
اسحق، أديب: ٦٥٥ - ٦٥٩، ٦٦٢، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٩، ٧٩١، ٨٨٨، ٩٠٣

الإسلام: ٩، ١٢، ٢٠، ٣٦، ٤١، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٦١ ـ ٦٥، ٦٨ ـ ٧٢، ٨٣، ٨٧ ـ ٩٠، ٩٢ ـ ٩٦، ١٠٩ ـ ١١٣، ١١٨، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩ ـ ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠ ـ ١٤٢، ١٤٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٦، ١٧٢ ـ ١٧٧، ١٧٩، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١ ـ ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣ ـ ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٨٢ ـ ٢٨٧، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٥ ـ ٣١٩، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧٤، ٤٠٢ ـ ٤١٠، ٤٢٤، ٤٥١، ٤٥٧، ٤٩١، ٤٩٢، ٥٤١ ـ ٥٤٨، ٥٥٢، ٥٥٩ ـ ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٨ ـ ٥٧١، ٥٧٤، ٥٨٢ ـ ٥٨٤، ٥٨٩ ـ ٥٩١، ٥٩٦، ٦٠١ ـ ٦٠٤، ٦٠٦ ـ ٦١٠، ٦١٣، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٨، ٦٢٠ ـ ٦٢٣، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٤١ ـ ٦٤٣، ٦٤٥ ـ ٦٤٨، ٦٥٠ ـ ٦٥٢، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٥ ـ ٦٦٨، ٦٧٣، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٨، ٦٩٣، ٦٩٦ ـ ٦٩٩، ٧٠٤، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧١٦، ٧١٧، ٧٢٩، ٧٤٠ ـ ٧٤٢، ٧٧٧، ٧٨٢ ـ ٧٨٤، ٧٨٨، ٧٩٣، ٧٩٦، ٧٩٧، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٤، ٨٠٩، ٨١٦، ٨١٨، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٣٧، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٥٤، ٨٧٨، ٨٨١ ـ ٨٨٤، ٨٨٩، ٨٩٢ ـ ٨٩٤، ٩٠٦، ٩٦٥ ـ ٩٦٨، ٩٨٦، ١٠٧١، ١١٤٣

الإسلام السياسي: ١٩٠، ٢٢٢، ٢٥١، ٤١٣، ٦١٥، ١٠٠١

اسماعيل: ٣٣٨، ٣٣٩

اسماعيل، اسماعيل فهد: ١١٤٨

اسماعيل (خديوي مصر): ٨٨٧

الإسماعيلية: ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٠

الإسماعيليون: ٨٢٤

الأشاعرة: ٥٩

الاشتراكية: ٤٦٤، ٥٤٠، ٦٢١، ٧٠٤ ـ ٧٠٧، ٧٦٦، ٨٦٤، ٩٧١

الأشعث بن قيس: ٤٣

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل: ٤٩، ٢٠٨، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨

الأشعرية: ٣٥٣، ٣٧٣، ٤٣٠، ٤٣١، ٦٧٤، ٨٣٦

أشقر، أحمد: ٥٣٥

الإصلاح الاجتماعي: ١١٦٣

الإصلاح الدستوري: ٩٧٩، ٩٨٠

الإصلاح الديني: ٤٣٧، ٥٨٣، ٥٩٩، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٢١، ٧٣٩، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٥

الإصلاح الزراعي: ٧٦٥

الإصلاح السياسي: ٤٣٩، ٦٠٦، ٩٥٤، ٩٧٩، ٩٨٠

أصلان، ابراهيم: ١١٠٧، ١١٠٩

الأصولية: ١٩٠، ١٩١، ٢٢٢، ٢٨٧

الأعرج، واسيني: ١١١١

الأعشى، أبو بصير ميمون بن قيس: ٢٨٨

الإعلام الرسمي: ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٨

الإعلام الغربي: ٢٥١
إعلان الاستقلال الفلسطيني (١٩٨٨): ٣٨٥
الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان (١٧٧٦): ٨٣٣
إعلان حقوق الطفل (١٩٥٩): ٨٣٠
إعلان حقوق وواجبات الإنسان في الإسلام: ٤٦٧، ٥٤٦، ٥٧٢
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨): ١٩، ٧٧، ١٤١، ١٤٢، ٣١٠، ٤٠٢، ٤٠٨، ٤١٣، ٤١٨، ٤٥٨، ٤٦٦، ٥٣١، ٥٥٣، ٥٦٣، ٥٦٦، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٨٣، ٥٨٥ ـ ٥٨٧، ٥٨٩ ـ ٥٩١، ٥٩٣، ٦٣٢، ٦٧٨، ٧٥٤، ٧٦٤، ٨٣٣، ٩١٧، ٩١٨، ٩٤٢، ٩٨٨، ٩٩٣، ١٠٠٩، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٧، ١٠٧٣، ١١٦٢، ١١٧٧
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن (١٧٨٩): ٣١٠، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٣، ٤٢٦، ٥٨٥، ٦٥٩، ٧٥٩، ٨٣٣
إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام (١٩٩٠): ٥٦٧، ٥٧٢ ـ ٥٧٤
الأفغاني، جمال الدين: ٢٠، ٢٥٤، ٤٠٣، ٤٤٤ ـ ٤٤٦، ٥٦١، ٥٩٠، ٧٢٩، ٧٣٩، ٧٥١، ٧٦٠، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٩، ٧٨٠، ٨٢٠، ٨٣٨، ٨٤٢، ٨٨٨، ٩٠٢، ٩٠٩
أفلاطون: ٣٨، ٤١، ٧٥، ٧٦، ٧٥٣
إقبال، محمد: ٥٩٥، ٥٩٧
الاقتصاد الإسلامي: ٦٢١
اقتصاد السوق: ٧٠٦، ٩٧٧
الاقتصاد المنزلي: ٧٩١
الاقتصاد اليمني: ٥١٢
الإقطاعية: ٨٦٦، ٨٨١
الأقليات الدينية: ٥٤٣، ٥٤٦، ٧٤٢
الأكويني، توما: ٨٣٥
الألباني، محمد ناصر: ٢٥١ ـ ٢٥٣
ألفييري، فيكتوريو: ٨٨٩
أللنبي (الجنرال): ٥٢٦
الامبريالية: ٣٩٥، ٨٥٦، ٨٥٨، ٨٦٥ ـ ٨٦٧، ٨٨١
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٣٥، ٣٦٦
امرؤ القيس: ٢٨٨، ٢٨٩
الأمم المتحدة: ٣١٠، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٢، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٦٦، ٤٩٠، ٥٢١ ـ ٥٢٣، ٥٢٩، ٥٣٥ ـ ٥٣٧، ٥٦٨، ٧٢٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٨٣٣، ٩١٧، ٩٤٠، ٩٤١، ١١٦٢، ١١٧٥
ـ الجمعية العامة: ٣٨٣، ٧٦٤
ـ ـ القرار رقم ١٩٤: ٥٢٢، ٥٣٠، ٥٣٧
ـ ـ القرار رقم ٣٢٣٦: ٥٢٣
ـ لجنة حقوق الإنسان: ٧٦٤، ٨٢٩
ـ مجلس الأمن الدولي
ـ ـ القرار رقم ٢٤٢: ٥٢٢
ـ المفوضية السامية لشؤون اللاجئين: ٤٠٠
ـ المفوضية العليا لحقوق الإنسان: ٨٣٢
ـ الميثاق: ١٤١، ١٤٢، ٤١٨، ٥٦٣، ٥٦٦
الأمن الاقتصادي: ٣٨٩، ٩٤١
الأمن القومي: ٣٨٩
الأمية: ٤٧٣، ٨٦٢
أمين، سمير: ٤٨٨، ٨٨١

أمين، قاسم: ٢٢٢، ٢٣٦، ٤٢٢، ٤٤٤، ٤٥٠، ٤٥٢ ـ ٤٥٤، ٥٦٠، ٥٦٢، ٧٣٧، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٧، ٧٨٢ ـ ٧٨٧، ٧٨٩، ٧٩٥، ٧٩٧، ٨٠٩، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٤٥، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٨٩، ١٠٧٣، ١١٦٤، ١١٧٧، ١١٧٨
أمين، نورا: ١٠٧٤
انتفاضة باريس (١٨٣٠): ٤٣١
الانتفاضة الفلسطينية (١٩٨٧): ٥٢٠، ٥٢٤
الانتلجنسيا العربية: ٨٥٧
أنس بن مالك: ٤٣، ١٥٤، ٢٠٢
أنطون، فرح: ٤٢٢، ٤٤٤، ٤٤٩ ـ ٤٥٢، ٥٦١، ٧٦٣، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٨٣، ٨٢٠، ٨٤٥ ـ ٨٤٨، ٨٨٨، ٩٠٥، ٩٠٩
إنغلز، فريدريك: ٨٧١، ٨٧٩
الانفتاح السياسي: ٩٥٥، ٩٥٧، ٩٧٧
الانقلاب العسكري في سوريا (١٩٤٩): ٧٦٧، ٧٧١، ٨٠٢
الأهوازي، حسين: ٣٤٤
أوتنر، شيري: ٨٧٧
أومليل، علي: ٥٥١

ـ ب ـ

باته، ألان: ٥٣١
باحثة البادية انظر ناصف، ملك حفني (باحثة البادية)
بارت، رولان: ٨٧٤ ـ ٨٧٦، ١٠٨٧
باروت، محمد جمال: ٦٢٥
الباطنية: ٢١٠
باقا، لطيفة: ١٠٧٤
الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: ٣٢٦، ٣٢٨
بالمرستون، هنري: ٨٧٣
باين، توماس: ١١٦٦
البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل: ١٧٩، ٢٠٥، ٢١١، ٢٥٥، ٣١٥، ٣٢٥، ٣٣٠
بدران، شمس: ٦٤٤
البدري، يوسف: ٦١٧
البراهمة: ٢١٠
برجر، بالدينز: ٥٢٧
البرجوازية: ٣٩٥، ٨٥٩، ٨٦٦
برشيد، عبد الكريم: ١١٣٩، ١١٤٠
برقاوي، أحمد: ٦٠١
بركات، حليم: ٤٨٣ ـ ٤٨٥، ١٠٥٦
بركات، هدى: ١٠٧٤
برنادوت (الكونت): ٥٢٢
برنار، ميشال: ٢٨١
بروديل، فيرنان: ١٩١
البروليتاريا: ٨٦٣، ٨٦٥
بروملي، جننغ: ٥٢٦
بريخت، برتولد: ١٠٤٧
البستاني، بطرس: ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٣٠، ٤٣٣ ـ ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٥٣، ٧٧٤، ٧٧٦، ٨٢٠، ٨٤٥
البستاني، سليمان: ٤٢٢، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٤
البسطامي، أبو يزيد: ٣٦٠، ٣٦١
بسيسو، معين: ١١٤٥
البطالة: ٤٧٦، ٥٤٠، ٥٩١، ٧٦٣، ٨٠١، ٩١٧، ٩٢٦، ١٠٨٨
بعلبكي، ليلى: ١٠٧٣، ١٠٧٤
البغدادي، أبو منصور عبد القادر ابن الطاهر: ٢١٠
البغدادي، أحمد مبارك: ٥٧٢

بكر، سلوى: ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١١٢٧
البلخي، شقيق: ٢٨١
بن بركة، المهدي: ٧٦٧
بن بلّه، أحمد: ٤٢١
بن حاج، علي: ٤١٠
بن الضياف، محمد: ٥٣٩
بن قطاف، محمد: ١١٥٩
البنا، حسن: ٥٤٣، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٤٤، ٦٤٥، ٧٦٧
البنك الدولي: ٤٠٠
البهبائي، عبد الله: ٣٣٨
البهبهائي، محمد باقر: ٣٣٧
بودان، جان: ٦٢٦
بورجا، فرنسوا: ٩٦٩
بورديو، بيير: ١٧١
البوطي، محمد سعيد: ٦١٦، ٦١٧، ٦١٩
البيان الإسلامي لحقوق الإنسان: ٤٠٨، ٤٢١، ٥٤٦
البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام: ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧٠
بيغن، مناحيم: ١١٣٧
بيهم، محمد جميل: ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٩٦، ٧٩٧، ٨٢٠

ـ ت ـ

التابعي، علياء: ١٠٧٤، ١٠٧٧
تامر، زكريا: ١٠٤٢ ـ ١٠٤٥، ١٠٤٧، ١٠٤٩
تأميم قناة السويس (١٩٥٦): ٤٩٦
التأمينات الاجتماعية: ٩١٦، ٩١٩، ٩٣٧
التاوية: ٣٧٥
تايلور، تشارلز: ١٨٦
التبعية السياسية: ١٠٠٩، ١١٠٧
التجمع الوطني للأحرار (المغرب): ٩٦٠
تحرير المرأة: ٤٨٩، ٧٩٢، ٧٩٨، ٨٠٣، ٨٠٥، ٨٠٨، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٦، ٨٦٥، ١٠٦٩، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١١٧٧
التخلف الحضاري: ١٠١٥
الترابي، حسن: ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٩٥
التراث الإسلامي: ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٤، ٤٢١
التراث المسيحي: ١٧٤، ٤٢٠
التراث اليهودي: ١٧٤
التراقي، أحمد (الملاّ): ٣٣٧
تربية الطفل: ٨٢٣، ٨٢٦، ٨٢٨
الترمذي، أبو عيسى محمد: ٢٥٥
التسخيري، محمد علي: ٥٧٢
تشرشل، ونستون: ٥٢٦
التشريع الإسلامي: ٦٩١، ٦٩٧، ٧٠١، ٧٠٢
تشيخوف، أنطون: ٨٧٠
التعدد التنظيمي: ٩١٢
تعدد الزوجات: ٢٤٠، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٩، ٦٩٨، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٨، ٨٠٧، ٨١٦
التعددية الثقافية: ٦٧١
التعددية الحزبية: ٤٤٦، ٤٥٨، ٦٥٠، ٩٥٢، ٩٥٥، ٩٦٠، ٩٧٤
التعددية الدينية: ١٠
التعددية السياسية: ٤١٤، ٥٦٤، ٨٥٩، ٩٨٨، ١١٤٥
التعددية الفكرية: ٨٤٨
التعددية المذهبية: ١٧٤
التعددية المعرفية: ٨٤٨

التعصب الديني: ٧٦٣
تعليم المرأة: ٢٢١، ٤٣٠، ٤٣٤، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٩، ٧٨٣، ٧٨٥، ٧٩٤، ٨٣٢، ٨٨٧
التفاوت الاجتماعي: ٢٣٢
التفاوت الاقتصادي: ٢٣٢
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: ٧٩
تفكك الاتحاد السوفياتي: ٢٢٢
التقدم التقني: ٧٩٠
تقسيم العمل الدولي: ٩٥٣
تقي الدين، أمين: ٧٩٢
تقي زاده، حسن: ٥٦٢
التكرلي، فؤاد: ١٠٣١، ١٠٣٣، ١٠٣٥
التل، عبد الله: ٥٢١
التلمساني، مي: ١٠٧٤
تماري، سليم: ٥٣٥
التمييز الديني: ٢٤٧
التمييز ضد المرأة: ١١٠١
التمييز العنصري: ٢٤٧، ٨٣١
تناسخ الأرواح: ٣٣
تنظيم الجهاد الإسلامي: ٦٤٨، ٦٥٢
تنظيم «الناجون من النار»: ٦٤٩
التنظيمات العثمانية: ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٣٨، ٥٦٠
التنمية الاجتماعية: ٣٨٧، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٩، ٥٦٧، ٨٣١
التنمية الاقتصادية: ٣٨٧، ٤٧٣، ٥٤٠، ٥٦٧، ٨٣١
التنمية الثقافية: ٥٦٧
التنمية المستقلة: ٨٦٦
التنمية الوطنية: ٣٨٤
التهانوي، محمد أعلى بن علي: ٣٧٩
توفيق (خديوي مصر): ٤٤٠، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٤٨، ٦٠٥، ٦٥٨
التونسي، أحمد: ٤٣٨
التونسي، خير الدين: ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٣١ ـ ٤٣٣، ٤٣٨، ٥٤٠، ٥٥٧ ـ ٥٥٩، ٨٣٨، ٩١٠
التويجري، عبد العزيز بن عبد المحسن: ٧١٥، ٧٢٧، ٧٣١، ٧٣٢
توينبي، أرنولد: ٧٥٣
التيار الإصلاحي الإسلامي: ٨٣٧، ٨٣٨
التيار القومي العربي: ٤١٣

ـ ث ـ

ثابت، أنطون: ٨٨٨
الثقافة الآسيوية: ٥٩١
الثقافة الإسلامية: ١٥، ٢٨٧، ٢٩٣، ٤٠٣، ٥٤٩، ٦٧٥
الثقافة الافريقية: ٥٩١
الثقافة الإيرانية: ٣٧٥
الثقافة الجسدية: ٢٨٢
ثقافة الحداثة: ٢٩٣
الثقافة الديمقراطية: ١٩٤، ٢٠٠، ٨٦٤
ثقافة السلطة: ٥٩٣
الثقافة السياسية: ٤١٠، ٤١٣، ٥٣٦، ٩٥١، ٩٧٣
الثقافة الشعبوية: ١٩١
الثقافة الشعبية: ٥٩٣، ٥٩٥، ٥٩٨
الثقافة العربية: ٩، ١٣، ١٥، ١٧، ٢٨٢، ٢٩٢، ٣٦٨، ٤٠٣، ٤٨٨، ٥٩٣، ٦٠١، ٦٥٥، ٧٥٧، ٧٥٩، ٧٦١، ٧٧٣، ٨٢١، ٨٣٣، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٤٢، ٨٤٨، ٨٩٠، ٨٩١، ٩٥١، ١٠٦٣، ١٠٨٢
الثقافة العربية الإسلامية: ٥٨، ٢٢٧، ٣٦٧، ٦٩١، ٦٩٢، ٨٢٦، ٨٣٥،

٨٣٦، ٨٤٠، ٨٨٥
الثقافة الغربية: ٥٦٣، ٥٩٣، ٨٣٣ ـ ٨٣٥، ٨٣٨، ٨٤٦، ٨٤٩، ٨٩١
ثقافة ما بعد الحداثة: ٢٩٣
الثقافة المسيحية: ٥٩١
ثقافة المعارضة: ٥٩٣
الثقافة اليهودية: ٥٩١
ثورة ١٩١٩ (مصر): ٧٩٥، ١٠١٦
ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨ (العراق): ٤٩٦، ٧٥٥
ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ (مصر): ٤٩٦، ٦٢٠، ٧٥٥، ١١٧٧
ثورة أحمد عرابي (١٨٨٢): ٤٤٠، ٥٢٨، ١٠١٤
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ٢٤٦، ٥٧٢
ثورة البراق (١٩٢٩): ٧٢٠، ١٠٥٤
الثورة الجزائرية (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢): ٤٩٦، ٧٥٥
الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥): ٧٢٠، ١٠٢٢
الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ٧١٣، ٧٣١، ٨٥١، ٩٦٣
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ١٤٢، ٣١٠، ٤٤٤، ٤٨٠، ٥٨٢، ٥٨٥، ٦٥٩، ٧٥١، ٧٥٩ ـ ٧٦١، ٨٩١، ١١٣٦، ١١٦٢
الثورة الفلسطينية (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩): ٧٤٦
الثورة المسلحة في جنوب اليمن (١٩٦٣): ٤٩٨، ٧٥٥
الثيوقراطية: ٦٣٥

ـ ج ـ

جابر بن عبد الله: ١١٢
الجابري، محمد عابد: ٢٥، ١٥٩، ١٦٠، ٥٤٧ ـ ٥٥٠، ٦٩٢، ٨٨٥
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ٤٤، ٢٩٤، ٣٠٠، ٣٧٠، ٧٧٣
جاكوبسون: ٨٧٣
جامعة الدول العربية: ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠١، ٥٢٢، ٥٢٣
ـ الأمانة العامة: ٣٨٦، ٤٠٢، ٤٦٦، ٤٦٧
ـ اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان: ٣٨٦، ٣٩٩، ٤٦٦
ـ مجلس الجامعة: ٣٨٦، ٤٠٠، ٤٦٦
ـ ـ القرار رقم ٢٤٤٣: ٣٨٦
ـ ـ القرار رقم ٢٦٦٨: ٣٨٦
ـ الميثاق: ٣٨٦
جاويش، عبد العزيز: ٢١١
جبران، جبران خليل: ٨٣٢، ٨٨٨، ١١٦٤، ١١٧٨
الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن: ٧٥٨
الجبهة الإسلامية للإنقاذ (الجزائر): ٩٧٨، ٩٨٠
جبهة التحرير الوطني الجزائرية: ٩٨٠
الجبهة الوطنية المتحدة (اليمن): ٤٩٨
جدعان، فهمي: ٢٠١
جرار، ناجم: ٥٣٤
الجرجاني، عبد القاهر: ٢٢٦
جريس، صبري: ٥٣٥
جريشة، علي: ٦٣٩
جعفر الصادق: ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٨
جفال، محمد عبد الله: ٧٤٨
جلال، محمد: ١١١٦، ١١٢٦
الجماعة الإسلامية: ٦٧٠

جماعة التكفير والهجرة: ٦٤٨، ٦٤٩
جماعة التوقف والتبين: ٦٤٨، ٦٤٩
جمال باشا (السفاح): ٧١٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٤٠، ١١٤٣
الجمعيات الأهلية: ٣٨٤، ٣٩٣
الجمعية الإسلامية الكبرى (عدن): ٤٩٧
جمعية حفظ حقوق الملة العربية: ٧٤٠
الجمعية العدنية: ٤٩٨
الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان: ٤١١
جمعية النداء الجديد (مصر): ٩٧٦
جميل، حسين: ٣٩٢، ٧٧٢
جنبلاط، كمال: ٧٣٥
الجنيد، أبو القاسم: ٣٥٩
الجهاد: ٦٩٨
جوران، فكتور: ٥٢٦
جوزيجاتي، رفيق: ٥٦٦
الجيلي، عبد الكريم: ٣٧٩، ٣٨٠، ٥٩٥
جيمس، وليام: ٧٥٣
الجيوسي، سلمى الخضراء: ٢١، ٥٢٨

- ح -

الحاج حسن، سعد: ٦١٨
الحارث المحاسبي، أبو عبد الله الحارث ابن أسد: ٣٥٩، ٧٥٨
حافظ، صبري: ١٠٠٧
الحافظ، ياسين: ٨٥٧ ـ ٨٦٢، ٨٧٩
حالات الطوارئ: ١٠٠٠، ١٠٠١
حبيبي، إميل: ٥٢٨، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٦١ ـ ١٠٦٣
حتاته، شريف: ١٠١٩
حتحوت، حسان: ٥٢١
حتي، فيليب: ٣٢٧، ٧١٥
الحجاب: ٢٤٩ ـ ٢٥١، ٣١٨، ٧٨٦، ٧٨٨، ٧٩٠، ٧٩٣، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٩، ٨٠٢
حجازي، فؤاد: ١٠١٨
حجازي، محمد عزت: ٤٧٣
حجازي، مصطفى: ٨٠٩، ٨١٣، ٨١٥، ٨٢٠، ٨٨٠
حجر بن عدي: ٣٣١
الحداثة: ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٤، ١٨٨، ١٩١، ١٩٥، ١٩٦، ٢١١، ٤٨١، ٦٠١، ٩٥١
الحداد، الطاهر: ٢٢٢، ٢٣٦، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٩، ٨٠٢، ٨١٦، ٨١٩
حذيفة بن اليمان: ٤٣
حرب الاستنزاف: ٥٢٢
الحرب الأهلية في البوسنة: ٢٤٧
الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥): ٨٧٩
حرب الجمل: ٧٣، ٣٢٢
حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١): ١٨، ١٩٨، ٢٢٢، ٥٤٧، ٩٦٤، ٩٧٧، ١٠٦٢
الحرب السعودية ـ اليمنية (١٩٣٤): ٤٩٥
حرب السويس (١٩٥٦): ٤٩٦، ١٠٧٥، ١٠٩٤
حرب صفين: ٤٥، ٣٢٢، ٣٤٩
الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨): ٢٢٢، ٩٧١، ١٠٣٤
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ٥٢٤، ٧٤٩، ٨٠٢
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ٢٢٢، ٣٩٧، ٥٢٢، ٧١٢، ٧٤٨، ٧٧١، ٨٠٩، ٨٥٧، ٩٦٣، ١٠٥٧، ١١٣٧
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٧٣): ٨٠٢، ٨٠٨

حركة التحرر العربية: ٤٩٦
حركة تحرير المرأة في العراق: ٧٩٣
الحركة السنوسية: ٧٤٢
الحركة الشعبية الدستورية والديمقراطية (المغرب): ٩٦٠
الحركة الشيوعية العربية: ٨٦٢
حركة الضباط الأحرار (مصر): ٨٠٢
حركة طالبان: ٢٥١
الحركة الطورانية: ٩٦٣
الحركة العمالية اللبنانية: ٧٣٧
حركة القوميين العرب: ٩٦٣
الحركة المشروطية: ٣٣٨
حركة النهضة الإسلامية (تونس): ٦٦٧
الحركة الوطنية الفلسطينية: ٥٢٨
الحركة الوطنية المصرية: ٦٥٨
الحركة الوطنية اليمنية: ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٤، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥١٦
الحروب الصليبية: ٤٢٣، ٤٧٨
الحريات العامة: ٣٨٥
الحرية الاجتماعية: ٤٥٣، ٤٧٤، ٧٦٥
حرية الاعتقاد: ٦٣، ٨٩، ١٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢٨٠، ٣١٩، ٣٤٤، ٣٨٨، ٦٥٠، ٦٦١، ٦٩٥، ٧١٣، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤٢، ٧٦٣، ٨٤٦، ٨٥٠، ٨٩٣، ٨٩٧، ١٠٣٩، ١١٧٥
الحرية الاقتصادية: ٤١٠، ٤٧٢، ٥٦٧، ٩٧٤، ١٠١١
حرية التأليف: ٤٤٠، ٨٩٦
حرية التجمع: ٣٨٩، ٥٨٦، ٧٣٠، ٧٦١، ٨٤٢
حرية التعبير: ١١، ١٠٧، ٢١٣، ٣٩٢، ٤٥١، ٤٧٠، ٥٨٦، ٥٩٢، ٦٩٥، ٧٦٦، ٨٤٢، ٩٨٩، ٩٩٠، ١٠٠٨، ١١٥١
حرية التعليم: ٤٤١، ٦٦١، ٧٦١
حرية التنظيم: ٧٦٦
حرية التنقل: ٩١، ١٠٧
الحرية الثقافية: ٩٧٤
حرية الخطابة: ٧٦١، ٨٩٦
الحرية الدينية: ٤٢٩، ٤٣٣، ٥٤٣، ٧٢٨، ١١٦٣
حرية الرأي: ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٥، ٣٨٨، ٣٩٢، ٤٦٢، ٥٩٢، ٧٣٢، ٧٦٦، ٨٦٣، ٨٩٣، ٩٨٩، ٩٩٠، ١١٧٤
الحرية السلوكية: ٨٩٧
حرية السوق: ٩٧٤
الحرية السياسية: ٤١٠، ٤٢٧، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٤٦، ٤٥٣، ٤٧٢، ٤٧٤، ٥٦٧، ٦٥٥، ٦٥٨، ٦٧٧، ٧٣٠، ٧٣٤، ٧٦٥، ٨٤٢، ٨٦٣، ٩٧٤، ١٠١١ ـ ١٠١٣، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠٢٠، ١٠٧٨، ١١٦٣
حرية الصحافة: ٤٤١، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٤، ٧٦٦، ٧٧١، ١١٥١
الحرية الطبيعية: ٦٥٥
حرية العبادة: ٣٢٧، ٣٤٣
الحرية الفردية: ٧٢٨، ٧٦٦، ٨٥٠
حرية الفكر: ٩٠، ٣٨٨، ٤٥١، ٤٥٣، ٥٨٥، ٦٦١، ٦٧٧، ٧٣٤، ٧٦٢، ٧٧١، ٨٤٢، ٨٤٦، ٨٤٧، ٩٩٠، ١١٤٩ ـ ١١٥٢
حرية القضاء: ٧٦١
حرية الكتابة: ٧٣٠، ٨٩٧
حرية الكلمة: ٨٩٦
الحرية المدنية: ٦٥٥، ١١٦٣

حرية المرأة: ٦٦٤، ٧٨٥، ٧٨٩، ٨٤٩
حرية النشر: ٧٣٠، ٨٤٧
حرية النقد: ١١
حزب الاتحاد الاشتراكي (السودان): ٩٦٠
حزب الاتحاد الدستوري (المغرب): ٩٧٦
حزب الاتحاد السوري: ٤٥٧
حزب الأحرار اليمني (صنعاء): ٥١٠
حزب الأحرار اليمنيين (عدن): ٥١٠، ٥١١، ٥١٧
حزب الاستقلال (المغرب): ٩٧٤، ٩٧٥
حزب الاستقلال العربي (فلسطين): ٧٣١
حزب البعث العربي الاشتراكي: ٨٠٣، ٩٧٠، ٩٨٠
- المؤتمر القومي (٦: ١٩٦٣): ٨٠٥
حزب البعث العربي الاشتراكي (سوريا): ٩٦٣
حزب البعث العربي الاشتراكي (العراق): ٩٦٣
حزب الجبهة القومية الإسلامية (السودان): ٩٦٥
الحزب الدستوري (تونس): ٩٦٠
حزب الشعب اللبناني: ٧٣٧
حزب الشورى والاستقلال (المغرب): ٩٦٠
الحزب الشيوعي السوداني: ٩٧١
الحزب الشيوعي العراقي: ٩٧١
الحزب الشيوعي اللبناني: ٩٧٠
الحزب الفاشستي (إيطاليا): ٧١٩، ٧٢٠
حزب اللامركزية الإدارية العثماني: ٤٥٧، ٧١٨
حزب النهضة (تونس): ٩٧٨
الحزب الوطني الديمقراطي (مصر): ٩٦٠
الحزب الوطني الديمقراطي (المغرب): ٩٦٠
حزب الوفد الجديد (مصر): ٩٧٥
حزب الوفد (مصر): ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٩، ١٠١٣
الحسن البصري: ٣٥٢، ٣٥٩، ٣٧٠، ٨٢٤
الحسن بن علي بن أبي طالب: ٦٥، ١٢٥
الحسن، بهي الدين: ٤١٣
الحسن الثاني (ملك المغرب): ٩٦٠
الحسني، عبد الرزاق: ٧١٥، ٧٢٧، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٤٢، ٧٤٣
الحسين بن علي: ٣٣١
الحسين بن علي (شريف مكة): ٧٣١، ٨٥١، ٩٦٣
حسين، طه: ٥٦٢، ٦٩٧، ٧٦١، ١٠٨٣، ١١٠٦
الحسيني، محمد أمين: ٧٢٠، ٧٥٠
الحصري، ساطع: ٧١٨، ٧٢٦، ٧٢٧، ٨٥١ - ٨٥٥
الحضارة الإسلامية: ٢٩٦، ٥٨٤، ٧٥١
الحضارة الأوروبية: ٢٥، ٥٥، ٨٠٠
الحضارة العربية: ١٠
الحضارة العربية الإسلامية: ٥٠، ٥٤ - ٥٦، ٣٧٩، ٤٠٢، ٥٩٩، ٧٤٩، ٨٧٨، ٨٩٣
الحضارة الغربية: ٤٠٢، ٥٨٤، ٦٨٢، ٦٩٣، ٧٠٧
حظر التعذيب: ٩٩٣، ٩٩٤
حق الاختلاف: ٢١١، ٣٢٦، ٣٤٣
حق الإضراب: ٣٨٩، ٩١٦، ٩٢٥
حق الانتخاب: ٤٦٣، ١٠٠٨
الحق بالضمان الاجتماعي: ٦٦، ١٠٤، ١٠٧، ٥٤٥
حق التعليم: ٩٣، ١٠٧، ٢٨٠، ٤٣٤، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٩٦،

٧٢٢، ٧٧٤
حق تقرير المصير: ٤٦٦، ٥٢٣، ٥٣١، ١١٧٠
حق تكوين الأحزاب: ٤٧٠، ٩٩١
حق تكوين الجمعيات: ٩٩١، ٩٩٢
حق التمثيل السياسي: ٧٢٤
حق التنظيم النقابي: ٣٨٩، ٩٢٤، ٩٢٥
حق الحياة: ٢٨٠، ٤٦٩، ٥٩٦، ٧٠٤، ٧٢٢، ٩٨٩
حق الدفاع عن النفس: ٢٨٠، ٩٩٥
حق الطلاق: ٢٣٨، ٢٣٩
حق العقيدة: ٧٢٢
حق العلاج: ٢٨٠
حق العمل: ٩٣، ١٠٧، ٢٥٤، ٢٨٠، ٥٤٥، ٥٦٧، ٥٧١، ٥٩٦، ٧١٣، ٧٣٧، ٧٤٣، ٨١٨، ٩١٥ ـ ٩١٩، ٩٢١ ـ ٩٢٦، ٩٤١
حق العودة: ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٥، ٥٣٧
الحق في الرعاية الاجتماعية: ٩٣٥
الحق في المحاكمة العادلة: ٤٧٠، ٩٩٦
حق اللجوء السياسي: ٩١، ١٠٧، ١٥١، ١٥٢، ١٦٤
حق المساواة: ٨٤ ـ ٨٦، ١٠٧، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٣٧، ٢٥٣، ٣١٧، ٤٠٨، ٧٢٢، ٧٦٣
حق المسكن: ٢٨٠
حق المشاركة في الحكم: ٤٧٠
حق المعارضة: ٣١٦
حق المعاق في العمل: ٩٤١
حق المقاومة: ٤٦٦
حق الملكية: ٩١، ١٠٧، ٢٨٠، ٤١٠، ٥٣١، ٥٤٥، ٥٦٧، ٥٧٠، ٧٢٢
حق المواطنة: ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٦٠
حق الميراث: ٢٤٢، ٢٤٣
الحقوق الاجتماعية: ٤٠٠، ٤١٨، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٦٧، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٦٧، ٨٣٠، ٩١٦، ٩١٧، ٩٤٢، ٩٧٤، ١٠٠٨، ١١٦٧
حقوق الأسرة: ٩٦، ٤٠٠، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧١
حقوق الأفراد والجماعات: ٣٢٤
الحقوق الاقتصادية: ٤٠٠، ٤١٨، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٦٧، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٦٧، ٨٠٨، ٨٣٠، ٨٦٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩٤٢، ٩٧٤، ١٠٠٨
حقوق الأقليات: ٤٠٨، ٩٩٥
الحقوق الثقافية: ٤٠٠، ٤١٨، ٤٥٣، ٤٦٧، ٥٦٧، ٨٣٠، ٩١٧، ٩٤٢
حقوق الجسد في الإسلام: ٢٨٣، ٢٨٦، ٢٨٧
الحقوق الدستورية: ٦٧٣، ٩٧٩
الحقوق الدينية: ١١٦٧
الحقوق السياسية: ١١، ١٧، ٢١، ٨٥، ٨٧، ١٠٧، ٣٣٥، ٣٩٤، ٤٠٠، ٤١٨، ٤٥٤، ٤٦٧، ٤٩٠، ٧١٣، ٧٢٢، ٨٠٣، ٨٠٨، ٨٣٠، ٨٦٥، ٩٧٤، ٩٧٦، ٩٨٠، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٨، ١٠٠٠ ـ ١٠٠٣، ١٠٠٨، ١١٧٢
حقوق الطفل: ١٩٩، ٤٠٠، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧١، ٧٢٢، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٦، ٨٣٠ ـ ٨٣٢، ٩٣٨
حقوق الطفل العامل: ٩٣٨
حقوق العمال: ٩٣
الحقوق القانونية: ٨٤، ١٠٧، ٩٨٠،

٩٨٩، ٩٩٥
حقوق اللاجئين الفلسطينيين: ٥١٩، ٥٣٤، ٥٣٦
حقوق المتخلفين عقلياً: ٩٤٠
الحقوق المدنية: ١١، ١٧، ١٩، ٨٧، ٣٩٤، ٤٠٠، ٤١٨، ٤٦٧، ٤٩٠، ٨٣٠، ٨٦٥، ٩٧٦، ٩٨٠، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٨، ١٠٠٠ - ١٠٠٣، ١٠٠٨، ١١٦٧
حقوق المرأة: ١٦، ٢٠، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ١٢٦، ١٩٩، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٧، ٣١٨، ٣٢٧، ٤٥٠، ٤٥٢، ٥٢٧، ٦٩٨، ٧١٣، ٧٣٦ - ٧٣٨، ٧٦٣، ٧٧٣ - ٧٧٦، ٧٨٠، ٧٨٣، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٩٢، ٨٠١، ٨٠٢، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٤٩، ٩٢٤، ٩٢٦، ٩٢٨، ٩٣٨، ٩٦٦، ١٠٧٣، ١٠٧٨، ١٠٩٢، ١١٧١، ١١٧٢
حقوق المرأة العاملة: ٩٤٢، ٩٤٤، ٩٤٥
حقوق المعاقين: ٩٤١
حقي، يحيى: ١٠٧٣
الحكم لله: ٢١٥
الحكيم، توفيق: ١٠٨٣
الحلاّج، أبو مغيث الحسن بن منصور: ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٥٩، ٣٦١ - ٣٦٣
الحلاج، مصطفى: ١١٤٦
حلاق، حسان: ٧٣٨
حلف بغداد (١٩٥٥): ٥٠٠
حلف شمال الأطلسي: ٢٢٣
حلف الفضول: ٩
الحلو، فرج الله: ٧٦٧
حماد، جمعة: ٥٢٨
حمد، النور: ٦٩١
حمدون القصار: ٣٥٩
الحمزاوي، اسماعيل: ٥٦٦
الحنبلية: ٣٧٣
حنفي، حسن: ٥٨١
الحوات، علي: ١٦٠
الحوت، بيان نويهض: ٧١١
حوراني، ألبرت: ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٥١، ٤٥٤
حوى، سعيد: ٦٤٧
حيدر، عزيز: ٥٣٥

- خ -

خالد بن الوليد: ٦٩، ٧٠، ١٣٢
خالد، خالد محمد: ٦١١، ٦١٢، ٦١٤، ٦٩٧، ٧٦٩، ٨٩٣، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٨
خالد القسري: ٨٨٣
الخالدي، محمد روحي: ٨٩٤
الخالدي، وليد: ٥٢٣، ٥٢٩، ٧٤٩
ختان البنات: ٨١١
خراساني، كاظم (الملا): ٣٣٨
الخراط، إدوار: ١٠٩٤، ١١٠٢، ١١٢٧، ١١٣٢
الخزاعي، أحمد بن نصر: ٢١٦
خسرو، ناصر: ٣٤٧، ٣٤٨
الخصخصة: ٤٦٥، ٩٧٧
الخصوصية الثقافية: ٥٤٨
خضر، أسمى: ٩١٥
الخضرا، صبحي: ٧٣١
الخطاب الإسلامي: ٤٧، ١٧٥، ٢٢٣، ٣١٣، ٤٦١، ٦٢١، ٨٨٤
الخطاب الإصلاحي: ٦١٣

الخطاب الأصولي: ١٩٤
الخطاب الرسمي العربي: ٤٦١، ٤٦٢
الخطاب السلفي: ٥٥٠
الخطاب السياسي الحديث: ٤٧، ٨٤٦
الخطاب القومي: ١٩٤
الخطاب النبوي: ١٨٣ ـ ١٨٦
الخطيب، عدنان: ٥٦٦
الخطيب، محمد كامل: ٧٥٧
الخطيب، نمر: ٥٢١
خلف الله، محمد أحمد: ٤٠٤
الخلفاء الراشدون: ٣١٣، ٣٢٤، ٣٣٨، ٤٢٤، ٤٩٩، ٥٤٥، ٥٦١، ٨٩٢
خليفة، أحمد محمد: ٤٧٣
خليل، حامد: ٨٩١
الخليل، عبد الكريم: ٧٣٠
خماش، سلوى: ٨٢٠
خمايسي، راسم: ٥٣٥
الخميني، آية الله: ٦٣٩، ٦٤٠
الخوارج: ٤٥، ٤٨، ٥٠، ٢٠٥، ٢١٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٤٩ ـ ٣٥٢، ٣٥٧، ٥٩٤، ٦٤٩، ٨٢٤
الخوارزمي، جمال الدين أبو بكر: ٧٥٧، ٧٥٨
الخوري، بشارة: ٨٨٨
خوري، رئيف: ٧٦٤، ٨٦٤ ـ ٨٦٧، ٨٨٨
الخولي، أمين: ٢٢٥
الخولي، لطفي: ١١٥٧
الخياط، أسعد: ٧٧٦
خير الله، خير الله: ٧٣٧

ـ د ـ

الدارمي، مسكين: ٧٧٣
داروين، تشارلز: ٤٥١، ٧٨٤
داغر، فيوليت: ٨٢١
الداغستاني، ناظم: ٧٦٢
دالمان، غوستاف: ٥٢٧
دايان، موشي: ١١٣٧
الدباغ، عيسى: ١٠١٧
الدباغ، غانم: ١١٠٧
الدباغ، مصطفى: ٧١٥، ٧٤٤، ٧٤٨ ـ ٧٥١، ٧٥٤، ٧٥٦
دبوي، ج. (الأب): ١٩٧
دراز، محمد عبد الله: ٥٦٥
دروزة، محمد عزة: ٥٢٨، ٧١٥، ٧٢٧، ٧٣١، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٤٤، ٧٤٦، ٧٥٠، ٧٥٤، ٧٥٦
دريدا، جاك: ١٨٩
الدساتير العربية: ٧٢٧، ٩٨٥، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٢ ـ ٩٩٦، ٩٩٩، ١٠٠٢، ١٠٠٣
ـ الدستور الأردني: ٩٩٩
ـ الدستور البحريني: ٩٩٣، ٩٩٥
ـ الدستور الجزائري: ٩٩٣، ٩٩٤
ـ الدستور السوداني: ٩٩٨
ـ الدستور السوري: ٩٩٤
ـ الدستور العراقي: ٩٩٢
ـ الدستور الكويتي: ٩٩٥، ٩٩٨
ـ الدستور اللبناني: ٩٩٥
ـ الدستور المصري: ٩٨٧، ٩٩٢ـ ٩٩٥، ٩٩٧، ٩٩٨
ـ الدستور اليمني: ٩٩٠، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٨
دستويفسكي، فيودور: ٧٥٣
دفتري، فرهاد: ٣٤٤
دفو، دانيال: ١٠٨٥

دماج، زيد مطيع: ١٠٩٧
دوركايم، إميل: ٨٤٧، ٨٥٠
الدوري، عبد العزيز: ٧١٥ ـ ٧١٨، ٧٢٨، ٧٤٠، ٧٥١، ٧٥٣
الدول النامية: ٨٣١
دومر، بول: ٧١٨
دي خويه، ميكال يان: ٣٤٧، ٣٤٨
دياب، محمود: ١١٤٨، ١١٥٥
ديب، محمد: ١٠٨٥
ديدرو: ٨٥٠
ديكارت، رينيه: ٨٨٦
الديمقراطية: ١٧٥، ٢٠٠، ٢١٩، ٣٨٤، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٤، ٤١٩، ٤٥٨، ٤٦٢، ٤٦٦، ٤٧٢ ـ ٤٧٤، ٤٧٦ ـ ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٩٠، ٥٢٩، ٥٤٤، ٥٤٧ ـ ٥٤٩، ٥٦٤، ٥٩٠، ٦٠٤، ٦١١ ـ ٦١٤، ٦١٧ ـ ٦٢١، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٣٤، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٦٥، ٦٨٣ ـ ٦٨٥، ٦٨٧، ٦٩٣، ٦٩٨، ٧٠٤، ٧٠٧، ٧١٣، ٧١٥، ٧١٦، ٧٢١، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٤٤، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٨، ٧٧١، ٨٣٤، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٥٥، ٨٥٨ ـ ٨٦٧، ٨٦٩، ٨٨٥، ٨٨٨، ٨٩٤، ٩١١، ٩١٢، ٩١٤، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٥، ٩٦٠ ـ ٩٦٤، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٩ ـ ٩٧٢، ٩٧٥ ـ ٩٨٢، ١٠١٢، ١١٠٩، ١١٣١، ١١٦٦، ١١٧٣
الديمقراطية الاجتماعية: ٣٨٤
الديمقراطية الاقتصادية: ٧٤٤
الديمقراطية السياسية: ٦٨٢، ٧٤٤
الديمقراطية الشعبية: ٨٠٥، ٩٧٢
الديون الخارجية: ٨٣١

ـ ذ ـ

الذهبي، خيري: ١٠٢٢
ذو النون المصري، أبو الفيض ثوبان: ٣٥٩

ـ ر ـ

رابطة أبناء الجنوب (اليمن): ٤٩٨
الرابطة التونسية لحقوق الإنسان: ٣٩٧، ٤١١، ٥٥٢
الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان: ٤١١
الرابطة الموريتانية لحقوق الإنسان: ٤١١
رابعة العدوية: ٢٤٨، ٣٥٩
رابين، اسحق: ٥٢١، ١١٣٧
الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: ٣٣، ٢٩٧، ٢٩٨، ٨٢٤، ٨٢٩
الرازي، فخر الدين أبو عبد الله: ٢٩٨
الرأسمالية: ٤٧٧، ٦٢١، ٦٦١، ٦٩٨، ٨٣٥، ٨٦٥ ـ ٨٦٧، ٨٧١، ٨٧٢، ١١٣٢
الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين ابن محمد الفضل: ٣٨، ٤٠
ربيع، حامد: ٩٠٤
الرحال، بشير: ٢١٦
الرزاز، منيف: ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٢٠
الرزاز، مؤنس: ١١٣٠
رزق الله، حلا: ٥٣٤
الرشود، صقر: ١١٥٦
رشيد، فوزية: ١٠٧٨، ١٠٩٥
الرصافي، معروف: ٧٨٣، ٧٩١ ـ ٧٩٤، ٨٢٠، ٨٨٨

رضا، محمد رشيد: ٢٥١، ٢٥٤، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٤٤، ٤٤٩ ـ ٤٥١، ٤٥٦، ٤٥٧، ٥٦١، ٥٦٢، ٧٤٤، ٧٩٥، ٨٨٨، ٨٩٥، ٩٠٢
الرعاية الصحية: ٨٣٠، ٨٣١
رفاعية، ياسين: ١٠٩١، ١٠٩٣، ١١٢٦
الرقابة المسرحية: ١١٥٣
الرقيق: ١٣٠
الرواية العربية: ١٠٥٧، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٤، ١٠٨٦، ١١٠٥، ١١١٤، ١١١٥، ١١٢٥
الرواية الغربية: ١٠٨٦
روحانا، نديم: ٥٣٥
روزنتال، فرانز: ٤٢٢، ٤٢٣
روسو، جان جاك: ٣١٤، ٤٣١، ٦٥٧، ٨٣٤، ٨٨٩
رومان، ميخائيل: ١١٤٨
الرومي، جلال الدين: ٣٧٩
ريحان، ربيعة: ١٠٧٤
الريحاني، أمين: ٧٦١، ٧٦٣، ٨٨٨، ١١٦٥ ـ ١١٦٧، ١١٧٨
ريشار، يان: ٣٣٢، ٣٣٦
رينان، ارنست: ٤٥٠، ٥٦١، ٦٦٦، ٨٥٠

ـ ز ـ

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد: ٨٨٥
الزحيلي، وهبه: ٥٦٦
زرزور، عدنان: ١٩١ ـ ١٩٣
زريق، إيليا: ٥٣٥
زريق، قسطنطين: ٧١٢، ٧١٣، ٧١٥، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٣٢ ـ ٧٣٤، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٥
زعيتر، أكرم: ٥٢٨، ٧٣١
الزعيم، حسني: ٧٦٧، ٧٧١
زغلول، سعد: ١١٧٠
زكي، أحمد: ٧٤٣
زليلة، التيجاني: ١١٥٢
الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: ٢٧، ٤١ ـ ٤٣، ٥٩، ٦١، ٦٥
الزندقة: ٦٧٣
الزهاوي، جميل صدقي: ٧٨٣، ٧٩١ ـ ٧٩٣، ٨٠٢، ٨٢٠
الزهراوي، عبد الحميد: ٧٤٠
الزي الإسلامي للمرأة: ٢٤٧
الزيات، أحمد حسن: ١١٧٧، ١١٧٨
الزيات، لطيفة: ١٠١٩، ١٠٧٤، ١٠٧٥
زيادة، مي: ١١٧٠ ـ ١١٧٤، ١١٧٨
زيادة، نقولا: ٧١٢، ٧١٣، ٧١٥، ٧٢٨، ٧٣٤، ٧٣٨، ٧٥١، ٧٥٣، ٧٥٥
زيد بن علي: ٣٣١
زيدان، جرجي: ٧٦٢، ٨٤٥
الزيدية: ٢١٥
الزيراوي، زهرة: ١٠٧٤
زيعور، علي: ٤٨٣
زين الدين، نظيرة: ٧٣٨، ٧٨٣، ٧٩٥ ـ ٧٩٧، ٨١٨، ٨١٩

ـ س ـ

السادات، أنور: ٦٤٨، ٩٠٤، ٩٧٠، ١٠١٩
سالم، حسين محمد: ٧٤٨
سالم، يوسف: ١٠٥٤
السامرائي، فاروق: ٧٧
السباعي، يوسف: ١٠٥٤

سبنسر، هربرت: ٨٥٠
سبينوزا: ٨٨٦
ستراوس، كلود ليفي: ٨٧٢
السجستاني، أبو يعقوب: ٣٤٢
السجن السياسي: ١٠١٨
السجناء السياسيون: ١١١٢
سرحان، سمير: ١١١٨، ١١١٩
سرية، صالح: ٦٤٨
السريع، عبد العزيز: ١١٥٦
سعادة، أنطون: ٧٦٧
سعادة، خليل: ٧٦٣
سعد أبو عامر: ١٢٨
سعد بن عبادة: ١٢٨
السعداوي، نوال: ٧٧٨، ٧٨٣، ٨٠٩، ٨١١، ٨١٣، ٨٢٠، ٨٧٩، ١٠١٩، ١٠٧٤
سقراط: ٣٤
السقطي، سري بن المغلس: ٣٥٩
السكاكيني، خليل: ٧٢٦
سلامة، غسان: ٤٨٦، ٤٨٧
سلامة، يوسف: ٦٥٥
سلطان باشا الأطرش: ٧٢٠
السلفية: ٥٤١، ٥٤٢، ٥٨٦
سليم الثالث (السلطان): ٤٢٦
سليمان الحلبي: ٧٥٨
سليمان القانوني: ٣٢٩
سليمان، نبيل: ١٠١٨، ١٠٢٢
السنّة: ٢٨٧، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٥٨، ٧٩٧، ٨٢٤
السنهوري، عبد الرزاق: ٨٢٩
سني بك، عبد الغني: ٥٦٢
السهروردي، شهاب الدين: ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٣
السهلي، نبيل: ٥٣٤
سوء التغذية: ٨٣٠
السوق الأوروبية المشتركة: ٢٢٣
السيد، أحمد لطفي: ٤٥١، ٦٥٩ ـ ٦٦٢، ٧٦٠، ٧٦١، ٨٤٥، ٨٥٠، ٨٩٤ ـ ٨٩٦، ٩٠١، ٩٠٤، ٩٠٧ ـ ٩١٠
السيد جاسم، عزيز: ١١١٣، ١١١٥، ١١٢٦
السيد، رضوان: ٥٥٧
السيد سعيد، محمد: ٤١٢، ٩٥١
سيغيف، طوم: ٥٣١
سيف النصر، إلهام: ١٠١٩
سيكسوس، هيلين: ١٠٧٠، ١٠٧١
سيناصر، محمد علاّل: ٤٢٠، ٤٢١
السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن: ٢٣١، ٢٤٣، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٩

ـ ش ـ

الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى: ٢١٣، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦٥، ٥٩١
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن ادريس: ٤٢، ١٧٩، ٢١٠، ٢٢٦، ٣٢٣
الشافعي، شهدي عطية: ١٠١٩، ١٠٢٤
شاكر، أحمد: ٦٥٠، ٦٥١
شبستري، محمود: ٣٧٩
شبكة الانترنت: ٧٥٥
شحرور، محمد: ٢٥٧، ٦١٢، ٦١٣، ٦٢١، ٨٠٩، ٨١٦، ٨١٩
الشدياق، أحمد فارس: ٤٥٣، ٧٧٤ ـ ٧٧٨، ٧٩١، ٨٢٠، ٨٨٨
شرابي، هشام: ٤٨٣ ـ ٤٨٦، ٤٨٩، ٨٧٤، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨٦

شرف الدين، فهمية: ٤٧١
الشرقاوي، عبد الرحمن: ١٠١٢ ـ ١٠١٤
الشريف، كامل: ٥٢١
الشريف المرتضى: ٣٣٦
الشعر الجاهلي: ٢٩٠
الشعر العربي: ٢٩٠
شعراوي، هدى: ٧٩٥، ٨٢٠، ١١٧٠، ١١٧٢، ١١٧٨
شفيق، درية: ٧٩٥، ٨٢٠
الشقيري، أحمد: ٥٢٢
شكرالله، هاني: ٤١٤
شلتوت، محمود: ٢١١، ٢١٢، ٢٥٤
الشمالي، فؤاد: ٧٣٧
شموط، اسماعيل: ٥٢٣
الشميل، شبلي: ٤٢٢، ٤٤٤، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٨٢٠، ٨٤٥، ٨٨٨، ٨٩٧
الشهبندر، عبد الرحمن: ٧٨٣، ٨٢٠
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: ٥١، ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٥
الشورى: ٦٥، ٦٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٢، ٢١٩، ٢٦١، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٣، ٣٢٧ ـ ٣٢٩، ٣٣٨، ٣٤٧، ٣٤٩ ـ ٣٥٢، ٤١٠، ٤٢٤، ٤٣٢، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٥٧، ٥٤٩، ٥٦١، ٥٦٤، ٦١٣، ٦١٧، ٦٢٠، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٨٢ ـ ٦٨٨، ٦٩٨، ٧١٦، ٧٢٩، ٨٣٨، ٨٤٢، ٩٠٢، ٩٠٩
شوقي، أحمد: ٧٩٢، ٨٢٩
الشيخ، حنان: ١٠٧٤
شيخو، لويس (الأب): ٧٦٢
شيدر، هانز هينرش: ٣٧٤، ٣٧٦
الشيعة: ٤٥، ٣٢٣، ٣٣٠ ـ ٣٣٢، ٣٣٤ ـ ٣٣٦، ٣٥٨، ٧٩٧، ٨٢٤
الشيوعية: ٦٢٠، ٦٣٥، ٧٠٧، ٩٧٩

- ص -

الصابئة: ٦٤، ٢١٠، ٢١١
الصافي، محيي الدين: ٢٤٩
الصايدي، أحمد قايد: ٤٩١
صايغ، أنيس: ٥٢٣، ٥٢٩، ٧١٥، ٧٢٣، ٧٣٢، ٧٥٠، ٧٥٣
صايغ، روزماري: ٥٢٣
صايغ، فايز: ٥٢٩
الصائغ، يوسف: ١٠٢٣، ١٠٢٩
صبري، اسماعيل: ٧٩٢
الصحافة العربية: ٧٥٧، ٧٧٠
الصحوة الإسلامية: ٢٢٢
صحيفة المدينة: ١٤٣، ١٥٥، ١٦٦
الصداق: ٢٧٢
صدقي، اسماعيل: ١٠١٣
الصراع الاجتماعي: ٣٩٣، ١٠٨٤
الصراع الطبقي: ٣٩٣، ١٠٨٤
الصراع العربي ـ الإسرائيلي: ٤٧٢، ٤٧٧، ٨٦٢، ١١٤٣
صروف، يعقوب: ٨٤٥
صفدي، مطاع: ١٠٢٠ ـ ١٠٢٢
صلاح الدين الأيوبي: ٣٣٩
صموئيل، ابراهيم: ١٠٤٩
صموئيل، هربرت: ٥٢٦
صنبر، إيليا: ٥٣٥
صندوق الأمم المتحدة لرعاية الطفولة (اليونيسيف): ٨٣٢
صندوق النقد الدولي: ٤٠٠
الصهيونية: ١٨، ٣٨٧، ٣٩٤، ٥١٩،

٥٢٢، ٥٢٣، ٧٢٥، ١٠٣١، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٦٠، ١٠٦٥
الصوفية: ٢٨٧، ٢٩٦ ـ ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٦، ٣٧٠، ٦٢٩

ـ ط ـ

الطالبي، محمد: ٢٤١، ٥٥٠، ٥٥١
الطائفية: ٨٦٢، ٩٥٧
الطباطبائي، محمد: ٣٣٨
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ١٧٩، ٢٩٥، ٣٢٧، ٨٨٤
الطحاوي، ميرال: ١٠٧٤
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: ٢٠٤، ٢١٧
طعمة، جورج: ٥٢٩
طتوس، عزت: ٥٢٨
طه، محمود محمد: ٤٠٤، ٦٩١، ٦٩٣ ـ ٧٠٤، ٧٠٦ ـ ٧٠٨
الطهطاوي، رفاعة رافع: ٢٢١، ٢٢٢، ٤٢٢، ٤٢٥ ـ ٤٢٩، ٤٣١ ـ ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٥٣، ٥٥٨ ـ ٥٦٠، ٥٩٠، ٧٢٩، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦١، ٧٦٣، ٧٧٤ ـ ٧٧٦، ٧٧٨، ٧٧٩، ٨٢٠، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٩٥، ٨٩٧، ١١٦١ ـ ١١٦٣
الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: ١٧٩، ٣٣٦
الطوطمية: ٢٩١
طيبة، مصطفى: ١٠١٨
الطيبي، بسام: ٣٠٩

ـ ظ ـ

الظهير البربري (١٩٣٠): ٧٤٠

ـ ع ـ

عادل، سلام: ٧٦٧
العارف، عارف: ٥٢٠، ٥٢٨، ٧١٥، ٧٤٤، ٧٤٧ ـ ٧٥٠، ٧٥٤، ٧٥٦
عازوري، نجيب: ٧٢٥، ٧٥١
عاشور، رضوى: ١٠٧٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦
عالم، رجاء: ١٠٧٤
عامر بن سعد بن مالك: ١١٧
العاملي، محمد بن مكي الجزيني: ٣٣٧
العاني، يوسف: ١١٤١
عائشة التيمورية: ٧٧٥، ٧٨٣، ٨٢٠، ١٠٧٣
عائشة (زوج النبي): ١١٧، ١١٨، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٤، ١٣٩، ٢٥٣، ٢٩٩، ٣٢٢
عباس الثاني (الخديوي): ١١٧٠
عبد الله، اسماعيل صبري: ٤٧٧
عبد الله، أنور: ٨٢٠
عبد الله بن عمر: ٤٣، ٤٤، ٥٢، ٧٤، ١٢٩، ٢٠٣
عبد الله بن عمرو بن العاص: ٦١
عبد الله بن مسعود: ٣٢٠، ٣٢١
عبد الله الرضي: ٣٣٩
عبد الله (ملك الأردن): ٥٢١
عبد الجبار، أبو الحسين بن أحمد (القاضي): ٣٤، ٣٥، ٣٥٤، ٣٧٢
عبد الجليل، عمر بن عبد العزيز: ٧٤٦
عبد الحكيم، طاهر: ١٠١٨
عبد الحميد الثاني (السلطان): ٤٣٢، ٤٣٨ ـ ٤٤٠، ٤٤٤، ٧٢٥، ١١٣٥
عبد الرازق، علي: ٤٥٧، ٥٦٢، ٦١٠ ـ ٦١٢، ٦١٤، ٦١٥، ٦٩٧، ٧٦٣، ٧٦٤، ٨٤٢، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٧٣
عبد الرحمن، عمر: ٦٥١، ٦٥٢

عبد الصبور، صلاح: ١١٤٩، ١١٥٠
عبد العزيز بن سعود: ٤٥٧، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٣١، ٧٣٢
عبد الفتاح، فتحي: ١٠١٨
عبد القدوس، إحسان: ١٠٢٠، ١٠٧٣، ١٠٨٤
عبد المجيد، ابراهيم: ١٠٨٦، ١٠٩١، ١١٢٦
عبد الملك بن مروان: ٥٢، ٢٠٣، ٣٢٩
عبد الناصر، جمال: ٥٢١، ٦٤٤، ٧١٢، ٧٦٦، ٨٠٢، ٨٠٨، ٩٦٣، ١٠٢٥، ١١٠٤
عبد الهادي، عوني: ٧٣١
عبده، محمد: ٢٠، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٣٣٠، ٣٣٨، ٤٠٣، ٤٢٢، ٤٤٤، ٤٤٦ ـ ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٩٤، ٦٠٢ ـ ٦١٠، ٦١٢، ٦٢١، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٨، ٧٨٠ ـ ٧٨٢، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٩، ٧٩٥، ٧٩٧، ٨٠٩، ٨١٩، ٨٣٨ ـ ٨٤٢، ٨٤٥، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٨٩، ٨٩٤
عثمان، اعتدال: ١٠٧٤
عثمان بن عفان: ٤٥، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٤، ٣٧٠
عثمان، محمد فتحي: ٤٠٩
العجيلي، عبد السلام: ١٠٢١، ١٠٢٢
العدالة الاجتماعية: ٦٦، ٨٣، ٢١٥، ٣٥٨، ٣٩٤، ٤٢١، ٤٧٧، ٥٩٠، ٦٩٧، ٧١٦، ٨٦٤، ٩٢١
عدالة توزيع الثروة: ٢٤٣
العدل الإلهي: ٤٧، ٥١
عدوان، ممدوح: ١١٤٢، ١١٥٨
عرابي، أحمد: ٤٤٧
العرباض بن سارية: ٤٤
عرفات، ياسر: ٥٢٢
العروبة: ٨٤٥
عروة بن حكم بن حزام: ١٢٢
العروي، عبد الله: ٣٢٩
العريسي، عبد الغني: ٧١٧ ـ ٧١٩، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٥١
عزام، فاتح سميح: ٩٨٥
عسيران، ليلى: ١٠٧٤
عشراوي، حنان: ٧٥٦
العشماوي، محمد سعيد: ٣١٦
عصبة الأمم: ١١٧٤
عصبة العمل القومي: ٧٤٥، ٧٤٦
عصفور، محمد: ٤٠٢، ٧٧٢
عطية، شهدي: ٧٦٧
عطية، فريدة: ١٠٧٣
العظم، رفيق: ٥٦٠، ٧١٨
العقبي، نوري: ٥٣٥
العقد الاجتماعي: ٣١٤، ٥١١، ٥٨١، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٨
عقوبة الإعدام: ٩٨٩، ٩٩٠
العلايلي، عبد الله: ٧١٥، ٧٢١ ـ ٧٢٣، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٣، ٧٥٢ ـ ٧٥٤
علقمة بن وائل الحضرمي: ٤٣
علم أصول الدين: ٥٩٤، ٦٠٢
علم الكلام: ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٧٥
العلمانية: ١٩١، ٥٤٧، ٦٠٢، ٦١٠، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٧ ـ ٦٢٠، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٦٤، ٦٦٥، ٧٠٦، ٧٩٧، ٨٤٥ ـ ٨٤٩، ٨٥٤، ٨٥٩، ٨٦٤، ٨٨٥، ٩٨٧
العلمي، عبد الله: ٥٦٠
العلواني، طه جابر: ٤٠٨
علوش، ناجي: ٤٦١

العلوي، هادي: ٣٧٥، ٨٨٢، ٨٨٣
علي بن أبي طالب: ٤٨، ٥٠، ٧٣، ١٣٧، ٢٥٣، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٤٩، ٣٥٢، ٧٩٧، ٨٢٤
علي بن الحسين: ٨٢٤
علي بن موسى الرضا: ٣٣٣
علي بن المؤيد: ٣٣٧
علي، عبادة: ٢٤٩
عمار بن ياسر: ٣٢٠
عمارة، محمد: ٤٠٥، ٤٢٨
عمر بن أبي ربيعة: ٣٠٣
عمر بن الخطاب: ٩، ١٠، ٣٠، ٦٣، ٧١، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٦ - ١٣٨، ٢٠٣، ٢٧٨، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٥١، ٤٣٢، ٦١٧، ٧٣٢، ٨٢٤، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٩٢، ٨٩٣، ١٠٠٧
عمر بن عبد العزيز: ٥٣، ١٣٩، ٣٥٢، ٦١٧
عمرو بن العاص: ٢٠٤، ٣١٦
عمرو بن كلثوم: ٩
العمري، محمد عبد السلام: ١٠٩٧، ١١٠٣، ١١٠٤
عمل المرأة: ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٦، ٩٤٦، ٩٤٧
عنان، محمد عبد الله: ١١٧٦، ١١٧٨
عنبتاوي، منذر: ٣٩٥، ٣٩٦، ٩٨٩
العنصرية: ٣٨٧، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٣
العنف الاجتماعي: ٧٦٧
العنف الديني: ٧٦٧
العنف السياسي: ٧٦٧، ١٠٠١
العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦): ٥٦٧، ٥٦٨، ٩١٨، ٩٢٦، ٩٢٨، ٩٣٨
العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية: ٩٨٩ - ٩٩٤، ٩٩٦، ١٠٠٠
العهدة العمرية: ٩
العوا، سليم: ٤٠٧
عودة، عبد القادر: ٥٦٥، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٨
عوف بن مالك: ٤٤
العولمة: ١٧٧، ١٧٨، ١٨٩، ١٩٦، ٢١١، ٤٧٤، ٤٩٠، ٦٨٤
عيد، عبد الرزاق: ٨٦٩

- غ -

غانم، أسعد: ٥٣٥
غانم، فتحي: ١٠١٩، ١٠٢٣، ١٠٦٣، ١١١٦
غب، هاملتون: ٣٢٦
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١١١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٧، ٢٤٨، ٢٩٣ - ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٧٣، ٣٧٤، ٤٠٦، ٥٥٩، ٦٧٣، ٨٨٣، ٨٨٥
الغزالي، محمد: ٢٥٤، ٤٠٨، ٦٣٢، ٦٤٥، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٨١
الغزلية الصوفية: ٣٠٢
الغلاييني، مصطفى: ٨٨٨، ٨٩٧
غليون، برهان: ٣٨٣
الغنوشي، راشد: ٢١١ - ٢١٣، ٣١٠، ٤٠٧، ٥٤٣ - ٥٤٥، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٥٠، ٦١٨، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٧٠ - ٦٧٢، ٦٧٨ - ٦٨٢، ٦٨٤
غولدستين، إيريك: ٣٨٩
غيرتز، كليفورد: ١٧١، ١٧٩
الغيطاني، جمال: ١٠٩٥، ١١٠٥، ١١٢٩، ١١٣١

غيلان الدمشقي: ٥٣، ٣٥٢

ـ ف ـ

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ٥٩٤
الفارسي، مصطفى: ١١٥٢
الفاروقي، اسماعيل: ٢١٣
الفاسي، علال: ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٥٠، ٦٨٠، ٦٨١
الفاشية: ٦٣٥، ٨٨٨
فانون، فرانز: ٨١٥
الفرا، محمد: ٥٢٢
فراج، محمد عبد السلام: ١٩٨
فرج، ألفريد: ١١٣٦، ١١٣٧
الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة: ٨٢٢
فرعون، مولود: ١٠٨٥
فرمان، غائب طعمة: ١٠٩٤
فرويد، سيغموند: ٧٥٣
الفساد: ٤١٢
فضل، فتحي: ١٠١٩
الفقه الجعفري: ٣٣٢
فلاح، غازي: ٥٣٥
فلسفة الأنوار: ٤٢٠، ٦٦٢، ٨٤٨
الفلسفة اليونانية: ٨٢٣
فنكلشتين، نورمان: ٥٣١
فهد انظر يوسف، يوسف سلمان (فهد)
فواز، زينب: ٧٧٥، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٨، ٧٨٩، ٨٢٠، ١٠٧٣
الفورة النفطية: ٨٠٢، ٨٠٨
فوكو، ميشيل: ٨٧٢، ١٠٤٤، ١٠٤٥
فولتير: ١٩٧، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٣١، ٨٥٠
فيبر، ماكس: ٨٨١
فيصل الأول (ملك العراق): ٧٣١، ٧٣٢
فيصل، شكري: ٥٦٦

ـ ق ـ

قاسم، عبد الحكيم: ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٩
قاسم، عون الشريف: ١٥٥، ١٥٦
القباني، أبو خليل: ١١٣٥
قباني، نزار: ٨٠٣، ٨٠٥، ٨٠٨، ٨٢٠
القبلية السياسية: ٩٥٧
القداح، عبد الله بن ميمون: ٢١٠، ٣٣٩
القدرية: ٤٨
القرامطة: ٣٣٩، ٣٤٤ ـ ٣٤٧
القرضاوي، يوسف: ٢٥٤، ٤٠٥، ٤٠٨، ٦٦٢ ـ ٦٦٦، ٦٧٥ ـ ٦٧٨، ٦٨١
القرطبي، عريب بن سعد الكاتب: ٨٢٥
القرمطي، حمدان بن أشعث: ٣٤٤
القري، محمد: ٧٤٥، ٧٤٦
القزاز، إياد: ٤٧٣
القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: ٣٠٦
قصيفي، جورج: ٥٣٥
القصيمي، عبد الله: ٧٢٨
القضية الفلسطينية: ٥٢٢ ـ ٥٢٤، ٥٢٩، ٧٤٦، ١٠٥٦، ١٠٦٠، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٦، ١٠٦٧
قضية اللاجئين الفلسطينيين: ٥٢٣
قضية المرأة: ٧٣٨، ٨٨٩، ١٠٦٩، ١٠٧٣، ١٠٧٦، ١١٥٣، ١١٥٦، ١١٥٩، ١١٦٤، ١١٦٧
قطب، سيد: ٤٠٩، ٥٤٣، ٦١٦، ٦١٩، ٦٢٧، ٦٤٢ ـ ٦٤٥، ٦٤٩، ٧٦٦، ٧٦٧
قطب، محمد: ٦١٦

القعيد، يوسف: ١١٠٩، ١١٢٦
القمحاوي، عزت: ١٠٩٧، ١١٠٠، ١١٠٣
قنديل، فؤاد: ١١٢٦
القوامة: ٢٥٩ ـ ٢٦٤
قوانين العمل العربية: ٩١٥، ٩١٦
ـ قانون العمل الأردني: ٩٢٢ ـ ٩٢٧، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٦، ٩٣٩، ٩٤٢، ٩٤٤، ٩٤٦، ٩٤٨
ـ قانون العمل الإماراتي: ٩٤٠
ـ قانون العمل العراقي: ٩٤٠
ـ قانون العمل اللبناني: ٩٤٥
ـ قانون العمل الليبي: ٩٤٤
ـ قانون العمل المصري: ٩٢٤، ٩٣٠، ٩٤٥
ـ نظام العمل والعمال السعودي: ٩٤٠
القومية التركية: ١١٤٣
القومية العربية: ٧٢٦، ٨٥١، ٨٥٤، ٨٨١، ٩٦٢
القونوي، صدر الدين: ٣٧٩

ـ ك ـ

الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق: ٣٠١
الكاشف، أحمد: ٧٩٢
كافكا، فرانتز: ١١٣٢
كتائب عز الدين القسام: ١٠٥٤
كتن، هنري: ٥٢٩
كرد علي، محمد: ٣٧٠، ٧١٥، ٧١٧، ٧٣٦، ٨٨٨
كرماني، أحمد بن عبد الله حميد الدين: ٣٤٠، ٣٤١
كريستيفا، جوليا: ١٠٧٢
كزانتزاكس، نيكوس: ١٠٣٦
كسرى أنو شروان: ٤١
كعب بن مالك: ١١٧
الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب: ١٧٩، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٦
كمال، مصطفى (أتاتورك): ٥٦٢
كنعان، توفيق: ٥٢٧
كنفاني، غسان: ٥٢٨، ١٠٥٥
الكواكبي، عبد الرحمن: ٣٣٠، ٣٣٨، ٤٥٠، ٤٥٥، ٤٥٦، ٥٦٠، ٧٢٩، ٧٣٩، ٧٦١، ٧٧٥، ٨٢٠، ٨٢٨، ٨٣٨، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٥، ٨٨٨ ـ ٨٩٠، ٨٩٦، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٧، ٩١١
كوثراني، وجيه: ٤١٧
كوربان، هنري: ٣٠٢، ٣٠٦
كوزراك، جانوس: ٨٢٩، ٨٣٠
الكولونيالية: ٨٦٥
كونانت، مارثا بايك: ١٠٨٣
كونت، أوغوست: ٨٤٦، ٨٥٠
الكوني، ابراهيم: ١٠٩٧
كيالي، ماجد: ٥٣٤
الكيلاني، شمس الدين: ٣٠٩
الكيلاني، نجيب: ١٠٥٤

ـ ل ـ

لاكان، جاك: ٨٧٦، ٨٧٨
اللاهوت المسيحي: ١٩٦
لبيب، الطاهر: ٤٨٦
اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (الاسكوا): ٥٣٥
اللجنة الخاصة بحقوق الطفل: ٨٣٠، ٨٣١
اللغة العربية: ٢٧، ٥٥، ١٨٥
لوبون، غوستاف: ٧٥٣

لوثر، مارتن: ٣٦٦
لوك، جون: ٤٣٥، ٤٣٦
الليبرالية: ٢١١، ٣٩٤، ٤٥٢، ٦٦٠ - ٦٦٦، ٧٦١، ٧٦٥، ٨٦٣، ٩٧٣ - ٩٧٦، ١٠١٧
ليفين، ز.ل.: ٨٣٧
لينين، فلاديمير ايليتش: ٩٧١

- م -

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود: ٣٧٢
الماتريدية: ٣٥٣، ٤٢٨
ماركس، كارل: ٤٥٠، ٨٧١، ٨٨٦
الماركسية: ٥٤٠، ٦٨٨، ٧٠٧، ٨٦٥، ٩٧١
المازنداري، عبد الله: ٣٣٨
ماسينيون، لوي: ٣٧٤
الماغوط، محمد: ١٢
مالك الأشتر: ٣٣٤
مالك بن أنس: ٣٢٦
المالكية: ٥٤٣
المأمون: ٣٥٧
الماني، عبد الغني: ٩٩٩
المانوية: ٣٦٨، ٣٧٠
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٥، ٢١٧، ٣٧٣
ماير، آن ايليزابيت: ٥٦٦
مبارك، حسني: ١٠١٩
مبدأ تداول السلطة: ٢١٧، ٣٨٩، ٧٦٨، ٨٦٣، ٩١٢
مبدأ التكافل الاجتماعي: ١٠٤، ١٠٧، ١٤٥
مبدأ الفصل بين السلطات: ٩١٣، ٩٨٨
المتوكل: ٣٥٨، ٧٩٨
المجتمع الأبوي: ١٠٧٢، ١٠٧٣
المجتمع الصناعي: ٨٧٧
المجتمع المدني: ١٧٥، ٢٠٠، ٤٠١، ٤١٥، ٤٣٥، ٥٨١، ٦١٧، ٦٦٠، ٦٦٦، ٦٧٣، ٦٨٢، ٧٦٤، ٧٦٧ - ٧٦٩، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٥٦، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٩، ٩٨٣
مجلس المبعوثان (العثماني): ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٣، ٧٢٦
مجلّي، فؤاد: ١١٦١
مجلي، هاني: ٤١٣
المجمع العلمي العربي (دمشق): ٧٣٦
المجوس: ٢١٠، ٢١١
محافظة، علي: ٧١٥، ٧٢٤، ٧٣٥
محجوب، عبد الخالق: ٧٦٧
محفوظ، عصام: ١١٤٥، ١١٤٧
محفوظ، نجيب: ١٠١٤، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠٧٣، ١٠٨٢، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٩٨، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١١٥، ١١٢٨
محمد بن اسماعيل: ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٦
محمد علي الكبير (والي مصر): ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٣١، ٤٣٨، ٧٦٠، ٧٧٤، ٧٧٦، ٧٧٨، ٨٧٣
محمد التقي: ٣٣٩
محمود، حسني: ١٠٩
محمود، محمد: ١٠١٣
محو الأمية: ٨٣٢
مختار، آمال: ١٠٧٤
المختار بن أبي عبيد الثقفي: ٣٣١، ٣٣٤
المختار، عمر: ٧٢٠
مدني، عباسي: ٦١٦، ٦١٧، ٦١٩
المدني، عز الدين: ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٥٠
المديني، أحمد: ١١١٠
المديني، توفيق: ٨٣٣

المذاهب الإسلامية: ٣٠٩، ٣٢٢
مذبحة ليمان طرة (١٩٥٧): ٦٤٤
المذهب الاثنا عشري: ٣٣١، ٣٣٨
المذهب الحنفي: ٢٣٧، ٢٣٨، ٦٤٩، ٧٠٠
المذهب الزيدي: ٣٣١
المذهب الشافعي: ٦٤٩
المذهب المالكي: ٢٣٧، ٢٣٨، ٦٤٩
المرأة العربية: ٨١٠، ١٠٧٣، ١٠٧٥
المرأة الغربية: ٧٩١
مراد، بشيرة: ٧٩٦
مراش، فرانسيس: ٧٦١، ٩٠٣
المرجعية الدينية: ٣٣٥
المرجعية السياسية: ٣٣٥
المرجئة: ٤٧ ـ ٤٩، ٣٥٢، ٥٩٤، ٦٥١
المرزوقي، حكيم: ١١٥٦
المرزوقي، منصف: ٣٧٧، ٣٩٧، ٤١٢، ٥٥٢، ٨٢٢
مرعي، علي: ٢٤٩
مركز الأبحاث الفلسطيني: ٥٢٣، ٥٢٩، ٧٥٠
مركز دراسات الوحدة العربية: ٧٢٣، ٩٦٤
المرنيسي، فاطمة: ٨٢٠، ٨٨١، ٨٨٢
مروان بن عبد الملك: ٣٢٩
مزدك: ٣٧٥
المزدكية: ٢١٠
المساواة بين الرجل والمرأة: ٥٤٨، ٥٤٩
المساواة السياسية: ٣١٢
المساواة القانونية: ٧٦١، ٩٩٤
مستغانمي، أحلام: ١٠٧٤
المستنصر بالله: ٨٢٥
مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب: ٣٨، ٨٢٦
مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج: ١٧٩، ٢٠٥، ٢٥٥، ٣٣٠
مسلمة بن عبد الملك: ٤٢
مسلمة بن يزيد الجعفي: ٤٣
المسيحية: ٦٤، ١٧٦، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢٨٤، ٣١٢، ٤٥١، ٥٦١، ٨٤٧، ١٠٧١
المشاركة السياسية: ٣١٢، ٣٨٩، ٤١٥، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٦٥، ٥٤٩، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٩٢
مشهور، مصطفى: ٦٤٧
مصدّق، محمد: ٣٣٨
مصطفى، شكري: ٦٤٨، ٦٤٩
مطران، خليل: ٧٩٢
معاذ بن جبل: ١٣٥
المعارضة السياسية: ٦٧٨، ٨٣٨، ١٠٠١
معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (١٩٧٩): ٢٢٢، ١٠٦٥
معاوية بن أبي سفيان: ١٠، ٤٨، ٥٠، ٢٠٤، ٣٢١ ـ ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٤٩، ٣٥٢
المعتزلة: ٣٤، ٣٥، ٥٩، ٢٠٥، ٢١٥، ٢١٦، ٣٣٥، ٣٥٢ ـ ٣٥٧، ٣٧٢، ٤٢٣، ٤٢٨، ٥٨٥، ٥٩٠، ٥٩٩، ٨٠٩، ٨٢٤، ٨٣٥، ٨٣٦
المعتصم: ٣٥٧
معروف الكرخي: ٣٥٩
المعز لدين الله: ١٤
معلا، نديم: ١١٣٥
معلوف، جميل: ٨٨٨
معوض، جلال عبد الله: ٩٠٤
المغيرة بن شعبة: ٣١٦
المقالة الإبداعية العربية: ١١٧٨
المقاومة الفلسطينية: ٥٢٢، ٥٢٣، ٨٠٨
المقداد بن عمرو الكندي: ١٣٢
مقدسي، جورج: ٥٧٣

مكوار، أحمد: ٧٤٦
الملكية الخاصة: ٨٧٩، ٩٨٧
مناع، هيثم: ٣٦٧، ٨٢٦
المنشاري، حبيبة: ٧٩٥
منصور، كميل: ٥٣٥
المنظمات غير الحكومية: ٥٣٦، ٨٣١، ٩٣٠
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو): ٥٦٦، ٨٣٢
منظمة التحرير الفلسطينية: ٥٢٠، ٥٢٢، ٧٥٠
المنظمة العربية لحقوق الإنسان: ٣٩١، ٣٩٨، ٤٠١، ٤١١، ٤١٣، ٤١٥، ٤٦٨ ـ ٤٧٠، ٦٩٥، ٩٦٤
منظمة العفو الدولية: ٣٨٤، ٤١٣، ٤١٤، ٤٦٨، ٤٧٠، ٥٩٢
منظمة العمل الدولية: ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢٦، ٩٢٨، ٩٣٨، ٩٤١، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٧
منظمة العمل العربية: ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٧، ٩٢٩، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٤٧
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان: ٤١١، ٤١٣، ٤١٤
المنظمة المغربية لحقوق الإنسان: ٤١١
منظمة المؤتمر الإسلامي: ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٧٢
منظمة «هيومان رايتس ووتش للشرق الأوسط»: ٣٨٩
المنفلوطي، مصطفى لطفي: ٨٨٨، ٩٠١، ١١٦٧ ـ ١١٧٠، ١١٧٨
منيف، عبد الرحمن: ٨٧٠، ١٠٧٩، ١١٠٧، ١١١٢
المهدي المنتظر: ٣٣١ ـ ٣٣٣
المواطنية: ٣٨٤، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٧، ٤٤١، ٥٤٦، ٥٦٠، ٥٩٧، ٦٢٣، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٦، ٦٦٠، ٦٧٢، ٦٩٩، ٧٢٩، ٧٤٠، ٨٩٨ ـ ٩٠١، ٩٨٩
المؤتمر الإقليمي العربي لحقوق الإنسان (١٩٦٨: بيروت): ٣٨٦
المؤتمر الدولي للسلام في الشرق الأوسط(١٩٩١: مدريد): ٢٢٢
ـ المفاوضات المتعددة الأطراف: ٥٣٥
المؤتمر العالمي بشأن دور المؤسسات البحثية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلاد العربية وتركيا (١: ١٩٩٥): ٧٣٥
المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان (١٩٩٣: فيينا): ١٤١، ٤١٥
المؤتمر العربي (١: ١٩١٣: باريس): ٧١٨، ٧٤٠
المؤتمر العمالي (اليمن): ٤٩٨
مؤتمر القمة الإسلامية (١٩٩٧: طهران): ٥٧٣
المؤتمر القومي العربي: ٩٦٤
مؤتمر كتاب آسيا وافريقيا (١٩٦٧: بيروت): ٧٣٥
مؤتمر وزراء خارجية دول المؤتمر الإسلامي (١٩: ١٩٩٠: القاهرة): ٥٦٧
الموحدون الدروز: ٨٢٤
المودودي، أبو الأعلى: ٢١٣، ٥٤٣، ٦١٥، ٦١٩، ٦٢٥ ـ ٦٢٧، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٣ ـ ٦٣٥، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤١ ـ ٦٤٣
موريس، بيني: ٥٣١
موزل، ألوا: ٥٢٦
مؤسسة الدراسات الفلسطينية: ٥٢٣، ٥٢٩، ٥٣٥، ٧٤٩
موسوليني، بنيتو: ٧١٩، ٧٢٠
الموسوي، محسن: ١٠٨١

موسى، سلامة: ٧٦٢، ٧٩٦، ٨٠١، ٨٢٠
موسى، محمد يوسف: ٦٦٧
موسى، نبوية: ١١٧٠، ١١٧٢، ١١٧٨
الموعد، سعيد: ٥٣٤
موقيت، محمد: ٥٣٩
مونتسكيو: ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٣١، ٨٥٠، ٨٨٩
الميثاق الافريقي لحقوق الإنسان والشعوب: ٥٩١، ٩٨٨
ميثاق حقوق الطفل العربي: ٨٣١
الميثاق العربي لحقوق الإنسان: ٣٨٧، ٣٨٩
الميثاق العربي للعمل: ٩٢٠
ميشليه، جول: ١١٧١
ميل، جون ستيوارت: ٨٥٠، ١١٦٣
ميلاد، سلوى علي: ٣٤٤
ميللر، جوديث: ٦٩٥

- ن -

النازية: ٥٢٠، ٨٨٨
الناصرية: ٦١٤، ٦٢٠، ٩٦٣
ناصف، ملك حفني (باحثة البادية): ٧٧٥، ٧٨٣، ٧٨٩ ـ ٧٩١، ٨٢٠، ١١٧٠ ـ ١١٧٢، ١١٧٨
الناطور، سهيل: ٥٣٤
النالوتي، عروسية: ١٠٧٤
نائيني، محمد حسين (الميرزا): ٣٣٨
النبهاني، تقي الدين: ٦٤٨
النجار، سعيد: ٩٧٦
النجار، يوسف: ١١٠٧ ـ ١١٠٩
ندوة مهرجان دمشق للفنون المسرحية (١٩٧٢: دمشق): ١١٥٣
ندوة «نحو غد عربي أفضل: الأوضاع العربية الراهنة وسبل تجاوز الأزمة» (١٩٩٥: الدوحة): ٤٠١
النديم، عبد الله: ٩٠٢
النسفي، عزيز الدين: ٣٧٩
نسيم، توفيق: ١٠١٣
نصار، ناصيف: ٨٩٩، ٩٠٧، ٩١٠
نصر الله، إميلي: ١٠٧٤
النصوص المسرحية العربية: ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٤٦، ١١٥٩
نظام الأبرتهايد: ٥١٩، ٥٢٠
النظام الأبوي: ٤٨٤، ٤٨٧، ٨٣٢، ٨٦٩ ـ ٨٧٢، ٨٧٥ ـ ٨٨١، ٨٨٤ ـ ٨٨٦، ٨٨٩، ٨٩٠
النظام الأحادي القطبية: ٢٢٣
نظام الأمومة: ٢٩١، ٨٧١، ٨٧٧
نظام التعددية الحزبية: ٩٧٩، ١٠٠٠
النظام الثنائي القطبية: ٢٢٣
نظام الحزب الواحد: ٩٧٩، ١٠٠٠
النظام العالمي الجديد: ١٠٢٨
نظام الفصل الاجتماعي بين الرجال والنساء: ٧٨٣
نظرية الإمامة: ٣٣٢ ـ ٣٣٤، ٣٣٩، ٣٤٠
نظرية الحاكمية: ٦٢٥ ـ ٦٢٧، ٦٢٩، ٦٣١، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٤٠ ـ ٦٤٢، ٦٤٤، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٩، ٦٥١ ـ ٦٥٣، ٦٧١، ٦٧٢، ٧٦٦، ٧٦٨
نظرية الغيبة الكبرى: ٣٣٢، ٣٣٦
النعمان بن بشير: ١٣٥
نعمان، محمد أحمد: ٥٠٦
النعيم، عبد الله: ٤٠٥
نعيمه، ميخائيل: ٧٦٩
النعيمي، خليل: ١١٣٠
النفيسي، عبد الله: ٦٤٥
النمو الديمغرافي: ٥٤٠
النميري، جعفر: ٦٩٥، ٩٦٠
النهضة الأوروبية: ٣١٢، ٨٣٧، ٨٣٨

النهضة العربية: ٨٣٦ ـ ٨٣٨
نوفل، هند: ٧٨٣، ١٠٧٣
النووي، يحيى بن شرف الدمشقي الشافعي: ٢٥٥
نويهض، عجاج: ٥٢٨، ٧٣١
نويهض، وليد: ١٤٣
نيتشه: ٣٧٦

ـ هـ ـ

هاشم، لبيبة: ٧٧٦
هتشنز، روبرت: ٧٥٣، ٧٥٤
هداوي، سامي: ٥٢٩
هرتزل، تيودور: ١١٣٧
هشام بن الحكم: ٣٣٢
الهضيبي، حسن: ٦٣١، ٦٣٢، ٦٤٥، ٦٤٦
هلسا، غالب: ١١١٢، ١١٢٩
همنغواي، إرنست: ١٠٢٦، ١٠٣٣
هومير: ٧٥٣
الهوية الفلسطينية: ١٠٦٢، ١٠٦٣
هويدي، فهمي: ٢٥١ ـ ٢٥٣، ٢٥٥
هيرودوتس: ٧٥٣
هيغل، فريدريش: ١٨٩، ٨٨٦
هيكل، محمد حسين: ٨٩٤
هيئة حقوق المواطن: ٧٥٦

ـ و ـ

وأد البنات: ٧٨٩، ٨٢٢
الوارف، مطر: ٢١٦
واصل بن عطاء: ٥١، ٣٥٢، ٣٥٣
الوثنية: ٢١١
الوجودية: ٦٨٨
الوحدة الأوروبية: ٢٢٣
الوحدة العربية: ٥١٣، ٥٢٩، ٥٤٧، ٨٠٣، ٨٥١، ٨٥٥
الورتاني، منوبية: ٧٩٥
الوزاني، محمد بن الحسن: ٧٤٦
الوضعية: ٧٠٦
وعد بلفور (١٩١٧): ١٤، ١٨، ٧٥٠
الوعي الجماعي: ٨٤٧
وكالة الغوث الدولية (الأونروا): ٥٣٦
الولاية الدينية: ٣٣٦
الولاية الزمنية: ٣٣٦
ولاية الفقيه: ٣٣٧، ٣٣٨، ٦٣٩ ـ ٦٤١
الوليد بن عبد الملك: ٨٨٣
الوليد، علي بن محمد: ٣٤٢
وليمز، ريموند: ١١٠٢
ونوس، سعد الله: ١١٤٧، ١١٥٣، ١١٥٤
ونيسي، زهور: ١٠٧٤
الوهابية: ٣٦٤، ٣٦٥
الوهايبي، المنصف: ٢٨١

ـ ي ـ

اليازجي، وردة: ١٠٧٣
ياسين، بوعلي: ٧٧٣
ياسين، عبد القادر: ٥٣٤
ياسين، كاتب: ١٠٨٥
يحيى (إمام اليمن): ٤٩٥، ٥٠٧، ٥١١
يحيى، عبد الفتاح: ١٠١٣
يحيى، محمد: ٦١٧
يزبك، يوسف: ٧١٥، ٧١٨، ٧٣٠، ٧٣٧، ٧٤٠، ٧٥١
يزيد بن معاوية: ١٠، ٣٢٣
اليزيدي، محمد: ٧٤٦
يكن، ولي الدين: ٧٦١، ٧٦٩
اليهودية: ٦٤، ١٧٦، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢٨٤، ٣١٢
يوحنا الثالث والعشرون (البابا): ٣١١
يوسف، يوسف سلمان (فهد): ٧٦٧
يوم بعاث: ١٥٧

هذا الكتاب

يرتكز هذا الكتاب على مشروع هادف يطمح إلى سبر غور الفكر العربي حول حقوق الإنسان، ليس فقط الآن، بعد أن استقرّت أفكار حقوق الإنسان في العالم، وأصبح لها في الثقافة العربية الراهنة مكان ثابت وهاجس أكيد، بل قبل هذا العصر بكثير، عندما لم تكن هذه القضية مطروحة للنقاش والتنظير كما شاهدها العصر الحديث، بل نشأت عن تجربة معاشة ضبطت العامل الإنساني في الجزيرة العربية، وغذّت الغريزة الصائبة والإحساس الطبيعي بالعدالة والحق.

إن جزءاً طيّباً من النصوص التي يحويها هذا الكتاب يضيء بنور ساطع تاريخ النزوع العربي المبكر نحو إقرار الحق وضمان كرامة الإنسان. ولا شك في أن التراث الفكري الذي زامن أيام الإسلام الأولى في الجزيرة العربية وخارجها نشأ من نضج الفكر الإنساني النزعة.. وفي هذا إشارة إلى رقي إنساني، وإلى نمو روحي وفكري تفوّق على شظف المحيط الجغرافي وبدائيته.. وهذا لم يحدث كثيراً في التاريخ.

.. إن أكبر نقص في حياتنا العربية المعاصرة هو الافتقار إلى قدرة الإنسان على المشاركة فكرياً في تعبيره عن رغبته في تحديث الحياة العربية من جميع جوانبها. وليس هناك من شك في أن أعظم فاجعة تحيق بنا هي الخنق المستمر للفكر، والخرق الفادح لحقوق الإنسان. من لا يملك حريته المشروعة، وقدرته على التعبير، ومن لا يرى حقوقه السياسية مصانة مكرمة، لا يستطيع أن يقاوم العدوان الشرس الطويل في التاريخ، المتطاول نحو المستقبل، على كياننا وثقافتنا وهويتنا وإنجازاتنا..

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

ISBN 9953-431-06-x